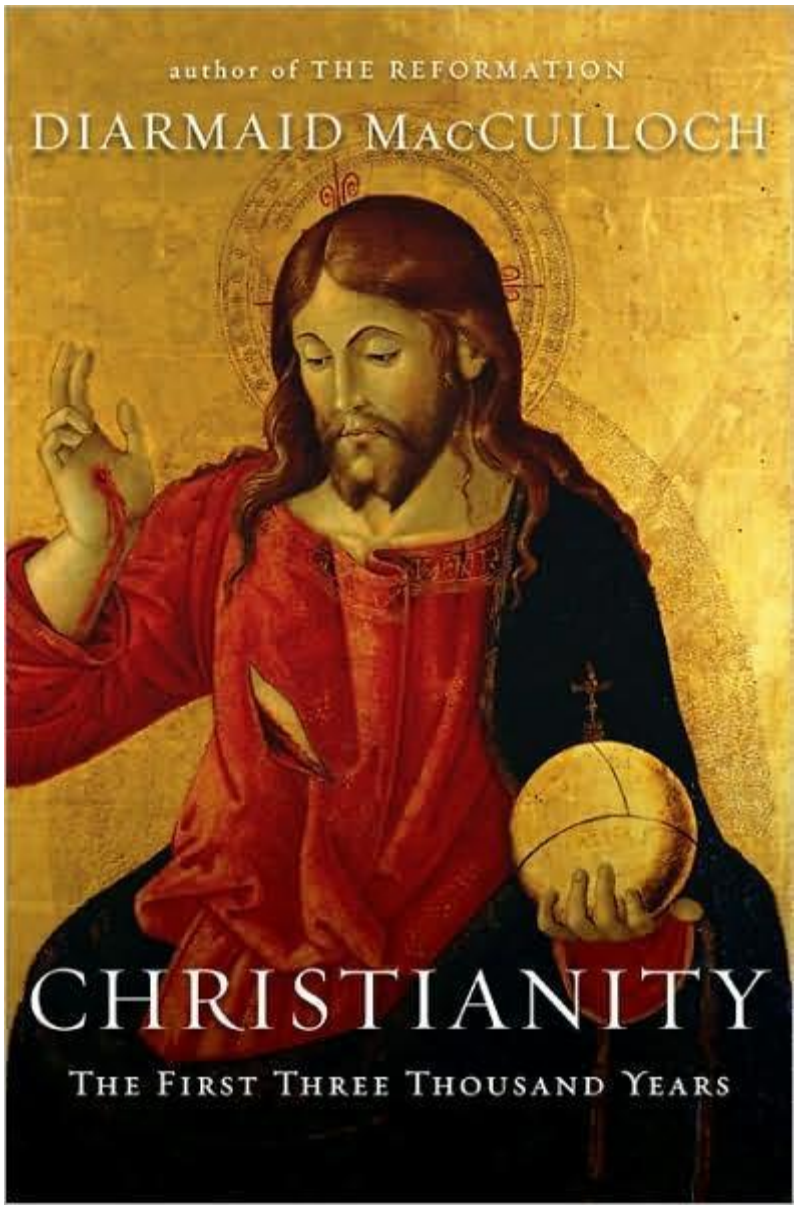

author of THE REFORMATION
DIARMAID MacCULLOCH
CHRISTIANITY
THE FIRST THREE THOUSAND YEARS

DIARMAID MacCULLOCH

Christianity

The First Three Thousand Years

VIKING

Cuprins

Pagina de titlu

Dedicație

Pagina de copyright

Recunoștințe

Introducere

PARTEA I - Un mileniu de începuturi (1000 î.Hr.-100 d.Hr.)

Capitolul 1 - Grecia și Roma (c. 1000 î.Hr.-100 d.Hr.)

Capitolul 2 - Israel (c. 1000 î.Hr.-100 d.Hr.)

PARTEA a II-a - O singură Biserică, o singură credință, un singur Domn (4 î.Hr. - 451 d.Hr.)

Capitolul 3 - Un Mesia răstignit (4 î.Hr.-100 d.Hr.)

Capitolul 4 - Definirea limitelor (50 CE-300)

Capitolul 5 - Prințul: aliat sau dușman? (100-300)

Capitolul 6 - Biserica imperială (300-451)

PARTEA a III-a - Viitori care dispar: Est și Sud (451-1500)

Capitolul 7 - Sfidarea lui Chalcedon: Asia și Africa (451-622)

Capitolul 8 - Islamul: Marea reașezare (622-1500)

PARTEA a IV-a - Ascensiunea imprevizibilă a Romei (300-1300)

Capitolul 9 - Formarea creștinismului latin (300-500)

Capitolul 10 - Creștinătatea latină: Noi frontiere (500-1000)

Capitolul 11 - Occidentul: Împărat universal sau papă universal? (900-1200)

Capitolul 12 - O biserică pentru toți oamenii? (1100-1300)

PARTEA a V-a - Ortodoxia: Credința imperială (451-1800)

Capitolul 13 - Credința într-o nouă Romă (451-900)

Capitolul 14 - Ortodoxia: Mai mult decât un imperiu (900-1700)

Capitolul 15 - Rusia: A treia Romă (900-1800)

PARTEA a VI-a - Creștinismul occidental dezmembrat (1300-1800)

Capitolul 16 - Perspective asupra adevăratei Biserici (1300-1517)

Lecția 17 - O casă divizată (1517-1660)

Capitolul 18 - Renașterea Romei (1500-1700)

Capitolul 19 - O credință mondială (1500-1800)

Capitolul 20 - Trezirea protestantă (1600-1800)

PARTEA a VII-a - Dumnezeu în doc (1492-prezent)

Capitolul 21 - Iluminarea: Aliat sau dușman? (1492-1815)

Capitolul 22 - Europa reîncântată sau dezamăgită? (1815-1914)

Lecția 23 - Pentru a face lumea protestantă (1700-1914)

Lecția 24 - Nu pace, ci sabie (1914-60)

Capitolul 25 - Războaiele culturale (1960-prezent)

Note

Lecturi suplimentare

Index

DIARMAID MacCULLOCH

Christianity

The First Three Thousand Years

VIKING

Pentru Philip Kennedy

Prieten credincios, care a reușit să persiste în afirmarea unei povești creștinești

VIKING

Publicat de Penguin Group

Penguin Group (USA) Inc., 375 Hudson Street,

New York, New York 10014, S.U.A.

Penguin Group (Canada), 90 Eglinton Avenue East, Suite 700,

Toronto, Ontario, Canada M4P 2Y3

(o divizie a Pearson Penguin Canada Inc.)

Penguin Books Ltd, 80 Strand, Londra WC2R 0RL, Anglia

Penguin Ireland, 25 St. Stephen's Green, Dublin 2, Irlanda

(o divizie a Penguin Books Ltd.)

Penguin Books Australia Ltd, 250 Camberwell Road, Camberwell,

Victoria 3124, Australia

(o divizie a Pearson Australia Group Pty Ltd)

Penguin Books India Pvt Ltd, 11 Community Centre, Panchsheel Park,

New Delhi - 110 017, India

Penguin Group (NZ), 67 Apollo Drive, Rosedale, North Shore 0632,

Noua Zeelandă (o divizie a Pearson New Zealand Ltd.)

Penguin Books (Africa de Sud) (Pty) Ltd, 24 Sturdee Avenue,

Rosebank, Johannesburg 2196, Africa de Sud

Penguin Books Ltd, sediul social: 80 Strand, Londra WC2R 0RL, Anglia.

Copyright (c) Diarmaid MacCulloch, 2009 Toate drepturile rezervate

Publicată în Marea Britanie sub titlul A History of Christianity (O istorie a creștinismului) de Allen Lane, o marcă a Penguin Books Ltd.

Creditele ilustrațiilor apar la paginile xi-xiv.

Biblioteca Congresului Catalogare în date de publicare

MacCulloch, Diarmaid.

Creștinismul : primii trei mii de ani / Diarmaid MacCulloch. p. cm.

Include referințe bibliografice și un index.

eISBN : 978-1-101-18999-3

1. Istoria Bisericii. I. Titlu.

BR145.3.M33 2010

270--dc22

2009040184

Fără a limita drepturile de autor rezervate de mai sus, nicio parte a acestei publicații nu poate fi reprodusă, stocată sau introdusă într-un sistem de recuperare sau transmisă, sub nicio formă sau

prin orice mijloace (electronice, mecanice, fotocopiere, înregistrare sau altele), fără permisiunea scrisă prealabilă a proprietarului drepturilor de autor și a editorului acestei cărți.

Scanarea, încărcarea și distribuirea acestei cărți pe internet sau prin orice alt mijloc fără permisiunea editorului este ilegală și se pedepsește prin lege. Vă rugăm să achiziționați numai ediții electronice autorizate și să nu participați la sau să încurajați pirateria electronică a materialelor protejate prin drepturi de autor. Sprijinul dumneavoastră pentru drepturile autorului este apreciat.

http://us.penguingroup.com

Recunoștințe

O întreprindere atât de orgolioasă precum o istorie într-un singur volum a unei mari cantități de istorie plutește pe o mare de prietenie și ajutor. Ca întotdeauna, Stuart Proffitt a fost prințul editorilor, îmbinând încurajarea, judecata critică și plăcerea de a face proza exact cum trebuie, iar Joy de Menil și Kathryn Court au oferit, de asemenea, comentarii editoriale amănunțite și neprețuite de peste Atlantic. Sam Baddeley, Lesley Levene, Cecilia Mackay și Huub Stegeman au ajutat fără ezitare și cu asiduitate la pregătirea textului. Agentul meu literar, Felicity Bryan, a avut încă o dată abilitatea de a mă gândi la scrierea acestei cărți atunci când m-aș fi simțit fără curaj și a fost mereu acolo pentru a mă încuraja. Mulți colegi de profesie au dat dovadă de generozitate în conversațiile și răspunsurile lor la importanțe pe măsură ce construiam cartea; unii dintre ei și-au asumat chiar sarcina penitențială de a citi ciornele textului. Le sunt îndatorat tuturor, dar în special lui Sam Baddeley, Sebastian Brock, James Carleton Paget, Andrew Chandler, Eamon Duffy, Craig Harline, Philip Kennedy, Judith Maltby, Andrew Pettegree, Miri Rubin, John Wolffe și Hugh Wybrew. De asemenea, le sunt recunoscător pentru sfaturile privind anumite puncte particulare lui Sarah Apetrei, Kwabena Asamoah-Gyadu, Pier Giorgio Borbone, Michael Bourdeaux, Frank Bremer, Michael Chisholm, Tom Earle, Massimo Firpo, Peter Groves, Ahmad Gunny, Peter Jackson, Ian Ker, Sangkeun Kim, Graeme Murdock, Matteo Nicolini-Zani, Martin Palmer, Mark Schaan, Bettina Schmidt, Andrew Spicer, Dom Marie-Robert Torczynski, Dom Gabriel van Dijck, Steve Watts, Philip Weller și Jonathan Yonan, precum și lui Pier Giorgio Borbone, Joel Cabrita și John Edwards pentru permisiunea de a cita materiale nepublicate. Imperfecțiunile rămase sunt, bineînțeles, responsabilitatea mea și nu a lor.

Colegii mei de la Facultatea de Teologie și de la Divizia de Științe Umaniste a Universității din Oxford mi-au facilitat mult cercetarea și scrierea acestei cărți prin toleranța și flexibilitatea cu care au fost de acord să beneficiez de o perioadă prelungită de concediu fără plată pentru a o crea, iar eu îi sunt recunoscător în mod special reverendului Dr. Charlotte Methuen pentru că a fost alter ego-ul meu în universitate în această perioadă. A fost un privilegiu să fiu membru al unei universități în care se oferă atât de multe seminarii și prelegeri pentru a oferi o privire de înțelepciune specializată pe toată întinderea istoriei creștine, și sunt recunoscător tuturor convocatorilor și lectorilor care m-au primit ospitalier atunci când, în calitate de fals solicitant de azil, am căutat să mă autoperfecționez pe malul lor. Ca întotdeauna, resursele bibliotecii minunat de bogate și bibliotecarii binevoitori de la Oxford au fost un lux la dispoziția mea, și apreciez în mod deosebit ajutorul lui Alan Brown. Ca tovarăși de sărbătoare și încurajatori în această întreprindere, colegii mei din conducerea *Journal of Ecclesiastical History* au fost exemplari: Martin Brett, James Carleton Paget, Christine Linehan și Anne Waites.

Colegii într-o întreprindere diferită au fost toți cei implicați în realizarea serialului de televiziune BBC care a însoțit scrierea acestei cărți, o operațiune mamut care a adus multă distracție și multe expediții variate în jurul lumii. Printre foarte mulți dintre cei implicați în acest proces, le mulțumesc în special lui Gillian Bancroft, Jean-Claude Bragard, Kathryn Blennerhassett, Nick Holden-Sim, Mike Jackson, Roger Lucas, Erin Mactague, Lucy Robinson, Sian Salt, Graham Veevers și Michael Wakelin. Ambele proiecte s-au întins pe o nouă perioadă din viața mea. Îi sunt îndatorat în mod special lui Sam Baddeley pentru prietenia și sfaturile sale iscusite. Sprijin, susținere morală sau cuvinte înțelepte au venit, de asemenea, de la Mark Achurch, Isabel și Rosa Gerenstein, Peter și Bea Groves, Gaynor Humphrey, Philip Kennedy, Craig Leaper, Judith Maltby, Jane Upperton și Allen Young, pentru a numi principalii din legiune.

Diarmaid MacCulloch

Colegiul St Cross, Oxford

Postul Patimilor 2009

Creştinismul organizat a luat naştere şi există pentru a păstra o comoară, o poruncă de executat, o promisiune de repetat, o misiune de îndeplinit. Această comoară aparţine trecutului, prezentului şi viitorului; ea este potenţială, dar activă; un obiect de contemplare, dar şi inspiraţia unei conduite corecte. Un mister insondabil, ea trebuie să fie legată de orice cunoaştere. Iar în eforturile lor de a păzi şi de a transmite încrederea lor, gardienii săi au ridicat cele mai perplexe probleme. Ei au provocat distrugeri nesfârşite de vieţi în numele păcii universale. Ei au construit cele mai realiste sisteme politice în efortul de a stabili un regat care nu este din această lume. În explorarea adâncurilor sufletului, ei au dezvoltat artele şi ştiinţele şi au construit teorii ale universului. Şi, în dorinţa lor de a satisface cele mai profunde nevoi ale omenirii, au ridicat împotriva lor viziunile, profeţiile şi extravaganţele oamenilor excitabili şi încăpăţânaţi, precum şi antipatia multor oameni sensibili.

Comoara care a provocat toată această activitate a fost aruncată în lume prin câteva propoziţii simple. 'Să-L iubeşti pe Domnul Dumnezeul tău şi pe aproapele tău ca pe tine însuţi'. Ce-i va folosi omului dacă va câştiga toată lumea şi-şi va pierde sufletul său?'. Şi iarăşi: 'Atât de mult a iubit Dumnezeu lumea, încât a dat pe singurul Său Fiu născut, pentru ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viaţă veşnică. Nimeni nu vine la Tatăl, decât prin Mine. Luaţi, mâncaţi; acesta este trupul Meu'. Şi iarăşi: 'Mergeţi şi propovăduiţi Împărăţia lui Dumnezeu. Hrăniţi oile Mele. Tu eşti Petru şi pe această piatră voi zidi Biserica Mea". Pace vă las vouă, pacea Mea v-o dau vouă. Nu am venit să aduc pace, ci sabie'.

Maurice Powicke, "Viaţa creştină", în *Moştenirea Evului Mediu.*

(Oxford, 1926)

Introducere

În Anglia secolului al XVII-lea, în Anglia trăia un preot de la țară pe nume Samuel Crossman. Un anglican mai degrabă reticent, de orientare puritană, și-a petrecut cea mai mare parte a slujbei sale într-o mică parohie din Gloucestershire, al cărei cătun principal se numește în mod încântător Easter Compton, deși, pentru scurt timp, la sfârșitul vieții sale, a fost decan al Catedralei din Bristol. Crossman a scris o mână de poeme devoționale, dintre care unul, într-un metru foarte neobișnuit, este o operă de geniu. Începând cu "Cântecul meu este Dragostea necunoscută", acesta încheie povestea arestării, procesului, morții și înmormântării lui Iisus cu o exclamație de bucurie liniștită că această suferință, cu atât de mult timp înainte, a modelat viața domnului Crossman în micul său paraclis englezesc:

> Aici aș putea să stau și să cânt,
>
> Nici o poveste atât de divină;
>
> Niciodată nu a fost dragoste, dragă rege!
>
> Niciodată n-a fost durerea ca a Ta.
>
> Acesta este prietenul meu,
>
> În a cărui dulce laudă
>
> "În toate zilele mele
>
> Aș putea petrece cu plăcere.[1]

Intimitatea replicilor lui Crossman sugerează măsura în care creștinismul este, la bază, un cult al personalității. Mesajul său central este povestea unei persoane, Iisus, despre care creștinii cred că este și Hristos (de la un cuvânt grecesc care înseamnă "Unsul"): un aspect al lui Dumnezeu care a fost, este și va fi întotdeauna, dar care este în același timp o ființă umană, plasată în timp istoric. Creștinii cred că încă mai pot întâlni această ființă umană într-un mod comparabil cu experiența ucenicilor care au mers cu el în Galileea și l-au văzut murind pe Cruce. Ei sunt convinși că această întâlnire transformă vieți, așa cum a fost evident în experiența altor creștini de-a lungul secolelor. Această carte este povestea lor.

Există două mii de ani de povești creștine care trebuie spuse, ceea ce poate părea o sarcină descurajantă pentru istoricii obișnuiți cu așteptările profesionale europene moderne, conform cărora un adevărat erudit știe multe despre puține lucruri. Cu toate acestea, două milenii nu înseamnă foarte mult. Creștinismul trebuie privit ca o religie tânără, mult mai tânără decât, de exemplu, taoismul, budismul, hinduismul sau propriul său părinte, iudaismul, și ocupă o mică parte din experiența trăită de ceea ce este până acum o specie cu o durată de viață foarte scurtă. Am dat cărții un subtitlu care îl invită pe cititor să se gândească dacă creștinismul are un viitor (trebuie spus că indicațiile, cu greu pot fi altfel decât afirmative); totuși, acesta indică și faptul că ceea ce au devenit ideile creștine au un trecut uman în mințile oamenilor care au trăit înainte de epoca lui Iisus Hristos. Pe lângă faptul că spune povești, cartea mea pune întrebări. Încearcă să

evite să dea prea multe răspunsuri, întrucât acest obicei a fost unul dintre marile vicii ale religiei organizate. Unii cititori ar putea să o considere sceptică, dar, așa cum mi-a spus odată în audiență vechiul meu conducător de doctorat, Sir Geoffrey Elton, dacă istoricii nu sunt sceptici, ei nu sunt nimic.[2]

Cartea concepe structura generală a istoriei creștine în mod diferit, cred, față de oricare dintre predecesorii săi. În cadrul mănunchiului de credințe care alcătuiesc credința creștină se află o instabilitate care provine dintr-o dublă ascendență. Departe de a fi pur și simplu învățăturile imaculate și inovatoare ale lui Iisus Hristos, ea se inspiră din două izvoare culturale mult mai vechi, Grecia și Israel. Prin urmare, povestea trebuie să înceapă cu mai bine de un mileniu înainte de Iisus, în rândul vechilor greci și al evreilor, două rase care, deopotrivă, credeau că au un loc privilegiat în istoria lumii. Realizările culturale extraordinare în artă, filosofie și știință ale vechilor greci le dădeau motive întemeiate să creadă acest lucru. Mai surprinzător este faptul că experiența constantă a nenorocirilor evreilor nu le-a ucis credința în propriul destin. În schimb, i-a determinat să îl conceapă pe Dumnezeul lor nu doar ca fiind atotputernic, ci și ca fiind pasionat de răspunsul lor față de el, atât în mânie, cât și în dragoste. O astfel de divinitate intens personală, au început să afirme ei, era totuși Dumnezeul întregii umanități. El era foarte diferit de divinitatea supremă care a apărut din filosofia greacă în gândirea lui Platon: atotperfect, deci imun la schimbare și lipsit de pasiunea care denotă schimbarea. Primele generații de creștini au fost evrei care trăiau într-o lume modelată de cultura elitistă greacă. Ei au trebuit să încerce să pună cap la cap aceste două viziuni ireconciliabile despre Dumnezeu, iar rezultatele nu au fost și nu pot fi niciodată un răspuns stabil la o întrebare nesfârșită.

După perioada vieții lui Iisus și a perioadei imediat următoare, așa cum încerc să explic în partea a II-a a acestei cărți, istoria creștinismului nu poate fi o narațiune unificată decât timp de aproximativ trei secole înainte de a începe să se divizeze în familii de limbi: vorbitori de limbă latină, vorbitori de limbă greacă și cei care vorbesc limbi orientale (principalul dintre ei fiind, desigur, Iisus Hristos însuși). Ca urmare, după cele trei sau patru secole care au urmat nașterii lui Iisus, povestea creștinismului relatată aici este împărțită în trei moduri. Una dintre diviziuni a apărut pentru că o parte a creștinismului, Biserica din cadrul Imperiului Roman, s-a trezit brusc că primește patronaj și un sprijin din ce în ce mai neîndoielnic din partea succesorilor împăraților care o persecutaseră anterior. Cei de la est de acest imperiu nu au primit acest sprijin. În cadrul Bisericii imperiale, a existat o diviziune suplimentară între cei care, atunci când căutau o limbă oficială în care să se exprime, alegeau de obicei greaca și cei care se îndreptau spre latină. Această diviziune tripartită a devenit instituționalizată după Conciliul de la Calcedon din 451, iar cele trei povești pot fi povestite ulterior cu puține suprapuneri până în jurul anului 1700.

În primul rând, creștinismul care, în primele secole, ar fi trebuit să devină dominant, cel din patria lui Iisus din Orientul Mijlociu. Creștinii din Orientul Mijlociu vorbeau o limbă asemănătoare cu aramaica vorbită de Isus însuși, limbă care s-a transformat în siriacă, și foarte devreme au început să își dezvolte o identitate care se deosebea de vorbitorii de limbă greacă care au dominat mai întâi majoritatea marilor centre creștine din Imperiul Roman de la vest. Mulți dintre acești creștini sirieni se aflau la marginea imperiului. Atunci când, la Calcedon, un împărat roman a încercat să impună o soluție la o problemă teologică dificilă - cum să vorbim despre natura divină și cea umană a lui Iisus Hristos - majoritatea sirienilor au respins soluția sa, deși erau în dezacord radical între ei cu privire la motivul pentru care o respingeau, adoptând puncte de vedere exact opuse, care sunt descrise cel mai precis, deși neelegant, ca fiind

"miafizite" și "dyophysite". Îi vom găsi pe creștinii sirieni Miafiziți și Diofiziți realizând fapte remarcabile de misiune în nord-estul Africii, India și Asia de Est, deși povestea lor a fost, de asemenea, profund și distructiv modificată de venirea unui nou monoteism din aceeași patrie semitică, Islamul. Tot în secolul al VIII-lea al erei creștine, marele oraș nou Bagdad ar fi fost o capitală mai probabilă pentru creștinismul mondial decât Roma. Accidentul extraordinar al irupției islamului este principalul motiv pentru care istoria creștină s-a întors într-o altă direcție.

Cea de-a doua poveste este cea a Bisericii occidentale, de limbă latină, care a ajuns să se raporteze la Episcopul Romei și în cadrul căreia acesta a devenit un lider incontestabil. În Occidentul latin, proeminența episcopului Romei, căruia i se spunea deja adesea *papa* ("Papa"), a devenit evidentă în secolul al IV-lea, pe măsură ce împărații au abandonat Roma, iar el a fost lăsat din ce în ce mai mult în voia sorții, într-o perioadă în care tot mai multă putere ajungea în mâinile oamenilor bisericii. După ce această poveste occidentală a ajuns în secolul al XIV-lea, când proiectul papal de monarhie a întâmpinat dificultăți, ne mutăm spre est pentru a ne întâlni cu cea de-a treia poveste, cea a Ortodoxiei. Ca și Roma, ortodocșii sunt moștenitorii Imperiului Roman, dar în timp ce creștinii latini din Occident au apărut din ruinele jumătății vestice a acelui imperiu, Biserica Răsăriteană de limbă greacă a fost modelată de dominația continuă a împăratului răsăritean. Tocmai când părea condamnată la decădere după căderea Bizanțului în fața otomanilor, o nouă varietate de Ortodoxie aflată mult mai la nord a început să-și dezvăluie potențialul de lider printre ortodocși: Am schițat dezvoltarea creștinismului rusesc. Povestea latină occidentală se reia cu Reforma și Contrareforma, care au sfâșiat Biserica occidentală în fragmente, dar care au lansat, de asemenea, creștinismul ca prima credință mondială. Începând cu anul 1700, cele trei povești converg din nou, deoarece lumea a fost unită de expansiunea imperiilor creștine occidentale. În ciuda varietății lor actuale, creștinătățile moderne sunt mai strâns legate între ele decât au fost de la primele generații de creștini din Orientul Mijlociu din primul secol.

Încerc să dau importanța cuvenită în aceste relatări poveștii încâlcite și adesea tragice a relațiilor dintre creștinism și monoteismul-mamă, iudaismul, precum și cu vărul său monoteist mai mic, islamul. În cea mai mare parte a existenței sale, creștinismul a fost cea mai intolerantă dintre credințele lumii, făcând tot posibilul să elimine toți concurenții, cu iudaismul o excepție calificată, pentru care (datorită unor gânduri ale lui Augustin din Hippona) a găsit spațiu pentru a-și servi propriile scopuri teologice și sociale. Chiar și acum, nici pe departe toate secțiunile lumii creștine nu au trecut prin mutația de a crede fără echivoc în tolerarea sau acceptarea oricărui parteneriat cu alte sisteme de credință. În special, subliniez consecințele uriașe atunci când monarhii din secolele al XV-lea și al XVI-lea din Peninsula Iberică (Spania și Portugalia) au reinventat societatea lor multiconfesională ca un monopol creștin și apoi au exportat această formă de creștinism unic în alte părți ale lumii. Dezvolt tema care a devenit (mai degrabă spre surprinderea mea) un fundament al narațiunii din cartea mea anterioară, *Reforma*: distrugerea iudaismului spaniol și a islamului după 1492 a avut un rol major în dezvoltarea unor noi forme de creștinism care au contestat o mare parte din pachetul de idei al Bisericii primare și, de asemenea, în încurajarea mentalității care a dus în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea la iluminism în cultura occidentală. Aici analizez rolul imperiilor creștine europene din secolele al XIX-lea și al XX-lea în crearea unei reacții de intoleranță fundamentalistă în cadrul altor religii din lumea modernă, în principal islamul, iudaismul și hinduismul.

În tradiția creștină este adânc înrădăcinat un vocabular de "pocăință" și "convertire", ambele cuvinte însemnând "întoarcere". Așadar, această carte descrie unele dintre modalitățile prin care indivizii au fost schimbați de creștinism, dar și modalitățile prin care aceștia ar putea schimba ceea ce a însemnat creștinismul. Îl vom întâlni pe Pavel din Tars, lovit brusc de ceea ce a auzit ca fiind un mesaj universal pentru toate ființele umane, care s-a certat apoi cu înverșunare cu alți discipoli ai lui Iisus care îl vedeau pe Domnul lor ca pe un Mesia trimis doar pentru evrei. Îl întâlnim pe Augustin din Hippona, strălucitul profesor a cărui viață s-a schimbat în urma lecturii lui Pavel și care, mai bine de o mie de ani mai târziu, a influențat profund un alt academician tulburat și strălucit numit Martin Luther. Există Constantin, soldatul care și-a croit drum spre controlul total al Imperiului Roman și care a devenit convins că Dumnezeul creștin îi fusese destinat să facă acest lucru - pentru Constantin, partea lui de înțelegere a fost să transforme creștinii dintr-un cult hărțuit și suprimat, acuzat că ruinează imperiul, în cea mai favorizată și privilegiată dintre toate religiile romane.

În orașul vechi al Ierusalimului se află o biserică medievală care se află pe locul bazilicii pe care împăratul Constantin și mama sa au construit-o pe locul probabil al morții, îngropării și învierii lui Hristos.[3] Între zidurile a ceea ce Bisericile occidentale numesc Biserica Sfântului Mormânt (ortodocșii îi dau un nume cu totul diferit, *Anastasis*, Învierea), rezultatele deciziei lui Constantin se joacă zilnic în comportamentul epocal al diferitelor fragmente ale Bisericii creștine imperiale ai căror adepți se închină în clădire. Am fost martor la începutul unei dimineți de decembrie la spectacolul instructiv a două liturghii antice rivale care se desfășurau simultan și zgomotos deasupra mormântului gol al Mântuitorului însuși, pe fețele opuse ale sanctuarului Sepulcrului din secolul al XIX-lea, urât și periculos de degradat. A fost o juxtapunere perfectă între creștinismul calcedonian și cel necalcedonian, în timp ce seninătatea unei slujbe latine cu orgă completă se lupta cu incantațiile pline de viață ale copților miafiziți (vezi planșa 21). M-am bucurat în mod deosebit de momentul în care purtătorul cădelniței copte a măturat cu brio în jurul sanctuarului până la granița liturghiei rivale și a trimis norul său de tămâie fluturând în Occidentul latin eretic. Extremitățile creștinismului rezultă din faptul că acesta a cuprins cele mai profunde și extreme pasiuni ale umanității. Povestea sa nu poate fi o simplă poveste abstractă de teologie sau de schimbare istorică.

Textul central al creștinismului este Biblia, o bibliotecă la fel de misterioasă și labirintică precum cea descrisă de Umberto Eco în *Numele trandafirului*. Ea are două părți, Tanakh (scrierile ebraice), pe care creștinii le-au păstrat ca "Vechiul Testament", și un nou set de cărți, "Noul Testament", care se concentrează pe viața, moartea, învierea și urmările imediate ale lui Iisus Hristos. Descrie întâlniri străvechi cu Dumnezeu care sunt departe de a fi simple. Dumnezeu știe cine este Dumnezeu, așa cum i-a remarcat odată lui Moise din focul unui tufiș aprins. Tradițiile iudaică și creștină vor să spună, în același timp, că Dumnezeu are o relație personală cu ființele umane individuale și că este, de asemenea, dincolo de orice numire, de orice caracterizare. Un astfel de paradox va duce la o dorință constantă de a descrie ceea ce este de nedescris, iar acest lucru este ceea ce încearcă să facă Biblia. Ea nu are toate răspunsurile și - lucru pe care mulți îl uită - doar o singură dată pretinde că are acest lucru, într-una dintre ultimele scrieri care s-au strecurat în canonul biblic, cunoscută ca fiind cea de-a doua epistolă a lui Pavel către Timotei.[4] Biblia vorbește cu multe voci, inclusiv cu strigăte de furie împotriva lui Dumnezeu. Ea povestește întâmplări despre care nu pretinde că s-au întâmplat vreodată, pentru a exprima adevăruri profunde, așa cum citim în cărțile lui Iona și Iov. De asemenea, este plină de critici la adresa tradiției Bisericii, în clasa de scrieri cunoscute sub numele de profeții, care își consumă o

mare parte din energie în denunțarea clerului și a învățăturii clericale din vremea lor. Acest lucru ar trebui să constituie un avertisment sănătos pentru toți cei care aspiră să le spună altor oameni ce să facă pe baza Bibliei.

Din textul biblic, o mare varietate de teme creștine și precreștine reapar periodic sub noi forme. În Etiopia, creștinismul miafizit a revenit la practicile iudaismului majoritar, împrumutând trăsături ale cultului și ale practicii de viață (cum ar fi circumcizia și abținerea de la consumul de carne de porc) care i-au șocat pe iezuiții din secolul al XVI-lea veniți din Europa Contrareformei. Una dintre mișcările cu cel mai mare succes numeric al creștinismului modern, penticostalismul, și-a axat atracția pe o anumită formă de comunicare cu divinitatea, vorbirea în limbi, de care Pavel din Tars și Pavel din Tars au avut mare neîncredere și care (în ciuda afirmațiilor de înțeles ale penticostalilor care susțin contrariul) are foarte puține precedente în practica creștină între secolele I și XIX d.Hr.

O recurență mult mai frecventă a fost acea temă de bază a fondatorului până acum niciodată împlinită, iminența ultimelor zile - din anumite motive, o temă deosebit de comună în creștinismul occidental mai degrabă decât în cel oriental. În Occidentul medieval, era de obicei proprietatea celor neputincioși, dar a devenit mainstream în Reforma din Europa secolului al XVI-lea, jucând un rol major în lansarea războiului și a revoluției. După adăugarea în secolul al XIX-lea a unor subteme particulare, premilenialismul și "răpirea" celor salvați, a ajuns să joace un rol egal în protestantismul evanghelic conservator american și s-a răspândit în Asia, America de Sud și Africa, acolo unde penticostalismul occidental a prins rădăcini și a devenit o religie autohtonă. Nu este surprinzător faptul că atât de mulți au căutat Zilele din urmă. Scrierea și povestirea istoriei este bântuită de două nevroze umane: oroarea față de lipsa disperată de formă și de aparenta lipsă de tipar a evenimentelor și regretul pentru o epocă de aur pierdută, un moment de fericire când totul era bine. Puneți-le laolaltă și veți avea un impuls de a crea modele elaborate pentru a da sens lucrurilor și pentru a crea o situație în care epoca de aur abia așteaptă să revină la viață. Acesta este impulsul care îi face pe cavalerii regelui Arthur să doarmă sub anumiți munți, gata să aducă izbăvirea, sau care creează fascinația pentru cavalerii templieri și conspirația ocultă care a propulsat *Codul lui Da Vinci pe* listele de best-selleruri.

În repetate rânduri, Biblia a ajuns să însemne mântuirea unui anumit popor sau grup cultural prin salvarea nu doar a sufletelor lor, ci și a limbii lor și, prin urmare, a identității lor înseși. Așa a fost, de exemplu, pentru populația din Țara Galilor, prin Biblia publicată pentru prima dată în galeză literară bună de către episcopul protestant William Morgan în 1588. Biblia lui Morgan a păstrat caracterul special al culturii galeze în fața resurselor superioare și a încrederii în sine coloniale a englezilor și, de asemenea, a asigurat, împotriva tuturor probabilităților de la începutul Reformei, că expresia religioasă a galezilor a devenit covârșitor de protestantă.[5] La fel a fost și în cazul coreenilor la sfârșitul secolului al XIX-lea, când traducerea Bibliei coreene le-a reînviat alfabetul și a devenit un simbol al mândriei lor naționale, susținându-i în timpul represiunii japoneze și deschizând calea pentru succesul extraordinar al creștinismului în Coreea în ultima jumătate de secol. Iar unul dintre motivele supraviețuirii încăpățânate și acum uriașei renașteri a creștinismului ortodox a fost o poveste (în mare parte necunoscută în Occidentul creștin) a traducerii biblice, întreprinsă de Biserica Ortodoxă Rusă pentru o varietate uimitoare de grupuri lingvistice din Europa de Est și din zona fostei Uniuni Sovietice.

Astfel, Biblia întruchipează nu o tradiție, ci mai multe tradiții. Cei care se autointitulează "tradiționaliști" uită adesea că natura tradiției nu este cea a unei structuri mecanice sau arhitecturale fabricate de om, cu un contur și o formă constante, ci mai degrabă cea a unei plante, care pulsează de viață și își schimbă continuu forma, păstrând în același timp aceeași identitate finală. Autoritatea Bibliei pentru creștini constă în faptul că aceștia au o relație specială cu ea, care nu poate fi niciodată alterată, precum relația dintre părinte și copil. Acest lucru nu neagă relațiile cu alte cărți, care pot fi atât de profunde și de lungă durată, și nu face neapărat ca relația de părinte să fie ușoară sau plăcută. Pur și simplu este de un tip diferit și nu poate fi niciodată abrogată. Odată ce vedem acest lucru, o mare parte din nevrozele moderne cu privire la autoritatea Bibliei pot fi lăsate deoparte. Poate că Biblia poate fi luată mai degrabă în serios decât literal.

Cărțile sunt depozitele ideilor umane. Trei mari religii care provin din Orientul Mijlociu își centrează practica pe o carte sacră și sunt, de fapt, cunoscute frecvent sub numele de religii ale cărții: iudaismul, creștinismul și islamul. Această carte despre oamenii unei cărți vorbește, așadar, în mod necesar, despre idei. Mulți cititori ar putea dori să o vadă ca pe o narațiune: studenții și cercetătorii o pot considera utilă pentru a testa modul în care istoria socială și politică generează și sunt transformate de teologie. Ideile, odată născute, dezvoltă adesea vieți proprii în cadrul istoriei umane și trebuie să fie înțelese în termenii lor proprii, așa cum interacționează cu societățile și structurile. În primele cinci secole ale sale, creștinismul a fost în multe privințe un dialog între iudaism și filosofia greco-romană, încercând să rezolve probleme precum modul în care o ființă umană ar putea fi și Dumnezeu sau cum ar putea fi descrise în mod rațional trei manifestări ale Dumnezeului creștin unic, care au ajuns să fie cunoscute sub denumirea colectivă de Trinitate. După multe dezbateri rău temperate pe marginea acestor chestiuni, rezultatul Conciliului de la Calcedon din 451 a fost dictat de circumstanțe politice și nu a antrenat întreaga lume creștină cu el. Schismele care au urmat au fost permanentizate de amărăciunea politică stârnită de Cruciadele occidentale din Evul Mediu Superior, de transmutarea lor în atacuri asupra creștinilor din Est și de eșecul lor final de a recuceri Țara Sfântă sau de a apăra creștinismul oriental împotriva islamului. Toate aceste evenimente umane cataclismice au pornit de la o idee construită de un consiliu de episcopi.

Biblia Bisericii a fost ea însăși un text contestat cel puțin până la sfârșitul celui de-al doilea secol al erei creștine. Dar chiar și atunci când creștinii au ajuns la un consens cu privire la textele care ar trebui incluse în Biblie și cele care nu ar trebui incluse, ei s-au confruntat cu o problemă comună tuturor popoarelor Cărții. Iudaismul, creștinismul și islamul au descoperit cu toții că textul dintre coperte nu poate oferi toate răspunsurile. De aici a apărut o gamă vastă de declarații, interpretări și soluții pragmatice la noile probleme, care au format corpuri de tradiție în diferite părți ale creștinismului. Încă din secolul al IV-lea e.n., o autoritate creștină respectată în estul Mediteranei, Vasile din Cezareea, spunea că unele tradiții sunt la fel de importante și de autoritare ca și Biblia însăși. Aceasta a fost una dintre marile probleme ale Reformei europene, dacă oricare dintre aceste tradiții dincolo de Scriptură ar trebui să fie considerate ca făcând parte din trusa esențială a fi creștin. Romano-catolicii au spus că da - Biserica oficială era gardianul tradiției și trebuia să se supună în toate privințele. Protestanții au spus că nu - cea mai mare parte a tradiției făcea parte din trucul de încredere jucat de Biserică asupra creștinilor obișnuiți, deturnându-i de la simplitatea glorioasă a mesajului biblic. Protestanții nu au fost consecvenți în această privință, pentru că altfel nu ar fi putut justifica aspecte ale propriului lor creștinism care

nu se regăsesc în Scriptură, cum ar fi botezul universal al pruncilor. Radicalii care credeau doar în Scriptură i-au criticat ca fiind ipocriți, cu oarecare dreptate.

Toate credințele lumii care au cunoscut un succes pe termen lung au dat dovadă de o capacitate remarcabilă de a suferi mutații, iar creștinismul nu face excepție, motiv pentru care unul dintre mesajele de bază ale acestei istorii este varietatea sa. Multor creștini nu le place să li se amintească de capacitatea creștinismului de a evolua, în special celor care se află la conducerea diferitelor instituții religioase care se numesc Biserici, dar aceasta este realitatea și așa a fost de la început. Aceasta a fost o ramură marginală a iudaismului al cărei fondator nu a lăsat nicio operă scrisă cunoscută. Iisus pare să fi susținut că trâmbița va suna pentru sfârșitul timpului foarte curând și, într-o ruptură majoră cu cultura din jurul său, le-a spus adepților săi să-i lase pe cei morți să-și îngroape morții (vezi p. 90). Poate că nu a scris nimic pentru că nu a considerat că merită, în timpul scurt care i-a mai rămas omenirii. În mod remarcabil de rapid, adepții săi au părut să pună la îndoială ideea că istoria era pe cale să se încheie: au colectat și au păstrat povești despre fondator într-o formă nou inventată de text scris, codexul (formatul modern al cărții). Ei au supraviețuit unei crize majore de încredere la sfârșitul primului secol, când Zilele de pe urmă nu au sosit - poate unul dintre cele mai mari puncte de cotitură din istoria creștină, deși știm foarte puțin despre el. Creștinismul a ieșit din ea o instituție foarte diferită de mișcarea creată de fondatorul său sau chiar de primul său mare apostol, Pavel.

Întrucât, încă de la început, schimbările radicale și transmutațiile au făcut parte din poveste, mileniile care au urmat oferă o mulțime de exemple suplimentare. După trei secole de tensiuni și confruntări cu puterea imperială romană, secta contraculturală a suferit o mutație și s-a transformat în agentul guvernării așezate și a conservat civilizația greco-romană în Occident atunci când această guvernare s-a prăbușit. În America secolului al XIX-lea, creștinii marginali au creat o religie de frontieră cu o nouă carte sacră proprie, care a stat la baza Bisericii lui Iisus Hristos a Sfinților din Ultimele Zile (mormonii). Creșterea uimitoare a mormonilor face parte din povestea modernă a creștinismului la fel de mult ca și cea a ortodoxiei, a romano-catolicismului sau a protestantismului, oricât de feroce ar fi concepția convențională a creștinismului care le refuză mormonilor numele de creștin. La fel și extinderile ulterioare ale identității de bază a creștinismului, cum ar fi kimbangiștii din Africa Centrală sau Biserica Unificării fondată de reverendul coreean Sun Myung Moon. Astfel de transformări au fost întotdeauna imprevizibile. În Coreea, o Biserică Prezbiteriană (protestantă reformată) de un succes extraordinar dă acum lecții protestanților reformați din Europa despre cum să fie fideli reformatorului european din secolul al XVI-lea, John Calvin, în timp ce aceeași Biserică coreeană își exprimă credința în imnuri împrumutate de la protestantismul radical anti-calvinist al metodismului. Mai mult decât atât, mulți creștini coreeni reușesc să fie intens patrioți, în timp ce se închină în biserici care sunt reproduceri atente ale arhitecturii bisericilor protestante din Midwestul Statelor Unite (vezi planșa 68).

Pasiunile care au stat la baza construirii unei credințe mondiale sunt, dacă nu altceva, catalizatorul unei creativități umane extraordinare în literatură, muzică, arhitectură și artă. A căuta o înțelegere a creștinismului înseamnă a-l vedea pe Iisus Hristos în mozaicurile și icoanele din Bizanț sau în trăsăturile aspru luminate ale bărbatului de pe drumul spre Emaus, așa cum l-a pictat Caravaggio (vezi planșa 18). Privind tavanul puternic aurit din Santa Maria Maggiore din Roma, ar trebui să ne dăm seama că tot aurul său a fost topit din templele de peste Oceanul Atlantic, trimis ca tribut adus de regele Spaniei Dumnezeului creștin și Bisericii Catolice, furtul

fiind însoțit sau justificat de frecventa folosire abuzivă a numelui lui Hristos. Sunetul pasiunii creștine se aude în imnurile lui John și Charles Wesley, aducând mândrie, încredere în sine și scop divin în viețile unor oameni săraci și umili care se străduiau să dea sens unei noi societăți industriale în Marea Britanie georgiană. El modelează abstracțiunile sublime ale muzicii de orgă a lui Johann Sebastian Bach. În timpul tiraniei monotone și mincinoase a Republicii Democratice Germane, un recital de orgă de Bach putea umple o biserică cu oameni care căutau ceva care să le vorbească despre obiectivitate, integritate și autenticitate senină. Toate manifestările conștiinței creștine trebuie luate în serios: de la dorința de a înțelege scopul ultim al lui Dumnezeu, care a produs viziuni terifiante ale zilelor de pe urmă, până la instinctul de sociabilitate confortabilă, care a dus la cricket pe peluza vicariatului anglican (vezi planșele 12 și 52).

Aceasta este, în mod categoric, o viziune personală despre istoria creștină, așa că nu-mi cer scuze pentru că mi-am exprimat propria poziție în această poveste: cititorul unei cărți care pontifichează asupra religiei are dreptul să știe. Provin dintr-un mediu în care Biserica a fost o afacere de familie pe trei generații și dintr-o copilărie petrecută în rectoratul unei parohii anglicane de la țară, o lume nu foarte diferită de cea a pastorului Samuel Crossman, de care am cele mai frumoase amintiri. Am fost crescut în prezența Bibliei și îmi amintesc cu afecțiune cum a fost să am o poziție dogmatică în ceea ce privește afirmațiile credinței creștine. Acum m-aș descrie ca fiind un prieten sincer al creștinismului. Apreciez în continuare seriozitatea pe care o mentalitate religioasă o aduce misterului și mizeriei existenței umane și apreciez solemnitatea liturghiei religioase ca modalitate de confruntare cu aceste probleme. Trăiesc cu nedumerirea de a mă întreba cum ceva atât de aparent nebunesc poate fi atât de captivant pentru milioane de alți membri ai speciei mele. În parte pentru a răspunde la această întrebare pentru mine însumi, caut istoria acestei credințe mondiale, alături de cele ale nenumăratelor alte expresii ale credinței și practicii religioase ale omenirii. Poate că unii familiarizați cu jargonul teologic vor considera cu milă că aceasta este o formă apofatică a credinței creștine.

Nu mă pronunț cu privire la faptul că creștinismul, sau orice altă credință religioasă, este "adevărată". Aceasta este o rânduială necesară de negare de sine. Este *Hamlet* al lui Shakespeare "adevărat"? Nu s-a întâmplat niciodată, dar mie mi se pare mult mai "adevărat", plin de sens și semnificație pentru ființele umane, decât realitatea micului dejun pe care l-am mâncat în această dimineață, care a fost cu siguranță "adevărat" într-un sens banal. Pretenția creștinismului la adevăr este absolut centrală în mare parte din ultimii două mii de ani, iar o mare parte din această istorie este dedicată urmăririi varietăților acestei pretenții și a competiției dintre ele. Dar istoricii nu posedă prerogativa de a se pronunța asupra adevărului existenței lui Dumnezeu în sine, așa cum nu o fac (de exemplu) nici biologii. Există însă un aspect important al creștinismului asupra căruia istoricii au menirea de a se pronunța: *povestea* creștinismului este incontestabil adevărată, în sensul că face parte din istoria umanității. Adevărul istoric poate fi la fel de captivant și satisfăcător ca orice stil de construcție ficțională, deoarece reprezintă resturile unei multitudini de povești individuale ale unor ființe umane ca noi. Cele mai multe dintre ele sunt dincolo de orice amintire sau pot fi doar întrezărită în mod tentant, cu ajutorul tehnicilor pe care istoricii le-au construit în ultimele trei secole. S-a calculat, de exemplu, că pe o jumătate de acru din curtea unei biserici dintr-un sat englezesc, Widford din Hertfordshire, se află peste cinci mii de cadavre, depuse de-a lungul a cel puțin nouă secole. Niciodată nu am putea ști măcar numele a mai mult de câteva sute dintre ei, cu atât mai puțin multe alte lucruri despre ei, și există o emoție specială în a aduna fragmentele de vieți trecute acolo unde putem.[6]

Sper că această carte îi va ajuta pe cititori să ia distanță față de creștinism, fie că îl iubesc, fie că îl urăsc, fie că sunt pur și simplu curioși în legătură cu el, și să îl vadă în rotund. Cartea nu este, în mod evident, o lucrare de cercetare a surselor primare; mai degrabă, încearcă să sintetizeze stadiul actual al cercetării istorice din întreaga lume. De asemenea, încearcă să fie o reflecție asupra acesteia, un mod de interpretare a acestei cercetări pentru un public mai larg, care este adesea nedumerit de ceea ce se întâmplă cu creștinismul și care înțelege greșit modul în care au evoluat structurile și credințele actuale. Nu poate fi mai mult decât o serie de sugestii pentru a da formă trecutului, dar sugestiile nu sunt întâmplătoare. În unele puncte din ea, am dezvoltat mai departe textul cărții mele anterioare, *Reforma, care a* fost o încercare de a spune o parte din această poveste mai largă, dar care m-a condus la această încercare de a da forme unei imagini mai mari. Scopul meu este de a spune cât mai clar posibil o poveste extrem de complicată și variată, în moduri pe care alții le vor aprecia și le vor găsi plauzibile. În plus, nu mi-e rușine să afirm că, deși istoricii moderni nu au capacitatea specială de a fi arbitri ai adevărului sau nu al religiei, ei au totuși o sarcină morală. Ei ar trebui să încerce să promoveze bunul-simț și să pună frâu retoricii care generează fanatismul. Nu există o bază mai sigură pentru fanatism decât o istorie proastă, care este invariabil o istorie simplificată în mod excesiv.

În cariera mea am avut mari privilegii, care acum își cer prețul. M-am bucurat de oportunitatea prețioasă de a cerceta, preda și discuta în mediul înțelegător și senin al universităților de clasă mondială, Cambridge și Oxford. Mulți ar putea considera astfel de medii ca fiind o retragere din realitatea unui turn de fildeș, și vor avea o oarecare justificare pentru opinia lor dacă cei din cadrul universității nu extind discuția dincolo de zidurile acesteia. Este ceea ce încerc să fac aici. În egală măsură, mă simt extrem de privilegiat că am fost format ca istoric profesionist, deoarece formarea mea este o chemare la disciplinarea sentimentelor mele puternice, atât de afecțiune, cât și de furie față de propria moștenire. Această pregătire mă poate ajuta să spun o poveste pe care cititorii o pot considera corectă și înțelegătoare, chiar dacă au puncte de vedere personale foarte diferite cu privire la ceea ce înseamnă creștinismul și la ceea ce valorează acesta. Scopul meu a fost de a căuta ceea ce văd ca fiind bun în diferitele forme ale credinței creștine, arătând în același timp în mod clar ceea ce cred că este prostesc și periculos în ele. Credința religioasă poate fi foarte aproape de nebunie. Ea a adus ființele umane la acte de nebunie criminală, precum și la cele mai înalte realizări de bunătate, creativitate și generozitate. Eu spun povestea ambelor extreme. Dacă acest proiect riscant de ambițios poate contribui măcar la înlăturarea miturilor și a reprezentărilor eronate care alimentează nebunia, atunci voi considera că sarcina mea a fost mai mult decât utilă.

CONVENȚII

Cele mai multe citate din surse primare în limba engleză sunt în ortografie modernă, dar acolo unde am citat traduceri făcute de alte persoane din alte limbi, nu am modificat limbajul cu diferențiere de gen, obișnuit în limba engleză până în anii 1980. Sunt mai devotat literelor majuscule decât se obișnuiește astăzi; în convenția engleză, ele sunt simboluri a ceea ce este special sau diferit și, în contextul acestei cărți, a ceea ce leagă lumea profană de cea sacră. Sfânta Liturghie și Rood au nevoie de majuscule; atât adepții lor, cât și cei care le-au urât ar fi de acord cu asta. La fel și Biblia, Euharistia, Mântuitorul, Sfânta Fecioară și Persoanele Sfintei Treimi. Corpul credincioșilor dintr-un anumit oraș din Biserica primară, sau dintr-o anumită regiune, sau organizația mondială numită Biserică, toate merită o capitală, deși o clădire numită biserică nu o merită. Episcopul de Exeter are nevoie de o capitală, la fel ca și contele de Salisbury, dar episcopii și conții în ansamblu nu au nevoie de ea. Deciziile mele în această privință au fost arbitrare, dar sper că sunt cel puțin coerente din punct de vedere intern.

Practica mea generală în cazul toponimelor a fost de a oferi cea mai utilă utilizare, fie că este veche sau modernă, uneori cu utilizarea alternativă modernă sau veche între paranteze și cu alternativele oferite în index. De asemenea, sunt folosite versiunile englezești comune ale toponimelor de peste mări (cum ar fi Brunswick, Hesse, Milano sau München). Cititorii vor ști că insulele care cuprind Anglia, Irlanda, Scoția și Țara Galilor sunt cunoscute sub numele de Insulele Britanice. Această denumire nu mai este pe placul tuturor locuitorilor lor, în special al celor din Republica Irlanda (o chestiune la care acest descendent al protestanților scoțieni este sensibil), iar o descriere mai neutră, dar și mai exactă, este "Insulele Atlantice", care este folosită în diferite locuri de-a lungul acestei cărți. Sunt conștient de faptul că vorbitorii de limbă portugheză folosesc de mult timp această expresie pentru a descrie insule complet diferite și, într-adevăr, că spaniolii o folosesc pentru o a treia colecție; sper că pot să le cer indulgență comună pentru alegerea mea arbitrară. În mod firesc, entitatea politică numită Marea Britanie, care a existat între 1707 și 1922, și mai târziu într-o formă modificată, va fi menționată ca atare acolo unde este cazul, iar eu folosesc "Insulele Britanice" și în legătură cu această perioadă relativ scurtă.

Numele personale ale persoanelor sunt în general date în limba de naștere pe care acestea ar fi vorbit-o, cu excepția anumitor personalități importante, cum ar fi conducătorii sau clerul (cum ar fi împărații Iustinian și Carol al V-lea, regii din Commonwealth-ul polono-lituanian sau Ioan Calvin), cărora diverse grupuri de supuși sau colegi li se adresau în mai multe limbi. Mulți cititori vor fi conștienți de convenția olandeză de a scrie nume precum "Pieterszoon" ca "Pietersz"; sper că mă vor ierta dacă le extind, pentru a evita confuzia pentru alții. În mod similar, în ceea ce privește numele ungurești, nu folosesc convenția maghiară de a pune prenumele după numele de familie, așa că voi vorbi de Miklos Horthy, nu de Horthy Miklos. În rest, este respectată utilizarea altor culturi în ordinea cuvintelor pentru numele de persoane, astfel că Mao Zedong apare astfel.

În note și bibliografie, încerc, în general, să citez traducerea în limba engleză a oricărei lucrări scrise inițial într-o altă limbă, atunci când acest lucru este posibil. Evit să aglomerez prea mult textul principal cu datele de naștere și deces ale persoanelor menționate, cu excepția cazurilor în care mi se pare util; în caz contrar, cititorul le va găsi în index. În ceea ce privește datarea, folosesc utilizarea "Epocii comune", deoarece aceasta evită judecățile de valoare cu privire la

statutul creștinismului în raport cu alte sisteme de credință. Datele, dacă nu se specifică altfel, sunt "Epoca Comună" (EC), sistemul pe care creștinii l-au numit în mod obișnuit "Anno Domini" sau AD. Datele dinainte de 1 d.Hr. sunt indicate ca fiind BCE ("înainte de Era Comună"), care este echivalent cu BC. Am încercat să evit denumirile care sunt ofensatoare pentru cei cărora le-au fost aplicate, ceea ce înseamnă că cititorii pot întâlni utilizări nefamiliare, astfel că vorbesc de "miafiziți" și "diofiziți" mai degrabă decât de "monofiziți" sau "nestorieni", sau de "Biserica Catolică Apostolică" mai degrabă decât de "irvingiști". Unii ar putea ironiza acest lucru ca fiind "corectitudine politică". Când eram tânăr, părinții mei insistau asupra importanței de a fi curtenitor și respectuos față de opiniile altora și mă întristează faptul că aceste virtuți nedramatice au fost acum reetichetate într-un spirit neprietenos. Sper că cititorii necreștini mă vor ierta dacă, de dragul simplității, numesc adesea Vechiul Testament Tanakh-ul iudaismului, în paralel cu Noul Testament creștin. Referințele biblice sunt date în forma capitolelor și versetelor pe care creștinii o evoluaseră până în secolul al XVI-lea, astfel că al treilea capitol al Evangheliei lui Ioan, la versetul al paisprezecelea, devine Ioan 3.14, iar prima dintre cele două scrisori scrise de Pavel către Corinteni, al doilea capitol la versetul al zecelea, devine I Corinteni 2.10. Citatele biblice sunt preluate din versiunea standard revizuită a Bibliei, dacă nu se specifică altfel.

PARTEA I

Un mileniu de începuturi (1000 î.Hr.-100 d.Hr.)

1

Grecia și Roma (*c.* 1000 î.Hr.-100 d.Hr.)

ÎNCEPUTURI GRECEȘTI

De ce să înceapă în Grecia și nu într-un grajd din Betleemul Iudeii? Pentru că la început era Cuvântul. Narațiunea evanghelică a Evanghelistului Ioan despre Iisus Hristos nu are un grajd de Crăciun; ea se deschide cu o cântare sau un imn în care "Cuvântul" este un cuvânt grecesc, *logos*. Cuvântul, spune Ioan, era Dumnezeu, s-a făcut trup omenesc și a locuit printre noi, plin de har și de adevăr.[1]

Acest *logos* înseamnă mult mai mult decât un simplu "cuvânt": *logos* este povestea însăși. *Logosul* rezonează cu semnificații care dau glas neliniștii și tensiunii întruchipate în mesajul creștin. Nu înseamnă atât o singură particulă de vorbire, ci întregul act de vorbire, sau gândul care stă la baza vorbirii, iar de aici semnificațiile sale se revarsă în conversație, narațiune, meditație, sens, rațiune, raport, zvon, chiar și prefăcătorie. Ioan continuă să numească acest *logos* ca fiind un om care îl face cunoscut pe Tatăl său Dumnezeu: numele său este Isus Hristos. Așadar, aici citim un al doilea cuvânt grecesc: Hristos. La numele evreiesc foarte obișnuit al acestui om, Joshua/Yeshua (care a ajuns, de asemenea, într-o formă grecească, "Isus"), adepții săi au adăugat "*Christos*" ca al doilea nume, după ce a fost executat pe o cruce.[2] Este remarcabil faptul că ei au considerat necesar să facă această traducere grecească a unui cuvânt ebraic, "Mesia" sau "Unsul", atunci când au căutat să descrie caracterul special, predestinat al lui Iosua al lor. În viață, fiul tâmplarului care a murit pe cruce ar fi cunoscut cu siguranță bine vorbitorii de limbă greacă, dar aceștia erau oamenii din orașul de la capătul drumului față de orașul său natal evreiesc, Nazaret: alți oameni, nu poporul său. Numele "Hristos" subliniază importanța culturii grecești încă din primele zile ale creștinismului, în timp ce creștinii se străduiau să afle care era mesajul lor și cum ar trebui proclamat acest mesaj. Așadar, cuvintele "*logos*" și "*Christos"* ne spun ce încrengătură de idei și amintiri grecești și iudaice stă la baza construcției creștinismului.

Cum au ajuns grecii să se implice atât de mult în povestea unui om care a fost numit după eroul popular evreiesc Iosua și pe care mulți îl vedeau ca îndeplinind o tradiție evreiască a "Unsului", salvatorul poporului evreu? Trebuie să-i urmărim pe greci până la poveștile pe care le spuneau despre ei înșiși, în ținuturile în care își făcuseră un cămin cu aproximativ două milenii înainte de nașterea lui Iosua Unsul: peninsule muntoase, golfuri și insule care formează statul modern Grecia, împreună cu coasta care astăzi reprezintă marginea vestică a Republicii Turce. În jurul anului 1400 î.e.n., o grupare din poporul grec era suficient de organizată și de bogată pentru a crea o serie de așezări cu palate monumentale, fortificații și morminte. Principalul dintre acestea a fost orașul-colină Micene, situat în apropierea insulei din sudul Greciei, cunoscută sub numele de Peloponez, centrul unui imperiu care, timp de câteva secole, a fost capabil să exercite puterea până la marea insulă Creta. În jurul anului 1200 î.Hr. a avut loc o catastrofă bruscă, a cărei natură este încă misterioasă, care a fost însoțită de distrugeri și de o prăbușire a culturii care a afectat multe alte societăți din estul Mediteranei; au urmat trei secole care au fost denumite "Epoca Întunecată". Micene a fost copleșită și lăsată în ruine, fără să mai fie niciodată o putere majoră. Dar numele său nu a fost uitat. Micene a fost celebrată de un poet grec care știa foarte puțin despre ea, dar care a reușit să facă din amintirea ei o experiență culturală primară, mai întâi a grecilor, apoi a tuturor popoarelor din Mediterana și apoi a lumii care a preluat cultura Occidentului.[3]

A vorbi despre acest "poet" nu este decât o convenție. Există două poeme epice, *Iliada* și *Odiseea*, atribuite în mod tradițional unui singur autor numit "Homer". Este cert că Homer a trăit

mult după căderea Micenei, în jurul anului 1200 î.Hr. - cu siguranță nu mai puțin de patru sute de ani mai târziu. Cu toate acestea, acest scriitor sau scriitori sau această trupă de cântăreți profesioniști care au creat cele două epopei care au supraviețuit s-au bazat pe secole de cântece și povești despre acea lume pierdută. Ele se referă la o campanie militară, care reflectă probabil un conflict real din trecutul îndepărtat, în care grecii au asediat și distrus orașul Troia, care nu era grec, din Asia Mică (Turcia de astăzi). Urmează aventurile unui erou grec, Odiseu, într-o călătorie de zece ani, prelungită în mod chinuitor, spre casă. Cele două epopei, care au prins contur la recitare undeva în secolul al VIII-lea sau al VII-lea î.Hr., au devenit esențiale pentru sentimentul grecului de a fi grec - ceea ce este ciudat, deoarece dușmanii troieni nu sunt descriși ca fiind diferiți în cultura lor de grecii care îi asediau. În Asia Mică, grecii au trăit în apropierea mai multor popoare precum troienii și, deși în termeni formali îi considerau cu noblețe pe toți cei care nu erau greci drept *barbaroi*, vorbitori ai unor limbi care sunau la fel de lipsite de sens ca și bâlbâiala "ba-ba" a unui copil, ei erau de fapt foarte interesați de alte culturi sofisticate, în special de două mari puteri care îi afectau: Imperiul persan (iranian), care a ajuns să le domine flancul estic și să stăpânească multe dintre orașele lor, și la sud, peste Mediterană, Imperiul egiptean, a cărui civilizație străveche i-a stimulat să o imite cu gelozie și i-a făcut să fie dornici să anexeze și să exploateze rezervele sale de cunoaștere plăcut de misterioase.

I. Grecia şi Asia Mică

În ciuda sentimentului lor puternic de identitate comună, rezumat în cuvântul *Hellas* ("Grecia"), grecii nu au reușit niciodată (și, în mare parte, nu au căutat să creeze) o structură politică unică și independentă la scara gigantică a Persiei sau a Egiptului. Se pare că au avut o preferință reală pentru a trăi în mici orașe-state și, prin urmare, pentru a se identifica cu acestea, ceea ce era perfect logic în inima lor fragmentată și muntoasă, dar pe care au replicat-o și în zonele de câmpie din coloniile din jurul Mediteranei. Grecii se recunoșteau unii pe alții ca fiind greci prin limba lor, care le permitea cunoașterea comună a epopeilor lui Homer, împreună cu locurile religioase, templele și ceremoniile care erau considerate proprietate comună. Printre ceremonii se numărau în primul rând jocurile competitive organizate în onoarea zeului lor principal, Zeus, și a tovarășilor săi la Olympia, sub muntele tatălui lui Zeus, Kronos; în alte părți existau jocuri mai

puțin importante care, de asemenea, întruchipau spiritul intens de competiție din societatea greacă. Mai la nord se afla Delphi, sanctuarul și oracolul zeului Apollo, a cărui profetă, ametită și delirând din cauza gazelor vulcanice care se ridicau dintr-o fisură de stâncă, scanda ghicitori pe care orice grec le putea transforma în îndrumări privind preocupări private sau publice.

Așadar, la fel ca și evreii, grecii au făcut din religia lor un element central al identității lor și au fost, de asemenea, poporul unei cărți - mai exact, a două cărți - proprietatea lor culturală comună. Ca și evreii, au împrumutat o metodă specială de a-și scrie literatura de la fenicieni, un popor de navigatori cu care au avut numeroase contacte comerciale: o scriere alfabetică. În întreaga lume, cele mai vechi și unele dintre cele mai longevive sisteme de scriere au fost pictograme: astfel, un copac putea fi reprezentat prin imaginea unui copac. În schimb, scrierile alfabetice renunță la pictograme și reprezintă anumite sunete ale vorbirii cu un singur simbol constant, iar simbolurile sonore pot fi combinate pentru a forma anumite cuvinte - astfel, în loc de sute de simboluri de imagine, poate exista un set mic și ușor de învățat de simboluri: în general, douăzeci și două de simboluri de bază atât în greacă, cât și în ebraică, douăzeci și șase în engleza modernă. În alfabetul grecesc au fost scrise primele texte creștine cunoscute, iar majoritatea covârșitoare a creștinilor, până la misiunile lumii romano-catolice din secolul al XVI-lea, au cunoscut scrierile lor sacre într-o formă alfabetică. Într-adevăr, ultima carte a Noului Testament, Apocalipsa, folosește în mod repetat o metaforă extrasă din alfabet pentru a-l descrie pe Isus: El este Alfa și Omega, prima și ultima literă a alfabetului grecesc, începutul și sfârșitul.[4]

Dar aici se termină asemănările culturale dintre evrei și greci: perspectivele lor religioase erau semnificativ diferite. La fel ca majoritatea societăților antice, grecii au moștenit o colecție de povești despre o varietate de zei, pe care le-au sudat într-o descriere dezordonată a unei familii divine, condusă de Zeus; legendele homerice s-au inspirat din acest corp de mituri. Zeii sunt prezenți în mod constant în *Iliada* și *Odiseea*, o forță intruzivă și adesea perturbatoare în viețile oamenilor: adesea nestatornici, meschini, partizani, pasionali, competitivi - cu alte cuvinte, mai degrabă ca grecii înșiși. Nu întâmplător arta greacă i-a portretizat pe zei și pe oameni în moduri similare, pe măsură ce a trecut dincolo de imitarea sculpturii monumentale egiptene a formei umane. Fără a cunoaște ceva din iconografia complexă a acestei arte, ar fi greu să distingi frumusețea pretinsului dictator fandosit Alcibiade de frumusețea zeului Apollo sau să deosebești noblețea politicianului atenian Pericle de cea a unui zeu cu barbă. Reprezentarea ființelor umane tindea să se îndepărteze de personalitate și să se apropie de abstract, ceea ce sugera că ființele umane puteau într-adevăr să întruchipeze calități abstracte precum noblețea, la fel de mult ca și zeii. În plus, arta greacă prezintă o fascinație pentru forma umană; aceasta este subiectul covârșitor al sculpturii grecești, forma în care sunt reprezentați atât zeii, cât și oamenii, excluzând orice altă posibilitate de reprezentare.[5] Fascinația s-a extins până la un cult al corpului viu și frumos, cel puțin în forma masculină, care, la rândul său, a dus la o insistență asupra atleților care se prezentau nud în jocurile competitive grecești; această particularitate a nedumerit și a oripilat majoritatea celorlalte culturi și i-a stânjenit mai degrabă pe romani, care au încercat mai târziu să se facă pe cât posibil moștenitorii culturii grecești.

Zeii greci sunt mai degrabă umani; deci, oare oamenii pot fi mai degrabă ca zeii și să încerce să fie cât mai asemănători cu ei? Remarcabila încredere în sine a culturii grecești, creativitatea, ingeniozitatea, originalitatea și realizările care au fost preluate de cultura creștină, au mult de-a face cu această atitudine față de zei încorporată în epopeile homerice. Este foarte diferită de modul în care evreii au ajuns să vorbească despre măreția îndepărtată a Dumnezeului lor unic,

creatorul atotputernic, care (îndelung și necruțător) i-a amintit cu furie suferindului Iov cât de puțin înțelegea scopurile divine o ființă creată singuratică ca el; care a respins întrebarea lui Moise "Care este numele tău?" cu un mârâit cosmic terifiant din tufișul în flăcări din deșert: "Voi fi cine voi fi".[6] Numele Dumnezeului lui Israel este Fără Nume.

Grecii nu puteau fi acuzați că au marginalizat religia, deoarece orașele grecești nu erau dominate vizual de palate, așa cum se întâmpla în cultura miceniană, ci se concentrau în jurul templelor. Astfel de temple ne vor fi cunoscute de la acel exemplu iconic și excepțional de splendid din Atena, Parthenonul zeiței Pallas Athene, iar cea mai superficială examinare a aspectului lor va dezvălui că, oricât de monumentale ar părea templele grecești, funcția lor principală nu era aceea de a găzdui o mare adunare de închinare, ci de a găzdui un anumit zeu, la fel ca bisericile-sanctuar dedicate unei figuri sfinte individuale pe care creștinii le-au construit mai târziu. Templele erau deservite de preoți, care îndeplineau ritualuri locale pentru un zeu sau mai mulți zei în mod obișnuit, dar care nu erau în mod normal văzuți ca o castă separată de restul populației. Ei făceau o treabă în numele comunității, mai degrabă ca alți funcționari ai orașului, care puteau colecta taxe sau reglementa piața. Așadar, religia greacă era un set de povești aparținând întregii comunități, mai degrabă decât un set de declarații bine delimitate despre valorile morale și filosofice supreme, și nu era supravegheată de o elită care se autoperpetua și căreia să i se încredințeze sarcina de a o propaga sau de a o impune.

Un astfel de sistem nu este ospitalier pentru ideea de erezie, spre care (după cum vom vedea) anumite varietăți ale creștinismului au fost în mod constant atrase. Este adevărat că Socrate, unul dintre cei mai mari filosofi greci, a fost judecat și executat în 399 î.Hr. după acuzații că necredința sa în zeii societății (și retorica sa în general) îi corupea pe tineri, dar Socrate a trăit într-o perioadă de criză politică uriașă și putea fi considerat o amenințare la adresa democrației greu câștigate de atenieni (vezi pp. 30-31). În general, stima grecilor pentru zeii lor nu a pus limite la foamea lor de a da un sens lumii din jurul lor, iar ei puteau vedea că poveștile despre zei lăsau fără răspuns multe întrebări despre ființă și realitate. Poate că răspunsurile puteau fi extrase prin încercarea de a face din povești un sistem cât mai ordonat: prima literatură greacă în proză care a supraviețuit este un set variat de înregistrări ale acestor povești tradiționale, "mitografii". Poetul Hesiod, care a scris în aceeași epocă cu Homer, a creat o epopee, *Teogonia, pe* care generațiile ulterioare au privit-o cu recunoștință ca pe cel mai accesibil efort de a da sens acestei încurcături.

Astfel, în cultura greacă comună exista o dorință de a înțelege și de a crea o structură sistematică de cunoaștere sacră care să ordoneze viața de zi cu zi. Grecii au apreciat atât de mult cele două epopei ale lui Homer, încât au extins această căutare la povestirile homerice. A fost elaborat un volum de comentarii despre ceea ce reprezentau ele cu adevărat, sub suprafața narativă. Curiozitatea greacă a creat noțiunea literară de alegorie: o poveste din literatură care trebuie citită ca vehiculând unul sau mai multe sensuri mai profunde decât cele aparente la prima vedere, comentatorul având sarcina de a desluși aceste sensuri. Mult mai târziu, mai întâi evreii și apoi creștinii și-au tratat scrierile sacre în același mod. Grecii erau convinși că învățătura unei rase atât de străvechi precum egiptenii trebuie să ascundă o înțelepciune care ar trebui să fie împărtășită pe scară mai largă, iar atunci când au întâlnit în cele din urmă literatura iudaică, au considerat, de asemenea, că vechimea acesteia este impresionantă. Dar nu le-a fost teamă să se întoarcă din trecut pentru a căuta din nou înțelepciunea pentru ei înșiși. Această căutare a

înțelepciunii au încredințat-o unor oameni pe care îi defineau drept iubitori de înțelepciune: filosofii.

Unele preocupări ale filosofilor nu erau noi. Cu mult timp înainte, în Babilon și Egipt, ca să nu mai vorbim de culturile care nu au lăsat nici o mărturie scrisă până în nordul insulelor Shetland, oamenii petreceau mult timp analizând cerul de deasupra lor; mișcările stelelor și ale planetelor aveau o relevanță practică pentru trecerea timpului în agricultură și în practicile religioase. Filozofia greacă era mult mai cuprinzătoare, iar obsesia sa de a pune întrebări, de a clasifica și de a specula are puține paralele în culturile anterioare despre care grecii aveau cunoștință. Faptul că grecii au adoptat o scriere alfabetică a fost adesea considerat ca fiind unul dintre stimulii realizărilor lor în domeniul filosofiei, deoarece este mai ușor să transmiți idei abstracte prin câteva simboluri ușor de învățat din alfabet decât prin multiplele simboluri picturale ale scrierii pictografice. Dar acest lucru explică cu greu de ce fenicienii sau evreii nu au fost stimulați de propriile lor sisteme de scriere alfabetică să producă ceva asemănător cu aventurile intelectuale ale grecilor.

Un răspuns mai bun trebuie să se afle în istoria particulară a grecilor, care a apărut din geografia lor timpurie: acea proliferare de mici comunități independente care s-au împrăștiat în cele din urmă din Spania până în Asia Mică. Fiecare dintre acestea era un *polis* - un alt cuvânt grecesc, precum *logos,* care la prima vedere pare ușor de tradus în engleză, în acest caz ca "oraș". Chiar dacă semnificația cuvântului primește încă un strat de sofisticare ca "oraș-stat", traducerea este inadecvată pentru a transmite rezonanța lui *polis,* cu același tip de dificultate pe care o putem găsi atunci când vorbim de rezonanța cuvântului englezesc "home". *Polis* era mai mult decât grupul de case din jurul unui templu, care era întruchiparea sa vizibilă și care îi dădea numele. *Polis-ul* includea munții, câmpurile, pădurile, sanctuarele din jur, până la granițele sale; era mintea colectivă a comunității care îl compunea și ale cărei interacțiuni zilnice și eforturi de a lua decizii au ajuns să constituie "politica". Va trebui să analizăm pe larg politica *polisului* pentru a înțelege exact de ce grecii au avut contribuția lor remarcabilă la modelarea Occidentului și a versiunilor de creștinism pe care le-a creat.

În cele din urmă, mega-statele Macedoniei și apoi Roma au înghițit libertatea acestor *poleis*. Cu toate acestea, la mai bine de un mileniu de la Homer, viața *polisului* grecesc reprezenta încă un ideal chiar și pentru societățile mediteraneene care au trecut la creștinism. În cuvintele marelui filozof-istoric din secolul al XX-lea, R. G. Collingwood: "În mintea fiecărui roman, ca și în mintea fiecărui grec, era adânc înfiptă convingerea de necontestat pe care Aristotel a pus-o în cuvinte: că ceea ce îl ridica pe om deasupra nivelului barbariei ... pentru a trăi bine, în loc de a trăi pur și simplu, era apartenența sa la un oraș real, fizic".[7] Atunci când creștinii și-au descris pentru prima dată propria identitate colectivă, cu obiceiurile, structurile și purtătorii săi de cuvânt, au folosit cuvântul grecesc *ekklesia,* care a trecut cu greu modificat în latină și în limbile care i-au urmat. Evreii vorbitori de limbă greacă de dinaintea creștinilor au folosit același cuvânt pentru a vorbi despre Israel. *Ekklesia este* deja obișnuit în Noul Testament grecesc: acolo înseamnă "Biserică", dar este împrumutat din vocabularul politic grecesc, unde însemna adunarea cetățenilor din *polis care se* întâlneau pentru a lua decizii.

Așadar, *ekklesia* reprezintă *polis-ul*, o identitate locală în cadrul întregului creștinism sau al creștinătății, la fel cum *polis-ul* grecesc reprezenta identitatea locală a întregii *Hellas,* "Grecia". Cu toate acestea, *ekklesia* creștină a devenit mai complicată, deoarece cuvântul poate descrie, de

asemenea, Biserica universală, echivalentul *Eladei, precum şi cea* locală - ca să nu mai vorbim de fragmentele creştinismului universal cu identităţi particulare care se numesc "Biserică", şi chiar de clădirile care găzduiesc toate aceste entităţi diferite. Există o altă dimensiune interesantă a cuvântului. Dacă *ekklesia* este întruchiparea *cetăţii* sau a *polisului* lui Dumnezeu, în cuvântul *ekklesia se* ascunde ideea că credincioşii au o responsabilitate colectivă în ceea ce priveşte deciziile referitoare la viitorul *polisului, la* fel cum făceau oamenii dintr-un *polis* în Grecia antică. Acest lucru creează o tensiune cu un alt împrumut din greacă, care a trecut în mai multe limbi din nordul Europei şi care apare în engleză sub forma cuvântului "church" sau în engleza scoţiană sub denumirea de "kirk". Acesta şi-a început viaţa ca un adjectiv care a apărut în greaca târzie, *kuriake,* 'aparţinând Domnului', şi din acest motiv, subliniază autoritatea stăpânului, mai degrabă decât decizia celor adunaţi. Tensiunea dintre aceste perspective a străbătut istoria *ecclesia/kirk şi îi* însoţeşte pe creştini şi în prezent.

Asocierea grecească originală dintre *polis* şi *ekklesia a* apărut în urma tulburărilor politice şi sociale dintr-o epocă care, datorită dorinţei istoricilor moderni de a eticheta perioade de timp, a fost denumită colectiv "Grecia arhaică" (aproximativ 800-500 î.Hr.).[8] Majoritatea oraşelor-state arhaice au fost conduse iniţial de grupuri de nobili, dar, pe parcursul celor trei secole, multe elite conducătoare s-au confruntat cu provocări din partea celor care le considerau că guvernează prost. Instituţia grecească comună a sclaviei pentru datoriile neplătite a creat o societate tot mai divizată şi a subminat capacitatea oraşelor de a se apăra cu armate de locuitori liberi. Creşterea populaţiei a pus la grea încercare resursele. Acesta a fost unul dintre motivele pentru care anumite oraşe au trimis cetăţeni pentru a întemeia oraşe replică, colonii, în noi zone ale Mediteranei - Massalia sau Massilia (Marsilia) din sudul Franţei, de exemplu, a fost una dintre cele mai timpurii colonii, fondată din oraşul ionic Phocaea, departe, pe coasta de vest a Asiei Mici. Nici măcar această supapă de siguranţă nu a pus capăt problemelor, care în diferite etape şi în diferite locuri au dus la răsturnarea regimurilor existente. În scopul de a evita haosul şi de a restabili stabilitatea, puterea a ajuns în general în mâinile unui singur individ, denumit *tyrannos.* Iniţial, fără conotaţia sinistră actuală de "tiran", acest termen descria pur şi simplu un conducător care nu putea face apel la nicio legitimitate tradiţională. Prima preluare a puterii înregistrată de către un *tyrannos a avut loc în* Corint în anii 650 î.Hr.

Astfel de lovituri de stat politice nu au fost fără precedent în istoria omenirii, dar majoritatea culturilor antice le maschează cu un fel de apel la o aprobare divină superioară: mărturie stă modul în care cărţile lui Samuel din Scripturile ebraice prezintă preluarea de către uzurpatorul David a dinastiei lui Saul ca fiind abandonarea deliberată de către Dumnezeu a vechiului rege pentru neascultarea sa.[9] Poate că pur şi simplu au existat prea multe perturbări politice bruşte în diferitele oraşe-state din Grecia arhaică pentru a face plauzibilă implicarea divină; astfel, dacă un *tirannos urma* să exercite autoritatea fără nicio justificare tradiţională sau religioasă, ar fi trebuit să existe o altă bază pentru guvernare. Soluţia pe care grecii au adoptat-o avea o mare importanţă pentru viitor. Locuitorii *polisului* care au consimţit la revoltă vor decide asupra legilor cu care comunitatea lor va fi guvernată. Acesta era un mod radical nou de a concepe puterea. Chiar şi în cazul în care un *polis* grec dădea credit unei anumite persoane anume numite ca fiind legiuitorul său, fie ea legendară sau reală - numele este Solon în Atena şi Lycurgus în Sparta - acest lucru însemna totuşi că o fiinţă umană luase decizii cu privire la structurarea justiţiei şi a guvernării fără o implicare specială a zeilor. Marii legiuitori ai altor culturi au pretins autoritatea divină pentru codurile lor de legi, cum ar fi regele Hammurabi din Babilon din secolul al XVIII-lea î.Hr. sau Moise, pe care evreii îl înfăţişau ca aducând instrucţiunile detaliate ale lui Dumnezeu de

pe un munte cu toată panoplia de tunete, foc și nori, cu fața transfigurată în mod nefiresc de lumină.[10] Încrederea în sine, care este o trăsătură atât de recurentă a culturii grecești, a însemnat că grecii puteau face legi fără astfel de teatru. *Tyrannosul* era (sau trebuia să fie) supus acelor legi ca oricine altcineva.[11]

Nu este surprinzător faptul că nu toți *tiranii au fost de* acord în mod consecvent cu această propunere, iar regimurile lor nu au durat, în general, mult timp înainte de a fi înlăturați. Acest lucru a dus la etapa culminantă în evoluția *polisului* grec independent: orașele au trecut la o formă de guvernare în care fiecare cetățean de sex masculin cu vârsta de peste treizeci de ani, reunit în *ekklesia, avea un cuvânt* de spus în elaborarea politicilor (încă o dată, ca și "politică", cuvântul "politică" este un derivat de la *polis*). Sistemul, nou în istoria consemnată a civilizației asiatice, africane sau europene, se numea democrație: guvernarea de către oamenii obișnuiți (sau guvernarea de către gloată, dacă cineva se simțea acrit de această idee). Un exemplu a fost luat de Atena, unul dintre cele mai centrale, mai spectaculoase și, în general, mai flamboaiante orașe grecești, unde, în anul 510 î.Hr., doi ani de război civil după răsturnarea unui *tyrannos au* culminat cu instaurarea unei democrații. Acest eveniment este adesea considerat ca fiind una dintre datele simbolice cheie în tranziția de la perioada arhaică la cea "clasică" a istoriei grecești, în timpul căreia democrația greacă s-a bucurat de două secole de realizări extraordinare care au rămas în centrul experienței culturale mediteraneene și apoi occidentale.[12] Instituțiile democratice din Atena au fost cele care au captat imaginația generațiilor următoare și au transformat orașul într-un fel de parc tematic al modului de viață grecesc, mult timp după perioada relativ scurtă în care a funcționat efectiv democrația atenian. Fascinația generală a clasicilor față de Atena poate fi unul dintre motivele pentru care nu s-a păstrat practic nicio poezie greacă care să nu fie atenian, dintr-o perioadă extraordinar de creativă din secolele VI-V î.Hr.[13]

Democrațiile, precum cea din Atena, au avut în mod notoriu limitele lor. Multe dintre familiile mari și bogate din orașele-stat au supraviețuit expulzării de la putere și au continuat să fie o forță semnificativă în afacerile publice, așa cum vor fi întotdeauna marile familii. Acestea erau deosebit de dominante în ocuparea funcțiilor publice în Atena, unde etosul aristocratic continuu a însemnat că snobismul și respectul pentru stilul de viață al elitei au concurat întotdeauna cu impulsul democratic. Democrația nu a acordat niciun rol unei jumătăți din populație: femeile, care, într-o cultură care era mult mai interesată de relațiile emoționale și intelectuale formate între bărbați, erau în general izolate în sfera domestică - în oratoriul funerar al marelui atenian Pericle, se spunea că cea mai mare femeie atenian era cea despre care bărbații vorbeau cel mai puțin, fie că era vorba de laude sau de critici.[14] Având în vedere că speranța de viață era scăzută, un prag de treizeci de ani pentru participare excludea, de asemenea, o majoritate a bărbaților. Participarea democratică îi excludea pe toți grecii care nu se născuseră cetățeni ai *polisului în care* trăiau în prezent, iar participarea se baza, de asemenea, pe faptul că cetățenii cu drept de vot aveau suficient timp liber pentru a asculta dezbaterile politice și a lua parte la luarea deciziilor. Acest lucru presupunea ca un corp mare de sclavi să facă o mare parte din muncă pentru cetățeni, iar sclavii nu aveau, în mod natural, opinii utile. Luând în considerare toți acești factori la un loc, probabil că doar aproximativ o cincime din locuitorii adulți ai Atenei clasice, mândru democratic, ar putea fi descriși ca cetățeni activi: cei care erau considerați cei mai buni pentru a reprezenta comunitatea *polisului*. Cu toate acestea, cu toate aceste avertismente, un număr mare de oameni obișnuiți, care nu erau privilegiați prin naștere sau prin favoruri divine, erau într-adevăr însărcinați cu responsabilitatea pentru viitorul lor și al comunității lor.

Aceasta era o responsabilitate înfricoșătoare. Puteau ființele umane fragile să suporte această încărcătură emoțională? Acesta este cu siguranță unul dintre principalele motive pentru care grecii au căutat sensul cosmosului și al societății cu o intensitate fără egal în altă parte a civilizației mediteraneene și pentru care au fost mai înclinați decât alții să detașeze această căutare de structurile religiei tradiționale. Filozofii s-au implicat îndeaproape în dezbaterea despre cum ar trebui să fie societatea și cum ar trebui să se guverneze. Unii au făcut acest lucru printr-o distanțare deliberată, agresivă și paradoxală față de viața de zi cu zi, pentru a prezenta brutal realitatea concetățenilor lor, în special celor înstăriți în mod satisfăcător. Astfel, Diogene din Sinope, pe care filozoful Platon l-a supranumit "Socrate înnebunit", a devenit un cerșetor rătăcitor și, atunci când a infestat Atena cu prezența sa, a dormit într-un borcan mare de vin (era suficient de apreciat de cetățeni încât, atunci când un vandal adolescent i-a spart borcanul, se spune că *ekklesia* i-a cumpărat un înlocuitor și a pus ca băiatul să fie biciuit). Stilul său de viață a fost un memento promulgat că, deși ființele umane erau animale raționale, erau totuși animale - a fost poreclit "câinele", de la care admiratorii și imitatorii săi au preluat numele de Cinici ("cei ca niște câini"). Creștinismul a produs, în diferite etape, sfinți după tiparul său, sfinți nebuni și alții care disprețuiesc în mod deschis bogăția lumească, deși rareori au împărtășit înclinația lui Diogene pentru masturbarea în public ca simbol al detașării de valorile convenționale.[15]

La cealaltă extremă, au existat filosofi care au plonjat în politica practică. Adepții matematicianului mistic Pitagora au preluat puterea în mai multe orașe grecești din sudul Italiei la sfârșitul secolului al VI-lea și în secolul al V-lea î.Hr., dar, în general, aceștia nu par să fi avut un mare succes din activismul lor, care includea o tendință alarmantă de a trăi după reguli obligatorii complicate - ceea ce, nu este surprinzător, a provocat resentimente violente printre concetățenii care nu le împărtășeau obsesiile. [16] Majoritatea filosofilor nu și-ar fi asumat astfel de riscuri și au considerat că menirea lor este de a oferi comentarii și analize ale societății din jurul lor, ca parte a unei explorări mai ample a umanității și a mediului în care trăiește. O mare parte din comentariile lor erau în mod deschis critice. Modele au fost oferite de trei filosofi care au predat în Atena: Socrate (*c.* 469-399 î.Hr.), Platon (428/7-348/7 î.Hr.) și Aristotel (384-322 î.Hr.). Acest trio este fundamental pentru tradiția filosofică occidentală, mai întâi greacă, apoi romană. Creștinii au moștenit cultura și gândirea greco-romană, iar atunci când au vorbit despre chestiuni de credință sau de morală sau au încercat să dea un sens cărților lor sacre, a fost nevoie de un efort extraordinar de voință și de imaginație originală pentru a evita să o facă în moduri deja create de greci. A fost deosebit de dificil în primele secole, când creștinismul a fost atât de mult dominat de lumea gândirii clasice din jurul său, chiar în momentul în care trebuia să se gândească foarte mult la ceea ce credea cu adevărat.

Socrate nu a scris nimic personal și îi auzim vocea prin intermediul scrierilor elevului și admiratorului său Platon, în special sub formă de dialog. În timp ce preda în Atena, vocea lui era o voce insistentă și exasperantă de întrebare, întruchipând convingerea că întrebările nu pot înceta niciodată să fie puse dacă ființele umane vor lupta cu succes împotriva afecțiunii constante a problemelor publice și private. La procesul lui Socrate, Platon îl înfățișează pe filosof insistând în discursul său de apărare că "viața neexaminată nu merită trăită".[17] Punerea în discuție de către Socrate a democrației ateniene vechi de o jumătate de secol a fost cauza principală a procesului și execuției sale; procesul său este evenimentul central în jurul căruia se concentrează dialogurile lui Platon, ceea ce face ca acesta să fie atât un proces al societății și gândirii ateniene, cât și al lui Socrate. Absurditatea grotescă a uciderii unui om care a fost, fără îndoială, cel mai mare cetățean al Atenei, sub acuzația de blasfemie și imoralitate, l-a determinat pe Platon să vadă discuția

despre politică ca pe o fațetă a discuțiilor despre justiție, natura moralității și scopul divin - de fapt, să considere cele două discuții ca fiind interschimbabile. Religia și filosofia occidentale au rămas în umbra acestor schimburi: Cultura occidentală a împrumutat insistența lui Socrate potrivit căreia ar trebui să se acorde prioritate, în fața înțelepciunii primite, argumentării logice și procesiunii raționale a gândirii, iar versiunea occidentală a tradiției creștine este în mod special predispusă la acest principiu socratic. Cu toate acestea, el avea să își găsească și cel mai răutăcios discipol în persoana unui luteran danez din secolul al XIX-lea, care a răsturnat chiar și căutarea sistematică a raționalității: Soren Kierkegaard (vezi pp. 833-5).

Influența lui Platon asupra creștinismului a fost la fel de profundă în alte două direcții. În primul rând, viziunea sa asupra realității și autenticității a propulsat un impuls de bază în creștinism, acela de a privi dincolo de ceea ce este imediat și cotidian spre universal sau ultim. În dialogul său *Republica*, el îl reprezintă pe Socrate spunând o poveste care, în mai multe sensuri, luminează viziunea platoniciană asupra condiției umane. Prizonierii sunt înlănțuiți într-o peșteră, cu fața la un perete; legăturile lor sunt fixate în așa fel încât peretele este tot ceea ce pot vedea. În spatele lor răcnește un foc mare, dar între ei și foc se află o pasarelă, pe care defilează o serie de obiecte, cum ar fi imagini sculptate de animale sau oameni, ale căror umbre cad pe perete sub privirile prizonierilor. Purtătorii pronunță numele obiectelor în timp ce trec, iar ecourile numelor ricoșează pe perete. Prin urmare, prizonierii nu pot experimenta decât umbre și ecouri. Aceasta este ceea ce ei înțeleg ca fiind realitatea. Dacă vreunul dintre ei este eliberat, strălucirea luminii reale a soarelui este orbitoare și face ca observarea oricărui obiect real să fie mai puțin convingătoare decât umbrele pe care au ajuns să le cunoască atât de bine și decât numele cu ecou pe care le-au auzit.[18] Viața umană este o întemnițare în peșteră. Fenomenele particulare pe care le percepem în viața noastră sunt umbre ale "Formelor" lor ideale, care reprezintă versiuni mai adevărate și mai înalte ale realității decât cele pe care le putem cunoaște cu ușurință. Nu ar trebui să ne mulțumim cu aceste umbre. Un suflet uman individual ar trebui să facă tot ce-i stă în putință pentru a găsi calea de întoarcere către Formele care se află în spatele lumii simțurilor noastre întunecate, pentru că acolo putem găsi *arete* - excelență sau virtute. Calea este prin intermediul intelectului. "Excelența [*arete*] sufletului" este scopul sau direcția noastră principală, deoarece dincolo chiar și de Forme se află Sufletul Suprem, care este Dumnezeu și care este *arete* supremă.

A doua contribuție majoră a lui Platon la discuția creștină este concepția sa despre ceea ce cuprinde natura lui Dumnezeu: unicitate și bunătate. Platon s-a inspirat din regândirea radicală a lui Socrate cu privire la gama tradițională grecească de zei (panteonul), a privit dincolo de aceasta și a făcut din etică elementul central al discuției sale despre divinitate. Panteonul descris atât în mitul grec, cât și în epopeile homerice, nu se poate spune că exemplifică virtutea: originile zeilor, în special, alcătuiesc un catalog extraordinar de orori și violență. *Teogonia* lui Hesiod numește prima divinitate ca fiind Haosul; printre divinitățile care au apărut din el, reprezentând cosmosul născut din haos, se numără Gaia, Pământul. Fiul Gaiei, Ouranos/ Uranus (Cerul), s-a împerecheat incestuos cu mama sa și a avut doisprezece copii, pe care i-a forțat să se întoarcă în pântecele Gaiei; fiul cel mai mic al Gaiei, Kronos/Cronus, și-a castrat tatăl, Ouranos, înainte de a comite la rândul său incest cu sora sa și de a încerca să ucidă toți copiii lor. Cât de diferită de viața de familie a Trinității creștine. Lucrurile s-au îmbunătățit doar marginal în generația lui Zeus. Dacă cineva ar întocmi un raport școlar despre comportamentul zeilor olimpieni, acesta ar trebui să includă comentarii despre lipsa lor de responsabilitate morală, de milă sau de compasiune consecventă.

În general, grecii priveau cu resemnare veselă această lipsă deconcertantă de predictibilitate morală în rândul divinităților lor și făceau tot ce puteau pentru a le asigura cea mai bună afacere disponibilă prin respectarea ceremonialelor datorate acasă sau în temple sau sanctuare. Acum, Platon a prezentat o imagine foarte diferită a Dumnezeului suprem. Perspectiva sa, care privește dincolo de panteonul tradițional, are o dimensiune suplimentară, care de fapt limitează de fapt modul în care el a prevăzut bunătatea lui Dumnezeu. Deși Dumnezeul suprem al lui Platon este diferit de zeii nestatornici, geloși și certăreți din panteonul grec, Dumnezeul său este distanțat de compasiunea pentru tragedia umană, deoarece compasiunea este o pasiune sau o emoție. Pentru Platon, caracterul adevăratei divinități nu este doar bunătatea, ci și unicitatea. Deși Platon nu trage nicăieri în mod explicit concluzia din această unicitate, ea indică propunerea că Dumnezeu reprezintă și perfecțiunea. Fiind perfect, Dumnezeul suprem este, de asemenea, lipsit de pasiuni, întrucât pasiunile implică trecerea de la o stare de spirit la alta, iar în natura perfecțiunii stă faptul că nu se poate schimba. Această perfecțiune lipsită de pasiuni contrastează cu pasiunea, compasiunea și intervenția constantă a Dumnezeului lui Israel, în ciuda faptului că atât viziunea platoniciană, cât și cea ebraică asupra lui Dumnezeu pun accentul pe transcendență. Este dificil de imaginat cum ar putea Dumnezeul lui Platon să creeze tipul de lume schimbătoare, imperfectă și dezordonată în care trăim - și chiar să aibă vreun contact semnificativ cu ea. Chiar și totalitatea creată a Formelor ar fi fost creată, cel mai potrivit, de altcineva decât Dumnezeul care este Sufletul Suprem: poate o imagine a Sufletului Suprem, imagine pe care Platon o descrie în unul dintre cele mai influente dialoguri ale sale, *Timeu*, ca fiind un meșter sau artizan (*demiourgos,* de unde provine termenul englezesc "demiurg").[19] Creația era susceptibilă să se extindă de la Dumnezeu într-o ierarhie de emanații din realitatea supremă a divinității.

Discuția lui Platon despre Dumnezeu a alimentat locurile comune ale discuțiilor despre divinitate în lumea antică, iar acest lucru, după cum vom vedea, a devenit o problemă pentru creștini atunci când au încercat să vorbească despre credința lor. Dar la fel de influentă a fost însă și lucrarea lui Aristotel, elevul lui Platon. Acesta a fost condus într-o direcție foarte diferită în căutarea adevărului. În timp ce Platon căutase realitatea în idealurile de dincolo de particular - simțind, de exemplu, că o Formă ultimă de "treime" era mai reală decât orice copac individual - Aristotel a căutat realitatea în obiecte individuale și observabile. El a clasificat diferite tipuri de arbori. Pentru el, calea spre cunoaștere consta în căutarea cât mai multor informații și opinii despre obiectele și formele care există și pot fi descrise în lumea simțurilor umane. Diferența poate fi observată prin compararea modurilor în care cei doi filosofi au abordat acea preocupare perenă a grecilor, guvernarea. Platon, în *Republica* sa, prezintă o societate dominată de elite, autoritară. Deși aparent un ideal, aceasta se confruntă direct, ba chiar subminează democrația ateniană pe care Platon o observase coborând, prin politicianismul său meschin și judecata distorsionată, până la autorizarea execuției lui Socrate. Nimeni sănătos la cap nu a căutat să reproducă imaginea guvernării lui Platon în lumea reală - deși unele societăți nebunești s-au încălzit cu recomandarea sa ca activitățile muzicienilor să fie limitate și toți poeții să fie expulzați. Sperăm că Platon nu a intenționat să fie mai mult decât o oglindă în care societățile, inclusiv a sa, să contemple.[20] În schimb, Aristotel a organizat o echipă de cercetare pentru a aduna date despre cât mai multe guverne existente, din care să realizeze descrieri în ghiveci ale acestora. A mai rămas doar una singură, redescoperită în secolul al XIX-lea și, ca norocul, este descrierea constituției Atenei.[21]

Acest lucru era caracteristic abordării lui Aristotel. El a aplicat aceeași tehnică în toate ramurile cunoașterii, de la subiecte precum biologia și fizica la teoriile literaturii și retorica (arta de a

vorbi în public și de a dezbate). În egală măsură, el a discutat chestiuni abstracte precum logica, sensul și cauzalitatea într-o serie de texte care, fiind plasate în operele sale colective după tratatul său de fizică, au primit eticheta funcțională *meta ta physica*, "După *fizică*". Astfel, numele de metafizică, studiul naturii realității, s-a născut dintr-un accident. Prin urmare, opera lui Aristotel seamănă cu un uriaș sistem de clasare, iar ceea ce ne supraviețuiește din ea nu se prezintă sub forma lustruită a dialogurilor, ca majoritatea scrierilor lui Platon, ci sub forma unor note de curs consemnate de elevii și asistenții săi. Acei asistenți nenumiți, dacă ar fi știut, exercitau o putere amețitoare asupra viitorului, deoarece timp de două mii de ani după moartea sa, Aristotel avea să stabilească modul în care creștinii și musulmanii deopotrivă își vor modela gândurile despre cel mai bun mod de a organiza și gândi lumea fizică, despre arte și căutarea virtuții.

Biserica creștină a început prin a fi suspicioasă față de Aristotel, preferând gândirea de altă natură a lui Platon, dar nu exista o altă schemă de înțelegere a organizării lumii care să fie cât de cât mai cuprinzătoare ca a lui. Atunci când creștinii s-au confruntat cu necesitatea de a face comentarii teologice asupra unor subiecte naturale precum biologia sau regnul animal, ei au apelat la Aristotel, așa cum teologii creștini de astăzi pot apela la știința modernă pentru a se informa cu privire la chestiuni în care nu sunt experți din punct de vedere tehnic. Rezultatul a fost, de exemplu, că, la două milenii după moartea acestui filosof necreștin, doi călugări dintr-o mănăstire undeva în nordul Europei puteau considera că o discuție era rezolvată dacă unul dintre ei putea afirma: "Ei bine, Aristotel spune...". Până în secolul al XVII-lea, dezbaterea creștină despre credință și lume a implicat o dezbatere între două fantome grecești, Platon și Aristotel, care nu auziseră niciodată de numele lui Iisus Hristos. Aristotel a alimentat marea reînnoire a erudiției creștine în Biserica occidentală în secolele al XII-lea și al XIII-lea (a se vedea pp. 398-9), și chiar și în ultimii douăzeci de ani liderii Bisericii Catolice din Roma au reafirmat sinteza creștinismului și a gândirii aristotelice pe care Toma d'Aquino a conceput-o în acea perioadă.

Experimentul grecesc cu democrația directă a avut și alte rezultate creative. Unul dintre acestea a fost crearea dramei, fundamentul tradiției occidentale a teatrului, care, la fel ca diferitele competiții atletice ale culturii grecești, cum ar fi Jocurile Olimpice (vezi p. 22), a luat naștere din ceremoniile religioase publice. Publicul unui teatru grecesc în aer liber, așezat în masă la soare, având în mod caracteristic vedere un peisaj panoramic care se întindea în spatele scenei, avea ocazia să mediteze asupra unor versiuni extreme ale genului de situații asupra cărora s-ar fi putut afla în situația de a vota în adunarea *polisului*. Datorită caracterului său imediat, teatrul, chiar mai mult decât filozofia, confruntă și cristalizează cele mai profunde dileme din viața umană și poate oferi un confort pervers, dezvăluind că dilemele nu au soluții, întrucât mizeria umană se joacă împotriva indiferenței cosmosului, în același mod în care peisajul se întinde în spatele scenei teatrului grec și îl eclipsează. Din Atena, în special, o serie de scriitori au creat, într-o perioadă uimitor de scurtă de puțin peste un secol, de la începutul secolului al V-lea până la începutul secolului al IV-lea î.Hr., operele clasice ale acestei tradiții teatrale. Eschil, Sofocle și Euripide au explorat profunzimile tragediei și nebuniei umane, în moduri care nu au fost niciodată depășite. În a doua jumătate a aceleiași perioade, Aristofan a scris comedii care, de multe ori, făceau haz de necaz chiar la adresa publicului atenian care le urmărea și se bucura de ele. Aceștia știau că trebuiau să râdă de ei înșiși dacă voiau să rămână sănătoși la cap - și, într-adevăr, după cum vom vedea, efortul de a fi sănătoși și echilibrați s-a dovedit a fi prea mult chiar și pentru atenieni.

Un alt mod în care grecii puteau explora mijloace de înțelegere și control al lumii lor era să acumuleze experiență prin studierea trecutului. Din dorința lor de a înțelege a apărut o tradiție a scrierii istorice care a fost asociată în special cu cultura Occidentului creștin; această carte se înscrie în această tradiție și merită ca cititorul să vadă cum a luat naștere scrierea istorică. Impulsul pare să fi pornit din orașele grecești de pe coasta Asiei Mici, care au fost nevoite să se intereseze în mod deosebit de afacerile "barbarilor" din cauza faptului ineluctabil că erau conduse de Imperiul Persan. Ei au început să adune date despre vecinii lor, descriind diferențele dintre ei, uneori chiar cu simpatie sau admirație. O etapă crucială a avut loc atunci când Imperiul Persan a început să intre în conflict cu orașele-state din Grecia continentală, pe care le considera că își încurajează proprii supuși greci să se răzvrătească. Războiul la scară largă a izbucnit și a durat peste o jumătate de secol, începând cu anul 499 î.Hr. Acesta s-a încheiat cu înfrângerea Persiei, una dintre cele mai puternice puteri politice pe care le cunoscuse lumea până atunci, de către o coaliție de orașe-state grecești conduse de Atena. Democrația greacă și cultura care o însoțea au fost salvate.

Un grec din Asia Mică, Herodot din Halikarnassos, a decis să scrie o lucrare care să culmineze cu o relatare a acestor războaie persane, cea mai mare confruntare cunoscută între greci și neogreci, dar care să cuprindă și tot ceea ce a putut afla despre alte popoare și locuri, pe care a încercat să le viziteze personal (de multe ori a reușit). El a numit această întreprindere "*historia"*: o anchetă, în care orice formă de cunoaștere pe care o putea aduna putea contribui la marele ansamblu. Hesiod și "mitografii" dezvoltaseră metoda pentru a înțelege poveștile zeilor, dar nu știm de nimeni, înainte de Herodot, care să fi încercat să adune amintiri și documente la o asemenea scară pentru a spune o poveste legată între ele despre trecut. A fost o întreprindere foarte curajoasă: războaiele persane se terminaseră în jurul datei nașterii sale și se terminaseră de mai bine de o generație în momentul în care a scris. Îi datorăm atât de mult lui Herodot, încât, cu toată nesiguranța și dezordinea sa, ar fi nedrept să preluăm ironiile făcute la adresa sa de unii autori antici care, urmând exemplul unui atac prelungit și pios la adresa sa de către istoricul ulterior Plutarh, au afirmat că el a fost mai degrabă părintele minciunilor decât părintele istoriei.[22] Supărarea lui Plutarh pe el provenea din faptul că Herodot era prea fascinat de mizeria glorioasă a istoriei pentru a o transforma în povești edificatoare și îmbucurătoare pentru tineri. Istoricii moderni ar trebui să simpatizeze cu refuzul angajant al lui Herodotos de a ignora ceea ce este incomod sau de a confunda morala cu moralitatea.

Activitatea istorică a lui Herodot a fost dusă mai departe de Tucidide, un atenian de frunte a cărui carieră în afacerile orașului său a fost ruinată de o nouă rundă de războaie la sfârșitul secolului al V-lea înainte de Hristos, de data aceasta între greci. Acest "Război al Peloponezului" a fost un dezastru la fel de mare pentru încrederea și respectul de sine al atenienilor pe cât de mare fusese triumful războaielor persane și, în cele din urmă, le-a distrus puterea. Înfrângerea Persiei a lăsat Atena în fruntea unui grup victorios de orașe-state, Liga Deliană. Atenienii au cedat tentației de a-și folosi rolul de lider pentru a transforma Liga într-un imperiu pentru ei înșiși. Accesul lor brusc la bogăție și putere a stimulat și finanțat unele dintre cele mai impresionante realizări artistice, dar a atras și gelozie și resentimente, în special din partea *polisului* rival Sparta. Sparta era foarte diferită de Atena: o mică minoritate a populației sale conducea o populație cucerită și îngenuncheată prin forță militară și prin teroare susținută în mod deliberat, menținându-se în permanență în stare de pregătire armată prin intermediul unei tradiții de pregătire brutală a elitei masculine.[23] Atunci când Platon, un atenian înstrăinat de propria cultură democratică, și-a descris

autoritarul și presupusul "oraș frumos" în *Republica*, cititorii săi atenieni ar fi recunoscut amestecul său de fascinație și repulsie față de Sparta, acea altă versiune a identității grecești.

Comportamentul din ce în ce mai egoist și mai lacom al atenienilor în Liga Deliană a încurajat Sparta să intervină împotriva lor, în mod paradoxal ca apărător al libertăților grecilor. După un război amar de 27 de ani (431-404 î.Hr.), Sparta și aliații săi au lăsat puterea atenian distrusă. Una dintre victimele evenimentelor a fost Tucidide, un general forțat să plece în exil după ce a fost implicat în înfrângere - potrivit propriei sale relatări, o rușine pe care nu o merita. Și-a folosit cele două decenii de timp liber forțat pentru a reflecta asupra motivelor pentru care o asemenea catastrofă s-a abătut asupra lui și a concetățenilor săi atenieni. A decis să scrie o relatare a celor întâmplate, cheltuindu-și timpul și averea pe călătorii pentru a afla cât mai multe despre circumstanțele detaliate ale tragediei prelungite. Ideea sa surprinzător de originală a fost aceea de a căuta cauzele profunde ale catastrofei. Acestea nu apăruseră din capriciile și fanteziile unui singur individ, așa cum ar fi putut povesti Herodot, sau dintr-o ciocnire a pasiunii îndrăgostiților și din crizele divine, așa cum Homer descrisese cauza Războiului Troian, ci din corupția colectivă a unei întregi societăți. Atenienii fuseseră doborâți de mândria lor și de declinul moralității politice. La fel ca viziunea umanității prezentată în cinicele structuri guvernamentale din *Republica* lui Platon, aceasta era o evaluare sumbră a adevăratului potențial al naturii umane și a defectelor democrației ateniene, născută dintr-o experiență amară; și, deși era o viziune emfatic morală a istoriei, nu era una care să implice în mod special intervenția divină - dacă a fost cazul.[24]

Tucidide a înțeles că, din punct de vedere istoric, grupurile de oameni se comportă diferit și au motivații diferite față de ființele umane individuale și că, adesea, se comportă mult mai discreditabil decât indivizii. El și-a văzut sarcina ca pe producerea unei istorii care să fie o operă de artă, la fel de rece, echilibrată și perfect structurată ca un templu grecesc. O astfel de armonie ar putea intra în conflict cu nevoia de a descrie cu acuratețe dezordinea și hazardul modurilor în care șansa interacționează cu motivația umană și cu nebunia colectivă. Există o luptă în proza noduroasă a lui Tucidide între relatarea evenimentelor și desfășurarea retoricii, atât în propriile sale meditații, cât și în discursurile fictive pe care le-a alocat diverșilor participanți la evenimente, dar această luptă este evidentă în orice lucrare de istorie care încearcă să treacă dincolo de cronologie spre analiză. Poate că nu este surprinzător faptul că, într-o întreprindere atât de inedită, istoria sa a ajuns până la noi neterminată, însă el rămâne cel mai mare istoric pe care l-a produs lumea antică și un exemplu pentru toți cei care au scris istorie de la vremea sa încoace.

GRECIA ELENISTICĂ

Dacă Tucidide ar fi cunoscut soarta societății sale la jumătate de secol de la moartea sa, ar fi putut observa că grecii din secolul al IV-lea, încă sfâșiați de războaiele dintre state și de certurile din interiorul orașelor, îi meritau pe macedoneni. Acest regat neogrecesc se afla la nord de Grecia continentală; regele Filip al II-lea al Macedoniei a lansat un război de cucerire spre sud și, în 338 î.Hr. și-a pecetluit controlul asupra peninsulei grecești printr-o victorie strânsă, dar decisivă, asupra forțelor grecești combinate la Cheroneea. Asasinarea lui Filip de către o gardă de corp atrasă în încurcătura vieții sale amoroase homosexuale a dus la succesiunea fiului de 20 de ani al regelui, Alexandru al III-lea. Alexandru a dus tradițiile expansioniste ale casei regale macedonene la un nivel extraordinar, ceea ce i-a adus posterității porecla de "cel Mare": cuceririle sale spre est au copleșit atât Imperiul Persan, cât și Egiptul și l-au dus pe el și armatele sale până în nordul Indiei, toate acestea înainte de a muri la doar 32 de ani. Alexandru a adus distrugere și mizerie în mari întinderi din Balcani, Egipt și Asia; cu toate acestea, el a realizat mult mai multe lucruri de durată decât majoritatea megalomanilor sadici ale căror cuceriri bruște, în următorii 1600 de ani și până în timpul lui Timur (vezi pp. 273-5), au măturat aceleași ținuturi. El și tatăl său se scufundaseră în modurile de viață și în ipotezele sociale sau intelectuale grecești, mult dincolo de adoptarea cu ușurință a iubirii între persoane de același sex. Alexandru a transformat modurile de gândire și de cultură pentru Orientul Apropiat și pentru Egipt în moduri care erau încă norme pentru acea lume în vremea lui Iisus Hristos. Stilul său imperial i-a impresionat foarte mult pe acei cuceritori imperiali de mai târziu, romanii, care i-au tratat moștenirea culturală cu respect și au creat un imperiu durabil după modelul său.[25]

Nu a fost deloc surprinzător faptul că imperiul prea extins al lui Alexandru nu a putut supraviețui ca unitate politică atunci când a murit. Generalii săi greci și macedoneni au manevrat și s-au luptat între ei până când au împărțit imperiul și s-au stabilit ca monarhi, mai degrabă ca domnitorii pe care Alexandru îi învinsese, potentați semidivini cu armate și birocrații care colectează taxe. A existat chiar și un soldat macedonean, Ptolemeu *Soter* ("Mântuitorul"), ca nou faraon al Egiptului, fondator al celei mai recente din lunga serie de dinastii faraonice, al cărui ultim descendent a fost în cele din urmă măturat de romani. Acești moștenitori semigreci ai tradiției antice neogrecești l-au urmat pe Alexandru în fondarea de noi orașe sau în refondarea celor vechi, completate cu temple în stil grecesc și teatre în care se jucau drame grecești. Mici imitații locale ale *polisurilor* grecești clasice au răsărit și au supraviețuit timp de secole până în Himalaya, în est. Astfel, orașul afgan Kandahar este numit după o versiune deghizată a numelui pe care Alexandru și admiratorii săi l-au dat unor orașe împrăștiate prin cuceririle sale: Alexandria. Cel mai mare Alexandria dintre toate a apărut în Delta Nilului, în Egipt, orașul-port pe care Alexandru însuși l-a fondat dintr-un sat micuț și pe care l-a numit. Datorită lui Ptolemeu, a fost dotat cu o faimoasă academie de învățământ superior - echivalentul antic al universității medievale și moderne - și cu cea mai splendidă bibliotecă din lumea antică, un simbol al modului în care învățătura și curiozitatea greacă au prins noi rădăcini într-un mediu străin. A rămâne grec în decorul unei culturi antice în fața cărei vechime și sofisticare chiar și încrederea de sine a grecilor se clătina însemna să se complacă într-un act aproape adolescentin de afirmare de sine. În această Alexandrie au fost luate multe dintre cele mai conștiente decizii cu privire la ceea ce era important sau nu printre operele literaturii grecești, formând un "canon" literar, un repertoriu de clasici acceptați, pe care creștinismul l-a moștenit și care a modelat propria noastră viziune despre cum a fost civilizația greacă.[26]

Astfel, Alexandria a devenit unul dintre cele mai importante puncte de schimb cultural din Mediterana și a fost o forță majoră în schimbarea naturii a ceea ce însemna să fii grec. Cercetătorii din secolul al XIX-lea au început să numească această lume creată în urma conflictelor lui Alexandru "elenistică", pentru a arăta cât de grecească era, dar și pentru a o diferenția de Grecia care o precedase.[27] Grecia clasică, oricât de scurt ar fi fost, promovase democrația, în timp ce aici existau state care erau dictaturi nedezvăluite. Conducătorii lor au preluat înfățișări divine pe care grecii le respinseseră cu mult timp în urmă, dar pe care Filip al II-lea le-a reînviat pentru el însuși; Alexandru a transformat această strategie într-un program major de identificare cu o varietate de divinități grecești și orientale.[28] Chiar și atunci când noii monarhi purtau înfățișarea lor grecească, ei uzurpau forme de cult pe care grecii le rezervaseră doar zeilor olimpieni. Niciodată *polisul* grec nu s-a mai bucurat de adevărata independență, care era idealul său. Noile orașe elenistice au rămas mici colonii de elită, mai degrabă așa cum, două milenii mai târziu, oficialii coloniali britanici au creat imitații ale unui sat englezesc din Surrey atunci când au vrut un loc de relaxare în India reginei-împărătuleVictoria.

Aceste orașe se aflau alături de culturile mai vechi cucerite de generalii macedoneni, iar între aceste lumi diferite existau acomodări dezordonate: un amestec instabil de respingere, neînțelegere, explorare și exploatare reciprocă. O varietate mult îmbogățită de întâlniri în materie de religie și cultură a fost însoțită de o scădere abruptă a opțiunilor politice pentru locuitorii acestor *poleis*. Independența de acțiune pe care au experimentat-o nu a fost decât aceea de a se administra pe ei înșiși și de a organiza taxe pentru stăpânii lor regali. A existat un grad de impostură în această cultură greacă, cel puțin în comparație cu marile zile ale Atenei clasice. Este posibil ca din această cauză să fi existat o închidere treptată a creativității exuberante care fusese atât de proeminentă în Grecia clasică. O tulpină de pesimism a început să străbată cultura elenistică, care amintește de pesimismul lui Platon cu privire la lucrurile de zi cu zi, de sentimentul său de irealitate și de inutilitate a acestora.[29]

Dacă filozofii nu mai puteau spera să modifice politica orașelor prin influențarea gândirii oamenilor în piață, iar monarhii păreau impenetrabili la instrucția celor mai cultivați învățători, filozofia ar putea la fel de bine să se concentreze asupra vieții interioare a individului, pe care niciun conducător puternic nu o putea modifica. Ea a devenit preocupată de cultivarea adecvată a sinelui. La extremitatea maximă, unii au preluat eticheta de "cinic", prețuind amintirea lui Diogene din Sinope și a comportamentului său intenționat antisocial (care a inclus și faptul că i-a spus lui Alexandru cel Mare să se dea la o parte din lumina soarelui); alții l-au admirat pe un contemporan al lui Filip și Alexandru, Pyrrhon din Elis, care a sfătuit că cel mai bine este să ne abținem de la orice fel de judecăți. Un alt contemporan, Epicur, vedea în căutarea fericirii scopul suprem al vieții: această afirmație epicureică este reluată în Declarația de Independență americană, omițând în mod curios calificarea originală potrivit căreia fericirea constă în atingerea liniștii interioare. Zenon, care preda în *Stoa* ("pridvorul") din Atena, i-a inspirat pe "stoici" să se străduiască să își învingă pasiunile și să se asigure că mizeriile inevitabile ale vieții îi afectează cât mai puțin posibil.

Pe un astfel de fundal intelectual, în care lumea cotidiană nu prea conta pentru adevăratul idealist, curiozitatea exprimată prin creativitate practică nu mai era prea apreciată. Progresele remarcabile înregistrate în Grecia clasică în ceea ce privește înțelegerea tehnologiei, a medicinei și a geografiei nu au avut prea multe urmări. Atunci când motorul cu aburi a fost inventat în Alexandria, la aproximativ o sută de ani după nașterea lui Iisus Hristos, acesta a rămas o jucărie,

iar lumea antică nu a reușit să facă descoperirea în domeniul resurselor energetice care a avut loc în Anglia șaptesprezece secole mai târziu. Munca abundentă a sclavilor, la urma urmei, a estompat nevoia oricărui progres major în tehnologie. Cu toate acestea, în domeniul ideilor, al filozofiei și al practicii religioase, civilizația elenistică a creat un loc de întâlnire între cultura greacă și cea orientală, ceea ce a făcut ca adepții evrei și apoi neevrei ai lui Iisus Hristos să poată lua ceea ce doreau din zdrențele gândirii grecești pe care orice locuitor moderat educat al Orientului Mijlociu le întâlnea în conversațiile de zi cu zi.

ROMA ȘI APARIȚIA IMPERIULUI ROMAN

În momentul în care Iisus Hristos s-a născut în Palestina, lumea elenistică era condusă de un alt val de cuceritori imperiali, veniți din vest, dar care nu au făcut mare lucru pentru a contesta superioritatea culturală a societății pe care o găsiseră - dimpotrivă. Domnia lor, spre deosebire de cea a lui Alexandru, a durat secole, iar amintirea ei a bântuit creștinismul de atunci. Roma a fost un oraș al cărui simț al destinului a fost cu atât mai mare cu cât nimeni nu ar fi putut prezice efectul unui loc atât de nesemnificativ asupra întregii lumi. Strabon, istoricul și geograful grec, care a murit chiar înainte ca Iisus să se angajeze în slujba sa publică, a observat cu perspicacitate că lipsa totală de resurse a făcut ca locuitorii Romei să fie foarte conștienți de faptul că singurele lor atuuri erau energiile lor în război și determinarea de a supraviețui; orașul avea puține dotări naturale, în afară de lemn și transportul fluvial, care să-l recomande și, situat în centrul peninsulei italiene, nu se afla nici măcar pe vreo rută comercială internațională. Îi lipseau apărări naturale puternice și, pe măsură ce creștea, agricultura locală ar fi fost cu totul insuficientă pentru a-și susține populația dacă nu ar fi dobândit noi teritorii.[30]

Pe la jumătatea secolului al VIII-lea î.Hr., Roma a devenit un oraș cu ziduri și cu un rege, mai degrabă ca un *polis* din Grecia arhaică.[31] Monarhia a fost răsturnată în anul 509 î.Hr. și, după aceea, romanii au avut o teamă atât de patologică față de ideea de regalitate încât nimeni nu a mai purtat titlul de "rege al romanilor" până când un conducător creștin din ceea ce este astăzi Germania l-a reinventat un mileniu și jumătate mai târziu, departe de Roma și, prin urmare, surd la vechiul tabu. A urmat o generație de conflicte între o aristocrație (patricienii) și popor (plebeii), la fel ca în Grecia. Cu toate acestea, rezultatul acestui război a fost opus celui din orașele-state grecești precum Atena sau Corint: aristocrații au câștigat, iar constituția Republicii (*res publica*) pe care au dezvoltat-o a influențat formele romane de guvernare până la sfârșitul imperiului. Plebeii au pierdut orice putere pe care o avuseseră sub monarhie; au existat în continuare adunări populare, dar rolul lor era lipsit de substanță. Adevărata putere aparținea celor doi consuli, ofițeri aleși anual dintre patricieni, și Senatului, o adunare a patricienilor; chiar și aici, senatorii juniori aveau puțin de spus în conducerea afacerilor. Oamenii de rând aveau influență asupra politicii doar prin intermediul tribunilor aleși în mod popular, care erau onorați și sacralizați în timpul anului de mandat. Tribunii vegheau la respectarea drepturilor legale ale poporului și chiar și în ultima perioadă a Republicii, când drepturile populare se diminuaseră și mai mult, ei încă se opuneau prin veto legislației propuse de Senat.

De altfel, Republica romană contrasta puternic cu dezvoltarea democrației în stil atenian. Echilibrul său inegal a fost foarte atractiv pentru aristocrații din societățile creștine, odată ce societățile creștine au luat ființă, și vom întâlni mai multe astfel de "republici" (sau, într-o traducere alternativă în limba engleză, "Commonwealth-uri") ca alternative la monarhie, atât în creștinătatea latină, cât și în cea ortodoxă: Veneția, Novgorod, Polonia-Lituania, Anglia secolului al XVII-lea a lui Oliver Cromwell. Diferența Republicii romane față de orașele-state grecești dezvoltate a apărut probabil din cauza dorinței continue a Romei de a se extinde: un stat aflat mai mult sau mai puțin permanent în război fie pentru a-și menține, fie pentru a-și extinde frontierele nu își putea permite luxul unei democrații reale. De ce a fost expansiunea Romei un succes atât de remarcabil? O mulțime de alte state au produs o expansiune dramatică, dar nu au supraviețuit mai mult de câteva generații sau cel mult câteva secole. Partea vestică a statului roman a supraviețuit timp de 1.200 de ani, iar în forma sa estică, Imperiul Roman a mai avut o mie de ani de viață după aceea. Răspunsul se află probabil într-un alt contrast cu Grecia: romanii aveau

foarte puțin simț al exclusivității rasiale. Ei dădeau cetățenia romană străinilor merituoși - prin merituoși înțelegând pe cei care aveau ceva de oferit în schimb, fie și numai o colaborare recunoscătoare. Ocazional, zone întregi primeau cetățenie. Era chiar posibil ca sclavii să facă saltul de la statutul de non-persoană la cel de cetățean, prin simpla ceremonie oficială în fața unui magistrat sau prin dispoziții din testamentul proprietarilor lor.[32]

Nu este clar de unde provine această viziune extrem de originală a cetățeniei; probabil că a evoluat în timpul luptei pentru putere dintre patricieni și plebei după căderea regilor. În orice caz, efectul a fost acela de a conferi unui cerc tot mai larg de oameni un interes direct în supraviețuirea Romei. Acest lucru a devenit clar într-un caz dramatic din primul secol al Epocii Comune, când un evreu fabricant de corturi pe nume Pavel, din Tars, departe de Roma, în Asia Mică, a putut spune cu mândrie că era cetățean roman, știind că acest statut îl proteja împotriva puterilor locale care îl amenințau. S-ar putea ca mândria sa față de acest statut de cetățean universal să fi fost cea care i-a sugerat pentru prima dată lui Pavel că profetul evreu care îi atrăsese loialitatea într-o viziune avea un mesaj pentru toți oamenii, nu doar pentru evrei.

Povestea Republicii Romane este una de expansiune constantă în întreaga Mediterană. Roma trebuie să fi avut contacte cu grecii încă din primele sale zile, dar a început să arunce priviri interesate și doritoare asupra Greciei continentale în secolul al II-lea î.Hr. Eventuala cucerire de către Roma a Greciei și a Orientului Apropiat, încă condusă de urmașii seleucizilor, descendenți ai unuia dintre generalii lui Alexandru cel Mare, nu a fost planificată: relațiile prietenești inițiale s-au deteriorat treptat până când Republica a intrat în război cu regele seleucid Antiochos al III-lea între 192 și 188 î.Hr. Ca urmare, Roma a devenit stăpâna Greciei și, în curând, romanii și-au extins încercuirea bazinului mediteranean prin cucerirea monarhiei ptolemeice din Egipt. Clișeul paradoxal (nu mai puțin adevărat pentru că este așa) despre consecințele acestui avans a fost exprimat cu eleganță în latină de către admiratorul împăratului Augustus, poetul roman Horațiu: "Grecia, captivă, și-a făcut captiv pe învingătorul ei sălbatic și a adus artele în rusticul Latium".[33] Relația a fost întotdeauna tensionată, iar stângăcia sa a fost simbolizată de adoptarea de către Roma nou-imperială a unei ficțiuni convenabile, potrivit căreia ar fi fost fondată de urmașii lui Enea, refugiat din Troia, acel dușman arhetipal al grecilor din epopeile homerice. Astfel, prin triumful romanilor în Orient, Troia a triumfat în cele din urmă asupra grecilor. Cu toate acestea, romanii au devenit fascinați de cultura și filosofia greacă, care le completau propriile abilități foarte dezvoltate în domeniul militar, administrativ și juridic. Pentru Imperiul Roman, greaca a devenit o limbă internațională la fel de importantă ca și latina. Într-adevăr, a fost *lingua franca* a Orientului Mijlociu în timpul lui Iisus și a fost limba pe care, într-o formă de piață destul de vulgară, majoritatea creștinilor o vorbeau în viața de zi cu zi în primele două secole de existență a Bisericii. În secolele al șaselea și al șaptelea, greaca a înlocuit latina ca limbă oficială a Imperiului Roman de Răsărit care a supraviețuit, cu puternica încurajare a Bisericii Creștine. Aceasta a fost o realizare fără egal printre limbile unor popoare presupuse învinse și un tribut adus vitalității și adaptabilității culturale elenistice mult timp după sfârșitul diferitelor monarhii elenistice.

Regimul roman pe care l-a cunoscut Iisus a suferit o mare tranziție, de la republică la monarhie imperială. Este surprinzător faptul că Republica a amânat problemele atât de mult timp, dar structurile sale s-au dovedit din ce în ce mai inadecvate pentru a face față gestionării imperiului său umflat. Sărăcia în creștere, foametea de pământ și un sentiment popular acumulat de nedreptate au ajuns la apogeu în jurul anului 100 î.Hr. Au urmat șaptezeci de ani de mizerie și

războaie civile intermitente, care s-au încheiat cu înfrângerea unui șef de partid de către un altul în 31 î.Hr., când Octavian a obținut o victorie navală la Actium împotriva lui Marc Antoniu și a aliatei sale, regina ptolemeică a Egiptului, Cleopatra. Octavian, moștenitorul adoptiv al generalului și dictatorului asasinat Iulius Cezar, a obținut puterea supremă în cadrul statului roman printr-o serie de manevre fără scrupule; acum trebuia să se agațe de putere și să readucă pacea în statul distrus. Succesul său de durată s-a datorat respectării meticuloase a tuturor formelor vechi ale constituției republicane. Senatul și cei doi consuli anuali au continuat să funcționeze timp de secole - de fapt, un Senat roman, după modelul celui din vechea Romă, s-a întrunit încă la Constantinopol până la dispariția acestei Noi Rome în 1453.[34]

În spatele fațadei, Octavian a realizat o revoluție în guvernare. Grijuliu să evite titlul de rege, pe care îl detesta, a aranjat ca Senatul să-i acorde titlul inofensiv de Prim Cetățean (*princeps),* în timp ce el însuși și-a schimbat numele în Augustus, un simbol al unui nou început după nenorocirea războiului civil. Acesta este numele pe care îl găsim folosit pentru el în scrierile creștine, în Noul Testament. Pentru a-și arăta bunele intenții, Augustus a acceptat cu bunăvoință și funcția de tribun, singurul ofițer din vechea constituție care mai inspira afecțiune în rândul oamenilor de rând, dar și-a asumat și un titlu de onoare militar tradițional pe care îl deținuse Iulius Caesar, comandant - *imperator.* Acum era primul dintre împărații romani, cu o succesiune care a durat până în 1453. Acesta era titlul care conta: însemna controlul său asupra armatei, care în mod tradițional acorda această onoare prin aclamație, adevăratul fundament al puterii imperiale de acum înainte. Războiul practic perpetuu care a dominat atât de mult trecutul roman a însemnat că cea mai bună justificare pentru a deține puterea în Republică a fost un palmares de succese militare: de aici și importanța titlului de *imperator.* Augustus a avut grijă ca diverșii săi publiciști să pună în valoare un palmares personal de comandant militar care, în realitate, nu era deloc impresionant.[35]

Oamenii obișnuiți au ridicat puține obiecții față de noul rol de *imperator* al lui Augustus; ei nu aveau prea multă nostalgie față de Republica romană, care nu făcuse altceva decât să producă mizerie timp de șapte decenii. În ceea ce îi privea, vechile forme fuseseră oricum o făcătură, așa că ce importanță ar fi avut dacă Augustus își elabora pretenția prin titluri și instituții tradiționale? El a acordat o atenție deosebită înfrumusețării Romei. În centrul diverselor simboluri ale realizărilor sale se afla monumentalul "Altar al păcii" (*Ara pacis*) votat de un Senat recunoscător (sau cel puțin realist din punct de vedere politic), care poate fi încă admirat la Roma, deși acum se află pe un nou amplasament ales de acel Augustus eșuat al zilelor noastre, Benito Mussolini. Tema păcii a fost bine aleasă: majoritatea romanilor erau mai interesați de faptul că Augustus le-a adus pace și prosperitate decât de Republica. Cu toate că propriile sale abilități militare erau îndoielnice, Augustus și succesorii săi au eliminat frontierele politice din jurul Mediteranei și, prin controlul pirateriei, au făcut ca deplasarea de la un capăt la altul al mării să fie relativ sigură și ușoară. Primul mare exponent al unui creștinism mondial, apostolul Pavel, a profitat din plin de acest lucru, la fel ca și credința creștină în ansamblul ei. Fără pacea generală adusă de puterea romană, răspândirea creștinismului spre vest ar fi fost mult mai puțin probabilă.

Cu toate acestea, noua ordine politică a fost profund deprimantă pentru rămășițele zdrobite ale vechii clase superioare romane. Acestea nu au fost mai mult decât oricine altcineva înghițite de aparențele republicane ale împăratului. Se descurcaseră bine cu vechea Republică și au avut bunul simț să vadă că se puteau descurca și cu regimul lui Augustus, dar au resimțit profund umilința. Cel mai rău a fost venerația tot mai mare adusă lui Augustus. El nu a pretins de fapt

onoruri divine, dar nu a ridicat nicio obiecție la un sistem de onoruri în care se făceau ofrande și sacrificii *geniului* său, forței sacre sau spiritului tutelar care îi ghida personalitatea și acțiunile; religia romană se acomodase deja cu obiceiul de a plăti onoruri divine unor astfel de abstracțiuni.[36] După moartea lui Augustus, succesorii săi l-au declarat, în orice caz, zeu, iar împărații care au urmat au văzut utilitatea acestui lucru: consacrarea unui predecesor ca fiind divin îi conferea împăratului în viață prestigiu și legitimitate, precum și glorificarea mortului. Unii dintre succesorii lui Augustus și-au asumat în mod explicit rolul de zeu în timpul vieții lor și, deși la început acest lucru era riscant din punct de vedere politic, până la sfârșitul secolului al III-lea a devenit o rutină pentru împărați să pretindă statutul divin. Romanii aristocrați s-au resemnat cu venerarea unui om care fusese cândva un coleg. O notă de regret pentru trecut, de respect doar cu reticență față de împărat, se regăsește în mare parte din literatura de la începutul imperiului, în special în opera supraviețuitoare a istoricului Tacitus din secolul I-CE. Nu a fost o coincidență faptul că, la fel ca în cultura elenistică, stoicismul a devenit una dintre cele mai influente poziții filosofice la Roma. Atât timp cât a durat partea de vest a Imperiului Roman, acest regret nu a părăsit niciodată în totalitate vechea aristocrație - sau noii bogați, care erau nerăbdători să adopte maniere și atitudini aristocratice.

Astfel, în următoarele două secole și chiar mai mult, onorurile divine au fost plătite unui lider politic a cărui poziție în imperiu provenea adesea dintr-o preluare brutală și evidentă a puterii. Acest lider divin s-a atașat de zeii tradiționali ai Romei (un panteon asemănător cu cel al grecilor). Pentru mulți aristocrați romani aristocrați, exista acum un complex de emoții asociate cu acest amalgam de politic și divin. Datoria tradițională le cerea să ia parte la cultele antice: cultul panteonului și preoții asociați cu acesta erau inseparabili de identitatea romană, iar mândria față de această identitate putea să prevaleze asupra oricărei dezgusturi cvasi-republicane față de onorurile acordate împăratului. Dincolo de elite, nu exista niciun motiv pentru care entuziasmul pentru vechii zei să moară în rândul masei de romani obișnuiți.[37] Cultul imperial în sine este o mărturie a atracției continue a panteonului roman, căci altfel nu ar fi meritat investiția. Dar cei puternici erau acum bine sfătuiți să fie atenți la modul în care împăratul trata numeroasele religii ale supușilor săi. Orice religie pe care orice împărat individual ar fi ales să o favorizeze ar fi stârnit același set de asocieri între politică și lumea de dincolo ca și cultul imperial încurajat de Augustus. Existau o mulțime de concurenți neoficiali ai panteonului roman, acum că zeii de toate numele și descrierile puteau face excursii de vacanță de-a lungul rutelor de navigație ale unei Mări Mediteraneene unite de puterea militară romană. Culte ale fertilității din abundență au sosit din Orient, sau religii mai reflexive, cum ar fi Mithraismul iranian, care descria viața ca pe o mare luptă între lumină și întuneric, bine și rău. Printre pretendenții la atenția împăraților și a poporului roman, puțini au observat la început sau au luat în serios o mică sectă evreiască excentrică nou apărută, aflată la marginea sinagogilor.

2

Israel (*c*. 1000 î.Hr.-100 d.Hr.)

UN POPOR ȘI PĂMÂNTUL SĂU

De-a lungul extremității sud-estice a coastei mediteraneene se află un ținut greu de numit. Într-un trecut foarte îndepărtat a fost numit Canaan, dar istoria sa tumultoasă de mai târziu i-a lăsat două nume, Israel și Palestina, ambele folosite și astăzi, ambele cu o mare încărcătură emoțională și o identitate contestată. Pentru un popor, evreii, țara este Țara Făgăduinței, care le-a fost acordată prin declarații solemne făcute de Dumnezeu unei succesiuni de strămoși ai lor; evreii sunt numiți astfel de la ceea ce a fost inițial partea sudică a acesteia, Iuda sau în greacă Iudeea, care a reușit să-și păstreze independența față de marile imperii mai mult timp decât regatul său rival din nord, care și-a arogat numele de Israel. Creștinii au propriul lor nume pentru Palestina sau Israel: ei o numesc Țara Sfântă, pentru că aici s-a născut și a murit Iisus Hristos. El a fost executat în afara orașului Ierusalim, care a fost pentru scurt timp capitala unui regat unit al Israelului. Numele Ierusalim (adesea numit Sion, după cetatea sa) răsună în cântecele sacre ale evreilor, în accente de dor sau de bucurie, iar creștinii au cântat aceleași texte.

Ierusalimul și-a păstrat intacte zidurile antice și medievale și, chiar și cu extinderile făcute în perioada romană, orașul vechi îi surprinde de obicei pe cei care îl vizitează pentru prima dată prin cât de mic este. Cu toate acestea, marile dorințe și pasiuni umane sunt concentrate pe acest mic compas. Creștinii medievali au realizat hărți ale lumii cu Ierusalimul în centru, iar acesta este cadrul unuia dintre cele mai vechi și venerate sanctuare ale islamului, construit pe locul Templului care cu mult timp înainte fusese centrul cultului evreiesc. Așadar, Ierusalimul are rezonanță pentru toate cele trei credințe monoteiste legate între ele, deseori cu consecințe tragice, deoarece acestea s-au luptat între ele pentru a obține controlul exclusiv asupra acestui mic oraș.[1] Ierusalimul este inima disputată a Palestinei sau a Israelului, a cărui întindere modestă, care nu depășește 150 de mile pe 100 de mile atunci când nu este împărțită, contrazice importanța sa în istoria lumii. Cei care nu au o idee despre geografia și climatul său nu vor înțelege pe deplin scrierile sacre ale iudaismului și creștinismului, ale căror orizonturi le stabilește.

Cu toate că are o suprafață mică, geografia sa este complicată. Coasta are puține porturi decente, iar alte popoare decât copiii lui Israel au avut tendința de a le domina pe cele care existau, astfel încât evreii nu au devenit niciodată navigatori (și, în general, au făcut referiri mai degrabă negative la mare și la creaturile sale în scrierile lor sacre). De-a lungul coastei se întinde o câmpie largă și fertilă, susținută la est de o coloană vertebrală nord-sud de dealuri care, în nord, devin munți; Ierusalimul se află în mijlocul zonei de dealuri. Înainte ca dealurile să se transforme în munți în nord, ele se curbează spre coastă, închizând valea râului Kishon care coboară spre mare. Prin această curbă de dealuri există o singură trecere majoră nord-sud, păzită de un punct de rezistență antic, numit acum Megiddo. Acesta este principalul punct de trecere pentru traficul terestru dinspre Egipt spre nord-est către toate ținuturile din Orientul Mijlociu și dincolo de acesta, în special către civilizațiile succesive care s-au ridicat și au căzut în jurul marilor râuri din Irak, Tigru și Eufrat. Prin urmare, nu este surprinzător faptul că marile puteri ale lumii antice s-au luptat în mod repetat pentru un astfel de loc strategic. Acest accident geografic a conferit Țării Sfinte o importanță internațională majoră, spre ghinionul locuitorilor săi. Atât de mare a fost greutatea acumulată de memoria acelor confruntări între marile puteri la Megiddo, încât acesta a ajuns să simbolizeze locul bătăliilor supreme: Creștinii îl vor cunoaște mai bine din propriile lor scrieri sacre ca fiind Armaghedonul, desemnat de autorul Apocalipsei ca loc al ultimului conflict cosmic dintre forțele răului și bunătatea divină.[2]

Pe flancul său lung de est, coloana vertebrală a dealurilor se prăbușește în spectaculoasa vale a râului Iordan, care curge de la nord la sud. Această graniță fluvială era bogată în simbolism pentru evrei, care și-o aminteau ca pe o barieră pe care trebuiau să o treacă pentru a intra în Țara Promisă. Spre capătul nordic al râului se află un lac important, Marea Galileii, în jurul căruia se aflau comunitățile care i-au găzduit pe Iisus și pe primii săi discipoli. La capătul său sudic, râul face ceva foarte ciudat: se varsă și se termină în Marea Moartă, un lac imens fără ieșire la mare, mult mai mare decât Marea Galileii. Aici, căldura din valea aridă și stâncoasă este de așa natură încât milioanele de litri de apă din Iordan care se varsă în lac se evaporă, neavând nevoie de nicio altă ieșire și lăsând apa atât de excepțional de sărată încât îi suportă și pe cei mai neajutorați dintre înotători. Într-adevăr, apa este o preocupare constantă în tot Israelul/Palestina: deșerturile se întind spre sud în peninsula Sinai și spre est dincolo de dealurile din Transiordania, iar cu cât se merge mai la sud, oriunde în țară, cu atât ploile sunt mai puține. Majoritatea vânturilor care aduc ploaie vin dinspre vest, dinspre mare, iar vânturile dinspre deșerturile estice aduc o căldură mortală și usturătoare. Vara este o perioadă de temut: timpul recoltei de primăvară s-a încheiat și există întotdeauna teama că nu va cădea nicio ploaie care să facă posibilă creșterea din anul următor. Fertilitatea în general fragilă a solului este o preocupare a poporului său; una dintre trăsăturile distinctive ale evreilor a fost faptul că s-au opus cu înverșunare religiilor rivale care subliniau preocuparea pentru fertilitate, în timp ce, în același timp, și-au păstrat cu încăpățânare atașamentul față de teritoriul lor complex și dificil. Cărțile lor sfinte le povesteau cum au luptat pentru a-l câștiga, având încredere în promisiunile străvechi ale lui Dumnezeu, cum l-au pierdut și cum l-au câștigat din nou. Acestea au fost poveștile pe care Isus le-a învățat în satul copilăriei sale din Galileea.

2. Palestina: geografia

Cărțile sacre ebraice oferă o imagine detaliată a istoriei israeliților și a neamului lor, până la primii oameni creați de Dumnezeu. Relația dintre aceste detalii și istoria, așa cum este practicată și înțeleasă de istoricii moderni, ridică argumente profund resimțite cu privire la "fiabilitatea" literaturii sacre: prin urmare, orice discuție despre această istorie este o chestiune delicată și, fără îndoială, mulți vor contesta următoarea încercare de a o reconstrui.[3] Prima carte a Scripturii, Geneza, conține relatări ale unor lideri care au ajuns să fie cunoscuți sub numele de Patriarhi, începând cu Avram, care este prezentat ca venind din Ur, în ceea ce este astăzi Irak, și primind o promisiune repetată de la Dumnezeu că urmașii săi vor primi pământul, simbolizat de un nou nume dat de Dumnezeu, Avraam, "Tatăl Mulțimilor".[4] În jurul nepotului lui Avraam, Iacov, nepotul lui ratat, sunt țesute mai multe povești captivante de înșelăciune și înșelăciune

scandaloasă, care culminează cu un meci de lupte de o noapte întreagă cu un străin misterios care îl învinge pe Iacov și reușește să-i dea un alt nume nou, Israel, care înseamnă "Cel care se luptă cu Dumnezeu".[5] Din acea luptă în întuneric, cu cel care a dezvăluit puterea lui Dumnezeu și care era Dumnezeu, au început generațiile copiilor lui Israel. Puține popoare unite de o religie au proclamat prin însuși numele lor că luptă împotriva celui pe care îl venerează. Relația lui Dumnezeu cu Israel este intensă, personală, conflictuală. Celor care îl urmează pe Israel și religiilor care izvorăsc din lupta sa din acea noapte li se spune că, chiar și prin cele mai dure și mai mizerabile experiențe de luptă cu cei pe care îi iubesc cel mai profund, li se oferă o oarecare imagine a modului în care se raportează la Dumnezeu.

Folosind propriile puncte de referință interne ale Bibliei, promisiunile făcute patriarhilor ar fi fost făcute în jurul anului 1800 î.Hr. Dar acest lucru ridică probleme, chiar dacă pur și simplu citim cu atenție întregul text biblic. O tăcere este semnificativă: există foarte puține referiri la Patriarhi în declarațiile marilor profeți "mai târzii", cum ar fi Ieremia, Osea sau primul profet cunoscut sub numele de Isaia, ale cărui cuvinte profetice datează din secolele al VIII-lea și al VII-lea î.Hr. Este ca și cum aceste povești presupuse a fi de bază ale originilor lui Israel cu o mie de ani înainte ar fi lipsit în mare parte din conștiința lui Ieremia, Osea și Isaia, în timp ce referințele la Patriarhi apar din abundență în materialele care datează din secolul al șaselea sau mai târziu. Logica acestui lucru este că poveștile Patriarhilor, așa cum le întâlnim acum în textul biblic, sunt mai degrabă *ulterioare* decât anterioare primilor mari profeți ebraici din secolele al optulea și al șaptelea, chiar dacă diferite povești încorporate în Cartea Genezei sunt, fără îndoială, foarte vechi.[6]

De asemenea, este surprinzător faptul că anumite incidente din poveștile patriarhilor reflectă incidente care au avut loc într-un context mai categoric "istoric", la șase secole după 1800. Exemple evidente și scabroase sunt amenințările duplicate de viol în grup la adresa oaspeților dintr-un oraș (cu consecințe grave pentru făptași), care se găsesc atât în Geneza 19, cât și în Judecători 19. În mod similar, copiii lui Israel, cu o nepăsare pe care Lady Bracknell ar fi deplâns-o, au trecut de două ori prin sabie nefericitul oraș Sihem, o dată în Geneza 34 și din nou în Judecători 9. O altă problemă: narațiunile patriarhale conțin una sau două referiri la filisteni, care provin dintr-o perioadă ulterioară a istoriei, și sunt mult mai multe referiri la un popor care este rudă apropiată a patriarhilor, numit aramaean - lui Avraam i se atribuie foarte precis o înrudire cu aramaeanii într-un arbore genealogic.[7] Așezarea arameenilor în zone rezonabil de apropiate de țara Canaan/ Israel/Palestina a fost un proces gradual, dar alte dovezi istorice arată că nu poate fi început mai devreme de 1200 î.Hr. și aceasta a fost o epocă foarte diferită de presupusa perioadă a Patriarhilor; sosirea lor a avut loc într-o perioadă care a urmat după o altă mare bulversare în istoria copiilor lui Israel.[8] Per total, cronologia Cărții Genezei pur și simplu nu se potrivește ca narațiune istorică atunci când este plasată într-un context istoric mai larg și fiabil.

Geneza și cele patru cărți care urmează sunt cunoscute în mod tradițional sub numele de Pentateuhul ("cinci suluri"), deoarece, începând cu ultimele capitole din Geneza, ele au în comun o temă care este povestea acestei noi tulburări: călătoria lui Israel în Egipt și eliberarea ulterioară pentru a călători din nou spre nord-est. Călătoria în Egipt a dus la aproximativ 430 de ani, timp în care urmașii lui Israel și Iosif au trăit sub conducerea faraonilor egipteni. În timp ce narațiunea trece peste aceste patru secole într-o tăcere totală, urmează o saga bogat detaliată a migrației în masă sau "Exodul" din Egipt, cu scopul de a cuceri pământul Canaan promis de Dumnezeul lui

Israel patriarhilor din Cartea Genezei. În cursul acestui Exod, Dumnezeu oferă seturi formidabil de precise de reglementări pentru viața de zi cu zi și, de asemenea, pentru amenajarea și funcționarea unui templu - un templu care, în cele din urmă, nu a apărut în Israel decât peste câteva secole. Încă o dată, există probleme în relaționarea acestei relatări dezarticulate cu multe dovezi din istoria externă sau din arheologie. Cu toate acestea, în centrul poveștii Egiptului și a Exodului se află un lucru pe care niciun fantezist israelit ulterior nu ar fi dorit să îl inventeze, pentru că este o rușine: eroul și conducătorul Exodului, omul prezentat ca fiind cel care a scris Pentateuhul însuși, are un nume care nu numai că nu este evreu, dar este chiar egiptean: Moise.[9] Numele lui Moise este, așadar, un indiciu pentru a face legătura între un popor care a ajuns în pământul Canaan/Israel/Palestina și o mișcare de masă a poporului din Egipt. Poate că emigranții egipteni au fost doar o mică parte din acea populație ulterioară, care a contribuit apoi cu povestea lor de exod la identitatea mai mare a poporului, pe care îl putem întâlni acum în Țara lor promisă în cărțile Iosua și Judecători.

Cartea Judecătorilor oferă, în sfârșit, povestiri care încep să se încadreze mai bine și pe larg în dovezile istorice și arheologice convenționale, iar aceste dovezi se încadrează în perioada 1200-1050 î.Hr. Israelul dezvăluit în acest text biblic nu este încă o monarhie, ci o confederație de popoare condusă de "judecători", conducători pe timp de pace și de război care sunt prezentați ca fiind aleși individual de Dumnezeu, dar care nu conduc prin succesiune ereditară. Israelul este angajat într-o luptă constantă cu alte popoare ale țării și, de fapt, nu reușește niciodată să le disloce pe toate, o temă de fond, tristă și realistă, în cadrul cărții. Scriitorul cărții Judecători este foarte preocupat de o amenințare la adresa copiilor lui Israel din partea unuia dintre aceste popoare, filistenii. De fapt, filistenii au lăsat numele lor țării și, prin urmare, cuvântul "Palestina" amintește de dușmanii lui Israel. Dar filistenii au făcut și un serviciu lui Israel, pentru că ei datează în mod sigur Cartea Judecătorilor prin prezența lor în narațiunea ei. Sursele descoperite de arheologii moderni arată că filistenii nu s-au luptat doar cu Israelul, ci au intrat în conflict frecvent și cu Imperiul egiptean. În consecință, ei au lăsat urme abundente în documentele egiptene, care arată că filistenii au venit pe mare dinspre vest și au ocupat zona de coastă a Palestinei între anii 1200 și 1050, ca parte a aceleiași perturbări generalizate care a distrus Micene (vezi p. 20).

Arheologii victorieni au descoperit prima mențiune nebiblică cunoscută a termenului "Israel", într-o inscripție de pe un monument de victorie din piatră creat pentru faraonul egiptean Merneptah în 1216 î.Hr. În cursul relatării sale (probabil exagerate) despre o campanie militară de succes în Canaan, enumerând realizările sale acolo, el afirmă că "Israelul este pustiit, sămânța sa nu este". În mod semnificativ, inscripția faraonului folosește un set diferit de convenții hieroglifice pentru "Israel" față de cele care descriu orașe specifice din Canaan, ceea ce sugerează că "Israel" nu este conceput ca un loc, ci ca un popor. Cu toate acestea, în mintea publicului egiptean care citește monumentele, acest popor este în mod clar asociat cu "sămânța" sau cu grâul. Astfel, am putea concluziona că "Israel" era cunoscut atunci ca un popor de agricultori, probabil împrăștiat pe teritoriul mai larg al Canaanului, dar că deja avea un nume comun care îi putea identifica.[10] Cartea Judecătorilor relatează în mod constant povestea lui Israel cu referire la Dumnezeul unic, care a chemat poporul Israel (cu succes intermitent) să fie credincios poruncilor sale. Acest lucru reflectă probabil realitatea că identitatea lui Israel decurgea din religia lor: poate că religia este tot ceea ce îi unea, mai degrabă decât etnia sau originile comune.

Încă de timpuriu, copiii lui Israel au fost numiți și "evrei" - de obicei (chiar și în Tanakh) de către cei care nu aveau o părere prea bună despre ei. Cuvântul este bine autentificat dincolo de Biblie; el apare ca *'Habiru'* într-o mare varietate de timpuri și locuri, din Egipt până în Mesopotamia (Irakul modern). Ceea ce frapează la aceste alte referințe este că ele par să se refere mai degrabă la o grupare socială decât la una etnică, iar contextul lor sugerează invariabil oameni dezrădăcinați și aflați la marginea altor societăți, oameni care nu contează decât pentru valoarea lor de pacoste.[11] Aceasta este o origine plauzibilă pentru popoarele care s-au adunat ca "Israel" sub conducerea judecătorilor în țara Canaan/Israel. Erau cei care fuseseră marginalizați: nomazi, semi-nomazi, cei deposedați care acum începeau să găsească modalități de a se stabili și de a-și construi o nouă viață. Deși astfel de oameni nu erau unici în această zonă, ceva remarcabil pare să se fi întâmplat cu grupurile de *Habiru care s-au* adunat în masă în Canaan de la sfârșitul secolului al XIII-lea î.Hr. fie că veneau din Egipt sau din altă parte: și-au construit o nouă identitate, pecetluită de un Dumnezeu care nu trebuia neapărat să fie asociat cu instituții mai vechi sau cu sanctuare mai vechi. Ar fi fost firesc ca închinătorii acestui Dumnezeu să înceapă un lung proces de refacere a unui mozaic de povești străvechi din diversele lor locuințe anterioare într-o singură poveste plauzibilă a strămoșilor comuni, printre care pot fi numărați Abram/Abraham și Iacob/Israel. A fost semnificativ faptul că acești patriarhi au experimentat că Dumnezeul lor le-a schimbat numele. Poate că *Habiru au* simțit că asta li se întâmpla și lor: Dumnezeu le dădea o nouă identitate.

Și cine era acest Dumnezeu? Aici, unele dintre referințele Pentateuhului la religia patriarhilor și a lui Moise sunt fascinante tocmai pentru că nu par a fi toate rezultatul unei invenții ulterioare: sunt dezordonate și anormale, păstrate din respect pentru vechimea lor, în ciuda inconvenientelor lor. Există, de exemplu, o tăcere curioasă: o singură mențiune a preoției în Geneza, în ciuda instituirii ulterioare de către Israel a unei preoții elaborate, iar această referință este foarte derutantă și atipică (apariția lui Melchisedec, care pare a fi un mare preot canaanit, în Geneza 14).[12] Sunt construite altare care par să aibă puțină legătură cu vreo idee de sacrificiu, în ciuda prevederii atente de mai târziu a lui Israel privind sacrificiul într-un templu (de exemplu, Geneza 12.7-9; 13.18; 26.25). Sunt menționați frecvent și fără inhibiții copaci și pietre sacre, care nu figurează în practica cultică iudaică ulterioară. Cea mai interesantă este o serie de referiri la zeii asociați cu anumiți patriarhi. Astfel, avem "Frica" lui Isaac, fiul lui Avraam (Geneza 31.53), "Cel Puternic" al lui Iacov (Geneza 49.24) și poate "Scutul" lui Avraam (Geneza 15.1). În Geneza 31.53, o dispută în care este implicat Iacov este rezolvată prin apelarea la judecata zeilor personali ai părților în dispută, Dumnezeul lui Avraam și Dumnezeul lui Nahor, Iacov pecetluind înțelegerea cu un jurământ către Frica tatălui său, Isaac.[13]

Atunci când am comparat religiile grecilor și evreilor (vezi pp. 23-4), am remarcat momentul în care Moise a descoperit că un tufiș care ardea în deșert i-a oferit o revelație despre acești zei personali. Dumnezeul lui Avraam, Dumnezeul lui Isaac, Dumnezeul lui Iacob, vorbind în tufiș, s-a numit pe sine cu un singur nume care nu este un nume: "Voi fi cine voi fi", ceea ce reprezintă o explicație a unui nume folosit de mii de ori în întreaga scriptură ebraică, *Yahweh*.[14] Prin ea însăși, povestea nu oferă niciun motiv să presupunem că acești zei personali au fost legați anterior de un singur nume. De fapt, povestea vorbește despre recunoașterea unui nou dumnezeu, iar acest aspect este subliniat cu o altă ocazie, când Dumnezeu îi spune lui Moise despre Avraam, Isaac și Iacov că "nu m-am făcut cunoscut lor prin numele meu [Iahve]".[15] Ce este mai probabil decât faptul că o schimbare atât de dramatică a fost într-adevăr rezultatul unei revelații personale (inspirație personală, dacă preferați), fie lui Moise, fie altcuiva? Acesta era un Dumnezeu al cărui

cult nu era legat de un anumit loc sacru, spre deosebire de vechile culte canaanite din țara pe care israeliții au încercat să o cucerească în timpul judecătorilor. În schimb, acest Dumnezeu și-a dezvăluit identitatea în contextul vieților umane individuale, în toate schimbările și luptele lor cu divinitatea - unor rătăcitori precum Avraam, Isaac, Iacov și Moise.[16] În jurul unui astfel de zeu personal, care își anunța o nouă identitate, cei deposedați, emigranții, *habiru,* puteau găsi ei înșiși alinare și o nouă identitate.

A meritat să explorăm în detaliu această primă apariție istorică a lui Israel și a lui Yahweh, deoarece este posibil ca ea să fi fost sursa flexibilității, adaptabilității și capacității unice de dezvoltare care au devenit caracteristice iudaismului până la începutul erei creștine și apoi au devenit o moștenire pentru creștini și musulmani. În următorul secol, circumstanțele din Israel s-au schimbat dramatic, astfel încât, spre sfârșitul secolului al XI-lea î.Hr. un judecător și un militant militar de succes pe nume Saul a preluat trăsăturile monarhiei cunoscute în alte regate contemporane. Evoluția nu a fost universal populară în Israel, după cum se poate observa din ambiguitățile și discrepanțele din relatările despre schimbare păstrate în Cărțile lui Samuel: acestea conțin o notă acră despre regalitate care, multe secole mai târziu, era destinată să-i ajute pe unii creștini să devină republicani.[17] În orice caz, domnia lui Saul a fost răsturnată de un tânăr curtezan carismatic, David, care a extins foarte mult puterea regatului și a cucerit pentru prima dată pentru Israel orașul Ierusalim, important din punct de vedere strategic, care a pornit acum în cariera sa ca unul dintre cele mai răsunătoare nume din istoria lumii.

Este posibil să fi fost o mișcare politică inteligentă pentru regele uzurpator să aleagă acest oraș ca nouă capitală, în încercarea de a evita gelozia dintre grupările rivale din Israel. A fost o consecință politică firească faptul că a conferit respectabilitate proiectului său prin mutarea la Ierusalim a unui simbol cultic al lui Iahve, un cufăr sacru din lemn cunoscut sub numele de Chivotul Legământului. Acest lucru a atras multe speculații și fascinații ulterioare, atât în iudaism, cât și în creștinism, în parte pentru că nu avem nicio idee sigură despre ceea ce conținea inițial cufărul, dar mai ales din cauza dispariției sale ulterioare, misterioase și de neocolit.[18] Biserica creștină etiopiană a făcut mai târziu propriul său efort eroic, deși neverosimil, pentru a rezolva problema (vezi pp. 243-4). Regele David a rămas cel mai mare erou din istoria Israelului; lui i s-a atribuit paternitatea tuturor celor 150 de cântări sau imnuri liturgice care au ajuns să fie sudate într-o singură carte sub numele de psalmi, chiar dacă multe dintre ele sunt în mod evident de dată mult mai târzie. În secolul I d.Hr. a fost important pentru primii creștini să stabilească faptul că Unsul lor Iisus avea o legătură de rudenie reală cu eroul antic, ceea ce i-a permis lui Iisus să fie numit "Fiul lui David" (vezi pp. 78-82).[19] A fost lucrarea fiului real al lui David, regele Solomon, de a construi un templu în Ierusalimul proaspăt cucerit, care să fie o casă potrivită pentru Chivotul Legământului. Acest templu a început să întreacă orice situri sacre de cult rivale create sau moștenite de religia lui Yahweh și a produs o mare parte din psalmodia atribuită mai târziu tatălui lui Solomon; muzica elaborată a fost o caracteristică proeminentă a noii observanțe cultice care a fost creată acum în Ierusalim.

În timpul îndelungatei domnii a lui Solomon (*c. 970-c.* 930 î.Hr.), regatul lui Israel a atins cea mai mare întindere și ar fi putut fi considerat chiar o putere regională, un statut pe care scriitorii biblici de mai târziu, care au trăit în vremuri mai puțin glorioase, nu au făcut nimic pentru a-l diminua. În multele vremuri rele care au urmat, a existat o nostalgie profundă pentru această scurtă și strălucitoare înflorire a puterii lui Israel și un dor de revenire. Prin urmare, în jurul sfârșitului primului mileniu î.Hr., Israel a dobândit o mare parte din profilul potențial al

iudaismului de mai târziu. Acești o mie de ani de istorie iudaică dintre David și Iisus Hristos, "Fiul lui David", reprezintă, de asemenea, primul mileniu al istoriei creștine, deoarece în acest interval de timp au fost stabilite noțiuni-cheie care vor modela gândirea și imaginile creștine: de exemplu, importanța centrală a regatului alesului lui Dumnezeu, David, și a Templului din Ierusalim. S-a conturat astfel o istorie a mântuirii divine predestinate pentru poporul evreu, străbătută de pedeapsa pentru că a dat mereu înapoi și a înțeles greșit scopurile lui Dumnezeu. Dintr-o perspectivă diferită, aceeași istorie este povestea unei lupte pentru a stabili că Iahve era un singur Dumnezeu suprem, fără rivali efectivi sau însoțitori (de exemplu, o consoartă feminină).[20] Literatura scripturilor ebraice a fost produsă de învingătorii acestei lupte, deși editorii acesteia au fost adesea prea respectuoși față de textele antice pe care le moșteniseră în întregime pentru a elimina vocile rivale. Am întâlnit deja exemple ale acestei conservări respectuoase în textul Cărții Genezei (vezi pp. 54-5).

La moartea lui Solomon, imperiul s-a divizat rapid în două regate, sudul lui Iuda și nordul lui Israel, a căror uniune părea fragilă încă de pe vremea lui David; amărăciunea rupturii a dus la războaie constante, de intensitate variabilă, între ele. Trebuie să fi fost o mare dezamăgire pentru cei care văzuseră monarhia davidică drept punctul culminant al scopurilor lui Iahve. În timp ce Iuda a păstrat capitala solomonică Ierusalim cu templul său, regii lui Israel au trebuit să se retragă în orașul Samaria din nord. Având controlul trecătorii strategice de la Megiddo, ei erau mai expuși la comerțul și activitățile marilor puteri din sud și nord, astfel că erau mai cosmopoliți și mai înclinați să se intereseze de alte culturi și religii decât conducătorii mai degrabă introvertiți ai lui Iuda, care își păzeau cu resentimente Templul din Ierusalim pentru Iahve. Cu toate acestea, ambele regate au produs regi pregătiți să experimenteze cu zeii unor popoare mai puternice, care puteau fi aliați sau stăpâni.

Timpul judecătorilor și apoi al lui David și Solomon a coincis cu slăbiciunea Egiptului și cu o monarhie asiriană care era preocupată în altă direcție; aceste circumstanțe ar fi putut oferi ocazia unui scurt succes al regatului unit al lui Israel. De la jumătatea secolului al VIII-lea, imperiul mesopotamian al Asiriei a fost gata să intervină mai activ în Palestina/Israel, bucurându-se de o a treia fază a unei lungi istorii de succese militare care acum își întindea puterea din Golful Persic până la frontierele Egiptului. După cum reiese din inscripțiile și imaginile monumentelor lor de victorie, asirienii se bucurau de folosirea terorii și a sadismului punitiv pentru a-și pecetlui succesul militar. Ascensiunea acestei noi amenințări înfricoșătoare la nord a afectat în mod inevitabil Israel, regatul nordic, mai mult decât Iuda. După cum confirmă atât Biblia, cât și înregistrările asiriene, Israelul a suferit un asalt frontal și a fost distrus de asirieni în jurul anului 722 î.Hr.; mii de oameni au fost exilați, iar organizația sa politică a dispărut pentru totdeauna.[21] Astfel, regatul lui Iuda a rămas singur, scăpat de o cucerire totală pentru că asirienii au fost distrași de revoltele din alte părți, un accident istoric pe care cronicarii biblici l-au interpretat în mod natural în termenii unei eliberări divine. Iuda a mai supraviețuit încă un secol și jumătate, dar din nou Palestina/Israel a devenit obiectul acaparării teritoriului de către puterile externe și, cu excepția interludiului de un secol al regimului hasmoneu din 167 î.Hr. (vezi pp. 65-71), așa a fost până în epoca modernă. Această nouă realitate avea să aibă un impact major asupra iudaismului.

Criza în care se aflau cele două regate în secolele al IX-lea și al VIII-lea a consolidat rolul în cultura și societatea iudaică al unor personaje care se prezentau ca fiind purtătorii de cuvânt ai lui Iahve, purtători de mesaje urgente pentru poporul său: profeții. Sensul modern al cuvântului

"profeție", care îl leagă de viitor, poate induce în eroare; în limba greacă, *propheteia* înseamnă darul de a interpreta voința zeilor. După cum au dezvăluit arhivele antice din Orientul Mijlociu redescoperite începând cu secolul al XIX-lea, Israelul nu a fost singura societate antică din regiune în care profeții au jucat un rol important: cu mult înainte, în secolul al XVIII-lea î.Hr., aceștia pot fi găsiți în regatul mesopotamian babilonian Mari, iar ei apar, de asemenea, la dușmanul de atunci al evreilor, Asiria, care era contemporan cu ei. Cu toate acestea, circumstanțele deosebite ale istoriei lui Israel și conservarea consecventă a documentelor scrise de și despre profeții israeliți conspiră pentru a le oferi un loc special și durabil mai întâi în istoria iudaismului, apoi a creștinismului.[22] Sarcina principală a profeților era să vorbească despre prezent, nu despre viitor, iar în Israel au existat astfel de profeți înainte de această perioadă - dar se pare că nu atât de pregătiți ca noua generație pentru a se confrunta cu oamenii puterii. Unele preocupări profetice se refereau acum la dușmanii externi: diverse amenințări la adresa existenței evreilor din partea succesiunii marilor puteri, provocând avertismente profetice, în general prea exacte, de pericol iminent - am putea considera aceste avertismente drept contribuții la dezbaterea de politică externă. Cu toate acestea, profeții se temeau la fel de mult de dușmanii interni care l-ar fi trădat pe Iahve și i-ar fi contaminat cultul prin promovarea unor locuri sacre nepotrivite sau prin accentuarea temei fertilității atât de proeminentă în cultul larg înfloritor al zeului fertilității Baal și în cultul canaanit în general. Un conflict clasic de la mijlocul secolului al IX-lea a fost cel cu regina Izabela, o prințesă feniciană care a adus cu ea cultul lui Baal la căsătoria cu regele Ahab al Israelului. Ea a trebuit să înfrunte mânia profetului Ilie, al cărui nume ("Iahve este Dumnezeul meu") încapsula în mod economic agenda sa. Într-una dintre confruntările lui Ilie cu Ahab și Izabela, Yahweh a pus capăt în mod dramatic unei secete îndelungate, arătând că Dumnezeul lui Ilie putea să se descotorosească de orice zeu al fertilității, dacă ar fi dorit. Atât Ilie, cât și Izabela, în confruntările lor, s-au dedat la masacre ale profeților care au aderat la cealaltă tabără, numărul victimelor ajungând, se spune, la sute.[23]

În timp ce doar câteva rămășițe din declarațiile lui Ilie sau ale colegilor săi profeți din secolul al IX-lea au supraviețuit încorporate în povestiri ulterioare, înregistrarea biblică a profeților din secolul al VIII-lea (Amos, Osea, Miheia, primul Isaia) reprezintă probabil cele mai vechi secvențe susținute din scripturile ebraice în ceva asemănător cu forma lor originală: acestea sunt voci individuale pasionate, nu o compilație editorială atentă din fragmente de proză anterioară. Deoarece există atât de puține precedente care au supraviețuit, este dificil să fim siguri cât de mult din ceea ce au spus ei a fost nou sau inovator, dar natura disperată a vremurilor lor ar sugera că ei au adus un mesaj nou pentru poporul lui Yahweh. Profeții spun multe despre chemarea lor la profeție, care nu a fost o alegere de carieră, ci a fost în general asociată cu tensiune și traume. Astfel, Amos este smuls de la ferma sa iudaică prosperă pentru a pleca spre nord, în teritoriu ostil, negând în continuare cu ardoare că este cu adevărat un profet, iar Osea constată că mariajul său nenorocit îi arată ceva din necredința lui Israel, în măsura în care va spune chiar că Domnul i-a ordonat să se angajeze în acest dezastru matrimonial.[24]

Vocea acestor profeți este singularul "eu", dar este o singularitate foarte diferită de capriciul intenționat al lui Diogene din Atena de mai târziu (vezi pp. 29-30). Ei vorbesc despre singurătatea lor și își exprimă sentimentul de distanțare amară față de religia oficială a timpului lor. Ei atacă chiar și cultul Templului din Ierusalim, deși primul dintr-o serie de profeți cunoscuți sub numele de Isaia este contradictoriu în această privință, condamnând atât Templul și rutina sa sacrificială, cât și descoperind o experiență spirituală intensă a lui Yahweh în mijlocul ceremoniilor sale.[25] Această inconsecvență este mai puțin importantă decât trăsătura comună a

unei astfel de profeții: în loc să atace indivizi, ea acuză întreaga societate. Profeții anteriori, în special cei de la Curtea regală, fuseseră angajați pentru a-i blestema pe străini și a invoca pacea pentru națiune. Profeții din secolul al VIII-lea aveau puține mesaje de pace pentru Israel. Dacă se putea oferi vreo consolare, aceasta consta în supraviețuirea a nu mai mult de câțiva. Astfel, primul Isaia, pe fundalul cumplit al atacurilor asiriene asupra lui Iuda de la sfârșitul secolului al VIII-lea, l-a imitat pe Ilie prin promulgarea profeției într-un nume și și-a numit copilul Shear-jashub, "O rămășiță se va întoarce".[26]

Conform tuturor regulilor de statură antică, amenințarea externă și eventuala cucerire ar fi trebuit să șteargă identitatea națională și religia Israelului, așa cum, mai devreme sau mai târziu, a șters în mod repetat orice altă identitate națională creată de o structură statală în Orientul Mijlociu. În mod unic în Israel, acest lucru nu a fost cazul. Angajamentul națiunii față de Iahve, probabil forjat din materiale foarte diverse, a supraviețuit mai întâi distrugerii regatului de nord și apoi, în cele din urmă, în 586 î.Hr. și a regatului de sud. Această realizare se datorează în mare măsură intuiției profeților lui Iuda și Israel. Fie prin geniul lor individual, fie prin revelație divină, profeții din secolul al VIII-lea au înțeles situația internațională, cu amenințările constante de anihilare din partea puterii militare asiriene, și au perceput că singurul lucru care putea salva poporul lor de la anihilarea pe termen lung era acea ascultare față de Iahve pentru care Ilie și colegii săi profeți luptaseră în secolul precedent. Iar Iahve era suficient de puternic pentru a decide cursul istoriei - ocazional, acești profeți erau pregătiți să proclame că El era stăpânul istoriei universale și al națiunilor dincolo de a lor. Era o afirmație uimitoare pentru acest popor care era aparent neajutorat în fața marilor imperii din vremea lor:

> ... multe popoare vor veni și vor spune:
>
> "Veniți, să ne urcăm pe muntele Domnului [Iahve],
>
> la casa Dumnezeului lui Iacov;
>
> ca să ne învețe El căile Lui
>
> și să umblăm pe cărările Lui'.
>
> Căci din Sion va ieși legea,
>
> și cuvântul Domnului din Ierusalim.
>
> El va judeca între națiuni,
>
> și va hotărî pentru multe popoare;
>
> și își vor bate săbiile în pluguri.
>
> și sulițele lor în cârlige de tăiat;
>
> neamul nu va mai ridica sabia împotriva neamului,

și nu vor mai
învăța războiul.[27]

Profeții nu au fost singurii care au contribuit la remodelarea cultului național în secolul al VIII-lea. După distrugerea regatului de nord, poporul lui Iuda a meditat asupra catastrofei recente și asupra modului de a apăra ceea ce a rămas. Dezbaterea lor aprigă despre viitor s-a desfășurat printr-un apel la trecut - de fapt, o reinterpretare și o invenție pe scară largă a trecutului. Ceea ce știm despre această poveste poate fi cules din istoria scrisă de învingătorii în luptă, păstrată pentru noi în a doua carte a Regilor și a Cronicilor. Turbulențele politice ale regatului au culminat cu o lovitură de stat care, în jurul anului 640 î.Hr. l-a ucis pe regele Amon al lui Iuda și l-a instalat pe tânărul său fiu, Iosia, ca suveran marionetă. Pe măsură ce băiatul a crescut, energia și zelul său au fost valorificate pentru a promova un program de reforme care, în maniera unor astfel de inovații în lumea antică, a fost prezentat ca fiind redescoperirea unui document venerabil: un cod de legi, atribuit lui Moise însuși. Cu o sincronizare impecabilă, acesta stabilea reglementări, în special în materie de sacrificii, care nu erau aplicabile în momentul Exodului din Egipt, dar care au fost considerate extrem de relevante pentru epoca lui Iosia. În forma sa actuală dezvoltată, codul de legi se găsește în Pentateuh sub numele de Cartea Deuteronomului (această denumire de "a doua lege" a fost furnizată de traducătorii greci ai scrierilor ebraice). Semnificativ este faptul că locul descoperirii sale a fost Templul din Ierusalim, iar descoperirea norocoasă a fost făcută de Marele Preot al Templului.[28]

Pe tot parcursul Codului Deuteronomic, se pune accentul pe închinarea pură numai la Iahve și le ordonă cititorilor săi devotați să fie sălbatici cu cei din Israel care ar putea sugera abateri religioase - chiar și cu rudele și prietenii cei mai apropiați, chiar și cu propriul fiu sau soție: "[Mâna noastră va fi mai întâi împotriva lui, ca să-l omoare, și apoi mâna întregului popor".[29] De asemenea, se subliniază ideea de 'legământ', de tratat: Iahve a încheiat un legământ cu poporul său și depinde de el să respecte condițiile acestuia. În viziunea mai dezvoltată a acestei idei, textele scrise mai târziu de această perioadă, cum ar fi cele încorporate în Cartea Genezei, ar sublinia faptul că Avraam a fost primul care a primit legământul și că i s-a spus să se asigure că descendenții săi de sex masculin au fost circumcișii ca semn al fidelității față de acesta, dar Deuteronomul se concentrează asupra legământului așa cum a fost încheiat cu Moise, când Dumnezeu a dat Cele Zece Porunci pe Muntele Horeb (Sinai) ca piesă centrală a unui set complicat de legi.[30] Urmau să vină mai multe legi într-o perioadă mult mai târzie decât domnia lui Iosia, dar acestea erau, de asemenea, retroproiectate până în timpul lui Moise. Pentru moment, reforma deuteronomică a fost fără îndoială încurajată de faptul că inovațiile lui Iosia au coincis cu un declin al puterii asiriene: cu siguranță un semn de favoare divină.[31]

Programul legislativ furibund și precis al partidului deuteronomic s-a extins dincolo de cartea în sine, ajungând la o rescriere totală a istoriei iudaice. Într-o operațiune de o remarcabilă creativitate academică și literară, care a implicat probabil numeroși colaboratori care au lucrat timp de mai multe decenii, documente mai vechi au fost editate și încorporate într-o serie de cărți (Iosua, Judecători, Samuel, Regi, Ieremia) care au povestit cu grijă istoria triumfurilor și tragediilor lui Israel în raport cu fidelitatea sa față de Iahve. Coerența acestei literaturi poate fi detectată nu doar în desfășurarea acestei noțiuni centrale, ci chiar și în limbajul idiomurilor pe care le folosește. Acest program remarcabil a primit o expresie practică în distrugerea cu bucurie a obiectelor cultice și a oricăror locuri sacre din Iuda care ar fi putut rivaliza cu Templul din Ierusalim, dar, pe lângă o simplificare drastică a peisajului sacru iudaic, reforma a realizat ceva

neobișnuit în religiile din acea vreme. Cam în aceeași epocă în care epopeile lui Homer au început să capete o semnificație aparte ca opere literare centrale pentru toți grecii, evreii au început, de asemenea, să își concentreze identitatea religioasă pe conținutul unei cărți. Probabil că la început a existat doar un singur exemplar al Codului deuteronomic pentru consultare și recitare publică solemnă, dar, împreună cu literatura pe care a inspirat-o, a devenit un punct de referință din ce în ce mai indispensabil pentru religia lui Yahweh. Acest lucru s-a dovedit a fi de o importanță uriașă atunci când o nouă catastrofă s-a abătut asupra evreilor.

Regatul de sud reușise să reziste asaltului asirienilor. Dacă acest lucru fusese mai mult din noroc decât din hotărâre, nu așa au văzut lucrurile istoricii din tradiția deuteronomică; a fost rezultatul fidelității față de poruncile lui Dumnezeu. Norocul, însă, nu a durat - sau credincioșia s-a șubrezit. Pe măsură ce puterea asiriană s-a prăbușit la sfârșitul secolului al șaptelea î.Hr., a fost înlocuită de o nouă putere din Orientul Mijlociu, cu sediul în Babilon, care a dat dovadă de o mândrie feroce față de imperiul anterior, care domnea din acel oraș cu mult timp înainte. Babilonienii, în alianță cu alte puteri, au jefuit capitala asiriană, Ninive, în 612 î.Hr. Nu au trecut mulți ani până când Iuda s-a trezit copleșită de armatele babiloniene și, după ce ultimul său rege s-a răzvrătit împotriva statutului de supus, în jurul anului 586 î.Hr. babilonienii au jefuit orașul deja distrus, au distrus Templul și au dus mulți oameni din Iuda în exil în Babilon. Cei exilați sunt probabil să fi fost lideri ai comunității; cei rămași în urmă erau, se pare, în mare parte de mică importanță. Exilaților nu li s-a permis să se întoarcă până când Babilonul însuși a fost cucerit de conducătorul persan Cyrus în 539. Nu toți evreii s-au întors acasă atunci, iar mulți dintre ei au format o comunitate în Babilon, care a continuat să fie, timp de secole, unul dintre cele mai importante centre ale iudaismului din afara țării natale.

EXILUL ȘI DUPĂ

Această nouă catastrofă a fost un eveniment-cheie în istoria poporului Israel. Poate că, dacă exilul în Babilon ar fi durat mai mult de o jumătate de secol, s-ar fi pierdut impulsul de a păstra și de a spori identitatea evreiască, dar, așa cum a fost, exilații care s-au întors au reușit să reconstruiască Templul din Ierusalim; acesta a fost reconsacrat în anul 516 î.Hr. Nu putea exista acum o monarhie autohtonă independentă, deoarece reconstrucția s-a datorat spiritului generos al noului cuceritor Cyrus și al succesorilor săi. Astfel, Templul și preoția sa au devenit centrul absolut al identității evreiești, fiind totodată singura instituție semnificativă din Ierusalim, și au rămas astfel pentru următoarea jumătate de mileniu. Cei care au reconstruit Templul au fost ajutați de exilații care rămăseseră în Babilon, dar, prin contrast și în mod semnificativ, au refuzat ajutorul localnicilor care nu fuseseră deportați în acest dezastru sau în dezastrele anterioare și care ar fi putut include și exilați pe care babilonienii îi aduseseră în Palestina din alte părți. Exilații și descendenții lor au continuat să simtă condescendență sau ostilitate față de acești alții ca fiind "poporul țării", un popor care nu împărtășise suferințele poporului ales al lui Dumnezeu - nu stătuseră lângă apele Babilonului și nu plânseseră amintindu-și de Sion.[32] Mulți dintre acești oameni disprețuiți au construit un templu rival pe muntele Gerizim, în teritoriul central palestinian cunoscut sub numele de Samaria, și de aceea au fost numiți samariteni (un cuvânt de dispreț pentru evrei); în număr foarte redus, ei trăiesc și acum în jurul muntelui lor sacru. Mult mai târziu, Iisus a povestit o întâmplare provocatoare caracteristică despre un samaritean care era mai blând decât oricare dintre reprezentanții societății respectabile evreiești, iar un autor al Evangheliei îl prezintă, de asemenea, pe Iisus ca fiind cel care a impresionat puternic comunitatea samariteană după o întâlnire prietenoasă și sinceră cu una dintre femeile lor.[33]

Vocea foștilor exilați și a comunității exilate în Babilon, care se considerau împreună adevărații reprezentanți ai curentului principal al iudaismului, se făcea acum auzită în volumul tot mai mare de scrieri sacre adăugate în această perioadă a "celui de-al doilea Templu". Preocupările lor și rezultatele noilor lor experiențe au continuat să coloreze permanent religia iudaică. De exemplu, este posibil ca faptul că scena exilului lor a fost Babilonul de pe râul Eufrat să fi fost cea care i-a determinat să prețuiască ideea că patriarhul Avram a venit în Țara lor promisă din Ur, un oraș aflat atunci în apropierea gurii râurilor Tigru și Eufrat. Ei au învățat poveștile antice, cum ar fi povestea bine cunoscută în tot Orientul Mijlociu despre un mare potop, și le-au încorporat în propria lor narațiune a trecutului antic. Evreii care se aflau încă în Babilon au început să se intereseze de lunga tradiție babiloniană de observare și speculații despre stele și planete și au început să contribuie cu propriile lor gânduri la acest subiect. Mai profund, evreii post-exilici au rămas perplecși cu privire la modul în care un Dumnezeu iubitor ar fi putut permite distrugerea Templului Său și aparenta răsturnare a tuturor promisiunilor făcute poporului Său. Un răspuns a fost încercarea de a încerca să îl exonereze pe Dumnezeu prin conceperea unei ființe care își dedica timpul pentru a zădărnici scopurile lui Dumnezeu: a fost numit Adversarul, *Hassatan*, și, deși era o pacoste destul de nesemnificativă în scripturile ebraice, și-a sporit statutul în literatura evreiască ulterioară, în special în rândul scriitorilor care erau influențați de alte culturi religioase care vorbeau despre figuri demonice puternice. Hassatan a captat imaginația sectei creștine și, până la momentul în care a fost scrisă Cartea creștină a Apocalipsei, el a devenit o figură cu semnificație cosmică, numită acum Satana, descrisă ca fiind adversarul final al lui Dumnezeu în timpul sfârșitului.[34]

Cu toate acestea, iudaismul a fost reticent în a face prea mult caz de orice rival al lui Dumnezeu, după ce depusese atâtea eforturi pentru a afirma puterea sa unică și cosmică. Unii evrei au considerat că orice punere la îndoială sau căutare a înțelegerii tragediei lor era o impietate, precum și o risipă de energie. Acesta este mesajul din Cartea lui Iov, o povestire care este strigătul clasic de durere și furie împotriva suferinței nedrepte și care oferă primul debut major al lui Satana în literatura biblică. Suferința lui Iov nu rezultă din nimic din ceea ce a făcut el, căci este unul dintre cei mai loiali slujitori ai lui Dumnezeu; ea rezultă dintr-un pariu ciudat și aparent lipsit de inimă între Dumnezeu și Satana cu privire la loialitatea sa. Acesta poate fi rezolvat doar atunci când Iov se supune pe deplin voinței misterioase a lui Dumnezeu. Un scriitor mai târziu, poreclit *Qoheleth*, "Predicatorul" sau "Învățătorul" (grecii au încercat să traducă acest lucru prin "Eclesiastul"), a abordat aceeași problemă într-un mod diferit. Renunțând la orice poveste ca vehicul pentru ceea ce voia să spună, el a făcut o serie de observații care formează una dintre cele mai convingătoare și neașteptate expresii din orice literatură sacră a resemnării față de inutilitatea existenței umane:

Toate lucrurile sunt pline de oboseală; omul nu poate să le rostească; ochiul nu se satură de văzut, nici urechea nu se satură de auzit. Ceea ce a fost este ceea ce va fi, ceea ce s-a făcut este ceea ce se va face, și nu este nimic nou sub soare... ... În multă înțelepciune este multă supărare, și cel ce sporește știința sporește întristarea.

Zâmbetul lui Qoheleth față de nebunia umană este mai rece decât cel al cinicilor sau stoicilor greci; la sfârșit, el se stinge și se întunecă într-o descriere a decăderii bătrâneții care se îndreaptă spre mormânt. Yahweh nu oferă nicio mângâiere, dar "spiritul se întoarce la Dumnezeu care l-a dat". Vanitatea deșertăciunilor, spune predicatorul; totul este deșertăciune'.[35]

Dar aceasta nu a fost singura stare de spirit din literatura evreiască post-exilică. Ea a fost capabilă să îi contrazică direct pe Iov și Qoheleth, cu îndemnuri la activism pentru a duce o viață corectă din punct de vedere moral, cum ar fi cele din Cartea Proverbelor, ale căror afirmații confortabile despre valoarea bunătății de zi cu zi au furnizat material pentru societățile evreiești sau creștine așezate de atunci. Scriitorii care căutau să reconstruiască Israelul au dat răspunsuri fără echivoc la marea întrebare stârnită de experiențele evreiești de după 586. Ei au creat noi seturi de legi și restaurări și extinderi atente ale practicilor ceremoniale din trecut în Templu, având grijă ca cea mai mare parte să fie reprezentată ca o întoarcere la vechile decrete ale Domnului de dinaintea Exilului. Ei au afirmat în termeni din ce în ce mai extremi mesajul de separare care fusese piesa centrală a mișcării de reformă deuteronomistă; acum aveau catastrofa captivității babiloniene pentru a sublinia faptul că Iahve dorea supunere față de legea Sa și că a pedepsit sever națiunea pentru că nu a oferit această supunere. Israel nu trebuia să mai facă niciodată aceeași greșeală.

Pe acest principiu s-a bazat existența și dezvoltarea continuă a iudaismului. Ca și religia sa fiică, creștinismul, iudaismul a încurajat adesea ideea că are o abordare exclusivă a divinității. Totuși, această pretenție de exclusivitate a fost dublată de o nouă trăsătură remarcabilă a religiei lui Iahve - sau poate chiar o întoarcere la originile sale diverse din mijlocul poporului strămutat al *Habiru*. Din această perioadă aflată sub dominația persană provine o acceptare a faptului că nu era necesar să te naști evreu pentru a intra în credința iudaică: ceea ce era necesar era să accepți pe deplin obiceiurile evreilor, inclusiv ritualul circumciziei genitale efectuat asupra tuturor bărbaților evrei. Se putea fi apoi acceptat ca un convertit ("proselit", de la un cuvânt grecesc care înseamnă "străin" sau "străin care trăiește în țară"). Era suficient să se accepte povestea pe care o spunea iudaismul: astfel, în teorie, iudaismul putea deveni o religie universală. În general, evreii nu au făcut acest pas logic de gândire. A fost lăsat mai întâi creștinismului și apoi islamului să facă din aceasta o mare temă a credinței lor.[36]

În secolele care au urmat întoarcerii din Babilon, evreii din Palestina s-au confruntat în mod repetat cu aceeași perspectivă a unor culturi mai puternice care să le copleșească pe ale lor și să îi învingă. Cea mai tulburătoare a fost venirea regatelor elenistice, după ce Alexandru cel Mare a dat buzna în estul Mediteranei în anii 330 (vezi pp. 37-40). Mai întâi, faraonii ptolemeici din Egipt au condus țara, iar apoi (din 198 î.Hr.) seleucizii din Siria. Cea mai gravă confruntare dintre identitatea evreiască și lumea greacă care o înconjura a explodat în violențe deschise atunci când al doilea stăpân Seleucid, regele Antiochos al IV-lea (care se autointitula cu laudă *Epifanes* sau "Manifestare"), a încercat să impună evreilor obiceiurile grecești și a atacat viața religioasă centrată pe Templul din Ierusalim. Începând cu anul 167 î.Hr., evreii s-au răzvrătit împotriva lui, mai întâi sub conducerea lui Iuda Macabeul. Cu excepția puțin promițătoare a rebeliunii lui Iuda împotriva stăpânirii babiloniene înainte de exil, a fost prima dată când evreii s-au ridicat împotriva oricăruia dintre diverșii lor stăpâni străini din secolele anterioare. Rebelii macabei au suferit teribil în acest război, dar au reușit să obțină independența Iudeii sub o dinastie de conducători autohtoni, cunoscuți de la un strămoș anterior sub numele de Hasmoneii. Acești descendenți ai eroilor din războiul de independență au format acum o succesiune de mari preoți pentru Templul din Ierusalim.

În această perioadă, Iudeea putea pretinde că este o putere semnificativă în Orientul Mijlociu, așa cum în istoria evreiască nu mai fusese atins anterior decât de regatul solomonic (și este foarte posibil ca prestigiul lui Solomon să fi fost exagerat în scrierile istorice evreiești). Pentru o clipă, se părea că Dumnezeu era în sfârșit mulțumit de poporul său; iar ei nu au uitat lecția că răzvrătirea poate fi răsplătită, o amintire care avea să aibă consecințe nefaste în răzvrătirile împotriva Imperiului Roman (vezi pp. 106-11). În general, creștinii protestanți nu sunt familiarizați cu Cărțile Macabeilor, deoarece în Reforma din secolul al XVI-lea, ele s-au numărat printre operele marginalizate din Biblie și relegate în așa-numitele apocrife (vezi pagina 68). Iudaismul are o viziune foarte diferită asupra lor: acestea se numără printre cele mai importante povești din istoria evreiască, fiind, de exemplu, piesa centrală a marelui festival de Hanukkah. Este posibil ca două imnuri care se regăsesc în Noul Testament creștin și care sunt foarte folosite în liturghia creștină, cântecul Mariei (*Magnificat*) și cântecul de mulțumire al tatălui lui Ioan Botezătorul, Zaharia (*Benedictus), să* fie cântece de victorie ușor adaptate, asociate cu Macabeii.[37]

În această perioadă, evreii au fost descriși pentru prima dată de grecul *Ioudaios,* un cuvânt care putea fi aplicat tuturor evreilor care priveau la viața Templului din Ierusalim, indiferent dacă

locuiau sau nu în Iudeea.[38] Mulți erau acum departe. Atât lunga istorie de nenorociri militare a evreilor, cât și energia și spiritul întreprinzător al acestora au dus la o dispersie a evreilor mult dincolo de Palestina sau de comunitatea evreiască rămasă în Babilon. Peste tot în jurul porturilor maritime ale Mediteranei s-au dezvoltat comunități evreiești care onorau Ierusalimul și care, dacă puteau, se alăturau pelerinajelor la Templu, care devenea unul dintre cele mai importante obiective ale călătoriilor religioase din lumea antică. În viața de zi cu zi, departe de Ierusalim, evreii își păstrau sentimentul identității și al comunității în locuri de întâlnire care, în mod semnificativ, aveau un nume grecesc, sinagogă.

Sinagogile au fost instituții remarcabile, cu puține paralele în lumea antică. Nu erau temple, deoarece, cu excepția câtorva instituții rivale nesemnificative, sacrificiile evreiești aveau loc acum doar în Templul din Ierusalim, însă sinagogile par să fi avut de la început o funcție religioasă. Primele dovezi despre ele provin din inscripțiile evreiești în limba greacă din Egipt, unde la început și chiar până în secolul al IV-lea sunt numite "casă de rugăciune" - *proseuche* - mai degrabă decât *synagoge,* care în mod neutru înseamnă "o adunare".[39] Așadar, sinagogile erau locul în care se desfășurau rugăciunea și citirea scrierilor sacre, dar ofereau, de asemenea, un centru pentru activitățile generale ale comunității - în special pentru educație. Aceasta nu era doar o educație pentru o elită, așa cum se întâmpla în societatea greacă, ci o educație pentru toți membrii comunității evreiești; și avea un puternic accent moral, spre deosebire de concentrarea pe practica cultică din multe alte religii ale lumii mediteraneene. Iudaismul putea pretinde că oferă o filozofie de viață, precum și o serie de observanțe și obiceiuri de apropiere de divinitate, o caracteristică neobișnuită în religia antică. Viața sinagogii și premisele unei comunități bine instruite, bine ordonate și cu o observanță uniformă, pe care aceasta le-a promovat, au oferit un model atractiv și distinctiv pe care creștinismul l-a imitat cu ușurință mai târziu, pe măsură ce și-a dezvoltat propriile instituții separate.[40]

Dacă închinarea în sinagogă se axa pe citirea cuvântului lui Dumnezeu din texte scrise, acest lucru presupunea un acord comun în întreaga comunitate evreiască din Mediterana cu privire la ceea ce se putea și ce nu se putea citi. Procesul îndelungat de creare și reeditare a textelor se apropia acum de un fel de finalizare, iar un număr de cărți, douăzeci și patru în total, au ajuns să fie recunoscute ca având un statut special. Este dificil de spus cu exactitate când s-a întâmplat acest lucru: în tradiția iudaică se spune că decizia ar fi fost luată într-o "Mare Adunare" în anul 450 î.Hr., dar aceasta este o retroproiecție istorică destul de tipică a unui proces care a fost probabil gradual și progresiv. De fapt, trebuie să se fi finalizat la o dată mult mai târzie, mai ales că unele cărți din colecție, cum ar fi profețiile lui Daniel, în mod evident nu pot fi mai vechi de secolul al V-lea î.Hr. Istoricul evreu Josephus, care a scris la scurt timp după moartea lui Iisus Hristos, oferă prima referire cunoscută la un anumit număr, douăzeci și doi, dar prima referire la alegerea celor douăzeci și patru se află într-o lucrare cunoscută sub numele de IV Ezra (conținută, în mod confuz, într-o lucrare mai mare cunoscută în mod obișnuit sub numele de II Esdras). După conținutul său, IV Ezra poate fi datată până în timpul împăratului roman Domițian, spre sfârșitul primului secol al erei noastre, doar puțin mai târziu decât Josephus. Această referință arată, de asemenea, clar că un număr mai mare de alte cărți, presupuse a fi șaptezeci, nu mai trebuiau tratate ca având același grad de autoritate ca cele douăzeci și patru.[41]

Întreaga colecție de texte autorizate și privilegiate a ajuns să fie cunoscută sub numele de *Tanakh,* un cuvânt ebraic. Acesta era de fapt un acronim simbolic format din cele trei litere ebraice inițiale ale celor trei nume de categorie ale cărților pe care le conținea: Lege, Profeți și

Scrieri. Ultimul este un termen general destul de vag pentru istorie, psalmi și scrieri care conțin cuvinte înțelepte, iar categoriile nu sunt cu totul utile ca și concepte: cărțile care sunt în principal istorice se găsesc atât printre Profeți, cât și printre Scrieri, în timp ce Iov și Qoheleth se cuibăresc printre Scrieri, în ciuda brutalității lor profetice față de tipul de sfaturi de bun simț pentru a face față vieții de zi cu zi, care sunt reprezentate de literatura înțelepciunii din Scrieri - lucrări precum Cartea Proverbelor, de exemplu.

Tanakh este recunoscut de creștini ca fiind Vechiul Testament, deși este aranjat într-o ordine diferită. Dincolo de acesta, reflectând și, în unele cazuri, incluzând în mod evident cele șaptezeci de cărți simbolice respinse, există o serie de texte cărora nici evreii, nici creștinii nu le-au acordat același statut special, dar care au avut o mare influență asupra ambelor tradiții religioase. Unele dintre aceste cărți au fost de fapt adăugate la Tanakh de către evreii din mediile de limbă greacă, cum ar fi Alexandria (vezi p. 69) și, prin urmare, primii creștini, de asemenea vorbitori de limbă greacă, le-au considerat ca având statutul deplin de cuvânt al lui Dumnezeu. În secolul al IV-lea d.Hr. au început să fie exprimate îndoieli de către unii comentatori creștini, care le-au dat denumirea de "*apocrife*" ("lucruri ascunse"). În timpul Reformei din secolul al XVI-lea a Bisericii occidentale, protestanții au luat decizia definitivă de a le exclude din ceea ce creștinii numesc "canonul" Scripturii recunoscute.[42] Pentru protestanți, acest lucru a avut efectul util de a submina diverse doctrine susținute de acea parte a Bisericii occidentale încă loială papei, doctrine care puteau găsi o justificare biblică doar în cărțile apocrife. Martin Luther a scos în mod corespunzător aceste cărți suplimentare din ansamblul general al Scripturii, dar le-a păstrat într-un apendice la Biblia sa germană din 1534, iar Biserica Angliei a permis ca unele mostre din ele să fie citite în cadrul cultului public; alți protestanți au renunțat complet la ele.

Mai departe decât apocrifele, în ceea ce privește respectabilitatea biblică, se află un mare număr de texte a căror dată variază între secolul al II-lea î.Hr. și primul secol d.Hr. Cercetătorii creștini le atribuie titlul încărcat de "literatură intertestamentară", lucrări care se încadrează între ceea ce creștinii numesc Vechiul și Noul Testament - în mod evident, un termen care nu are nicio semnificație în cadrul tradiției iudaice. În cadrul acestei literaturi există o preocupare de a spune povestea zilelor de pe urmă, când nenorocirea și suferința lui Israel din prezent vor primi o răsplată glorioasă și scopurile lui Dumnezeu vor fi clarificate: acest gen de text este numit "apocaliptic" (de la "revelație" în greacă), iar Tanakh a admis un set de exemple, unele secțiuni din Cartea lui Daniel.[43] La fel ca Daniel, multe dintre aceste cărți fac o încercare de respectabilitate a vârstei prin preluarea numelui unor demnitari biblici recognoscibili din Tanakh: de exemplu, diverse cărți merg mult dincolo de Patriarhi pentru a revendica paternitatea lui Enoh, tatăl lui Matusalem. Pentru una dintre aceste cărți, pariul pe antichitate a dat roade în istoria creștină: I Enoh este citat în mod explicit de un scriitor obscur numit Iuda, a cărui epistolă a reușit să se strecoare în canonul Noului Testament, iar I Enoh este, de asemenea, tratat ca o scriptură inspirată de către Biserica Creștină din Etiopia.[44] O varietate interesantă de tradiții și ipoteze creștine se bazează pe această serie de cărți; ele au fost în mare parte uitate în creștinismul dominant, dar au făcut parte din mobilierul mental al generației lui Iisus și al discipolilor săi.

Una dintre cele mai importante comunități evreiești s-a format în orașul portuar egiptean care a rămas ca cel mai spectaculos monument unic al lui Alexandru, Alexandria: un simbol al succesului culturii elenistice în toată Mediterana de est. Pe vremea lui Iisus, s-ar putea să fi existat acolo un milion de evrei, cea mai mare comunitate de evrei din afara Palestinei, iar aceștia

au fost împiedicați să domine politica orașului doar de practicile exclusive ale religiei lor.[45] În mod firesc, într-o astfel de comunitate bogată și prosperă, era o mare tentație să adopte obiceiurile lumii înconjurătoare: o lume grecească. Cu cel puțin un secol înainte ca ura față de tot ceea ce este grecesc să-i împingă pe Iuda Macabeul și pe tovarășii săi la o rebeliune deschisă împotriva lui Antiochos, evreii din Alexandria vorbeau în mod obișnuit greacă în loc de ebraică, până într-atât încât au fost nevoiți să își traducă cărțile sacre în greacă pentru a se asigura că nu pierd legătura cu sensul. Numele dat acestei colecții de traduceri (împreună cu cărțile apocrife în greacă pe care evreii elenizați le-au adăugat ei înșiși) a fost un indiciu al mândriei evreilor vorbitori de greacă față de realizările lor; a devenit cunoscută sub numele de Septuaginta, de la cuvântul latin pentru șaptezeci. Aceasta era o referire la cei șaptezeci și doi de traducători care, potrivit legendei, au realizat-o în șaptezeci și două de zile și care erau ei înșiși o imagine a celor șaptezeci de bătrâni care fuseseră cu Moise pe muntele sacru în timpul Exodului.[46] Mai târziu, evreii și-au pierdut entuziasmul pentru această traducere și au abandonat-o pentru altele, atunci când creștinii au adoptat-o cu toată inima.

În general, acești evrei elenizați erau mult mai interesați să câștige respectul grecilor pentru cultura lor, decât grecii erau interesați de iudaism. Ei au constatat că reacția grecilor la ceea ce traducerea dezvăluia din literatura sacră ebraică a pus probleme: Grecii respectau astfel de scrieri antice, dar erau, de asemenea, nedumeriți de faptul că un Dumnezeu care se presupunea a fi atât de puternic ar fi făcut lucruri ciudate, cum ar fi să se plimbe în Grădina Edenului sau să se complacă în discuții cu oameni pământeni precum Lot sau Iona. Mulți evrei au ajuns să creadă că astfel de aparențe stânjenitoare din poveștile lor trebuie să ascundă straturi mai profunde de adevăr și, prin urmare, trebuie să fie alegorii. La urma urmei, grecii aplicaseră deja această idee de semnificație alegorică la propriile lor mituri și la scrierile lui Homer (vezi pp. 24-5), iar abordarea alegorică s-a naturalizat printre evreii din Alexandria în comentariile biblice ale savantului și istoricului Filon, contemporanul evreu al lui Iisus Hristos.[47] Atunci când, în cele din urmă, o comunitate creștină s-a stabilit alături de comunitatea evreiască alexandrină, aceasta a fost mult influențată de metoda alegorică a lui Philo.

Curentele puternice de opinie din cadrul iudaismului au continuat, de asemenea, să sugereze modificări ale unor aspecte ale credinței iudaice, în cazul în care se părea că există material valoros în religiile altora. Urmând gândirea greacă, evreii au îmbrățișat conceptul de neant, iar acest lucru le-a oferit o nouă perspectivă asupra creației. II Macabei, o lucrare din apocrife scrisă probabil în secolul al II-lea î.Hr. este prima din literatura iudaică care insistă asupra faptului că Dumnezeu nu a făcut creația "din lucruri care existau", material neformat, haotic, ci a invocat creația din nimic.[48] Acest lucru a fost important pentru creștinii de mai târziu, care s-au străduit să găsească o modalitate convingătoare de a-și exprima convingerea că Dumnezeu putea rămâne divin în timp ce intra în lumea pe care o crease. Discuțiile grecești despre neant au contribuit la schimbarea viziunii evreiești asupra începuturilor; gânditorii evrei au împrumutat, de asemenea, idei care să-i ajute să înțeleagă sfârșitul vieții umane și urmările sale. În general, înainte de epoca Macabeilor, discuția evreiască despre Dumnezeu a arătat puțin interes pentru natura vieții de apoi; iudaismul era preocupat de această viață și de interpretarea numeroaselor tragedii care li se întâmplau oamenilor pe pământ. Din această cauză, Tanakh nu are prea multe de spus despre moarte și despre ceea ce vine după. Ceea ce spune, în special în textele scrise înainte de exilul babilonian, sugerează că viața umană are un sfârșit și, pentru toți, cu excepția câtorva oameni excepționali, asta este tot.

Un nou impuls de a dezvolta idei despre viața de apoi pare să fi fost provocat de moartea teribilă a unora dintre eroii războiului de independență macabeu, discutată în detaliu cu o oroare pioasă în istoriile războaielor. Cu siguranță că un astfel de eroism merita o recompensă deosebit de generoasă. Unii au susținut că Dumnezeu le-ar fi acordat martirilor înapoi învierea trupească în această viață, dar, în mod neplăcut, acest lucru nu s-a întâmplat. Poate că, atunci, învierea martirilor ar fi fost într-o viață viitoare, iar răsplata ar fi trebuit să fie specifică suferinței individuale; aceasta presupunea prelungirea unei existențe personale recognoscibile.[49] Fără îndoială, epoca Macabeilor nu a fost prima dată când această argumentație destul de evidentă le-a trecut prin cap evreilor grijulii, dar acum puteau asculta voci din alte tradiții religioase sau filosofice care puteau da formă ideii. Vocabularul cel mai ușor de găsit și conceptul central erau de fapt grecești și fuseseră dezvoltate în special de Platon: el vorbea despre oamenii individuali ca având un suflet, care ar putea reflecta o forță divină dincolo de el însuși.

Prin urmare, primele texte evreiești care vorbesc mult despre suflet apar în perioada elenistică, în "literatura intertestamentară", care datează după închiderea Tanakh-ului, cum ar fi așa-numita *Înțelepciune a lui Solomon*, scrisă probabil între mijlocul secolului al II-lea î.Hr. și începutul secolului I î.Hr.[50] Cartea lui Daniel (sau cel puțin cea mai mare parte a textului său) a reușit să găsească un loc în Tanakh, dar, de asemenea, este aproape sigur că a fost scrisă până în secolul al doilea. Este fără precedent în literatura sacră iudaică în ceea ce privește explicitarea ideii de înviere individuală a unui suflet într-un corp transformat în viața de apoi - deși încă nu este pentru toată lumea![51] Bineînțeles, toate aceste evoluții în cadrul iudaismului au fost extrem de controversate și au provocat discuții continue; totuși, în momentul în care creștinii au început să își construiască propria literatură, scriitorii lor au considerat în mod clar că această discuție despre sufletul individual și despre înviere este complet naturală, iar aceasta a devenit baza acelei preocupări creștine cu privire la viața de după moarte, care uneori a fost la limita obsesiei.

Dinastia Hasmoneilor, actori importanți ai puterii în estul Mediteranei în urma revoltei reușite a Macabeilor, a fost cea care a stabilit pentru prima dată contacte oficiale între Iudeea și romani, în secolul al II-lea î.Hr. În acea etapă, Roma era departe, un posibil aliat împotriva detestaților Seleucizi, iar relațiile au rămas prietenoase timp de aproximativ un secol, până când romanii au invadat Iudeea în anul 63 î.Hr. ca parte a operațiunilor lor de strângere de fonduri în jurul cuceririi adevăratelor lor premii, imperiile Seleucid și Egiptean. Un amestec de deportați de la această ultimă catastrofă pentru evrei, împreună cu generații de comercianți care au profitat de o situație proastă, au creat o comunitate evreiască din ce în ce mai mare și mai înfloritoare în Roma însăși, concentrată în zona centrală a orașului, peste râul Tibru (Trastevere), unde se află acum Bazilica Sfântul Petru (primele grupuri creștine din Roma au apărut probabil din acest cartier evreiesc). În Iudeea, nefiind găsiți candidați hasmoneeni convingători sau ascultători pentru un tron evreiesc, în anul 37 î.Hr. romanii l-au înlăturat pe ultimul conducător hasmonean și l-au înlocuit cu o rudă prin căsătorie, care a domnit mai mult de trei decenii. Acest rege marionetă, un străin ai cărui strămoși proveneau din teritoriul de la sud de Iudeea pe care romanii îl numeau Idumea (Edom), a fost Irod, "cel Mare".

Irod a reconstruit Templul cu o splendoare fără precedent, transformându-l într-unul dintre cele mai mari complexe sacre din lumea antică; calitatea zidăriei sale în secțiunile vizibile care au supraviețuit din zidul monumental al incintei sale poate fi încă admirată. Cu toate acestea, nu a primit prea multe mulțumiri din partea supușilor săi, care au fost la fel de nerecunoscători pentru încercarea sa de a-i mulțumi cu inovații străine, cum ar fi concursurile sportive publice de tip

grecesc, luptele de gladiatori sau cursele de cai în arenele nou construite.[52] Complicațiile au continuat și după moartea lui Irod, în anul 4 î.Hr., deoarece fiii săi au luat teritoriile extinse pe care romanii i-au permis să le construiască și le-au împărțit între ei. În timpul primului secol după Hristos, romanii au experimentat un amestec de conducere indirectă prin intermediul diferiților membri ai familiei Herodiene și de conducere imperială directă a unor părți din Palestina prin intermediul unui oficial roman - Pontius Pilat a fost unul dintre aceștia. În cadrul Iudeii însăși, existau cel puțin patru identități pentru iudaism: saducheii, fariseii, esenienii, zeloții și, probabil, multe alte secte mai puțin importante. Chiar dacă își tolerau existența una alteia, fiecare dintre ele se vedea pe sine ca fiind cea mai autentică expresie a identității iudaice.[53] Poate că un mod de a înțelege diferențele dintre ele este să ne dăm seama că au adoptat poziții distincte față de lumea elenistică condusă de romani și față de toate tentațiile de îndepărtare de tradiția iudaică pe care aceasta le întruchipa: ele reprezentau grade diferite de distanță sau de acomodare.

Saducheii constituiau elita care conducea Templul. Ei se descurcaseră bine în regimurile succesive, atât evreiești, cât și neevreiești, și au continuat să se descurce bine și atunci când romanii au fost la conducere. Prin urmare, nu era surprinzător faptul că ei erau cele mai flexibile dintre cele patru grupuri ale noastre în raport cu străinii. Pentru ei, era suficient să păstreze poruncile de bază ale Legii din Scripturi și să nu adauge reglementări suplimentare complexe care guvernau viața de zi cu zi a fariseilor și care făceau ca viața fariseilor să fie evident distinctă de lumea neevreilor din jurul lor. În mod semnificativ, fiind conservatori și minimaliști în viziunea lor asupra doctrinei iudaice, saducheii nu prea aveau timp pentru discuția relativ recent evoluată despre viața de după moarte; Isus este descris ca fiind într-o ocazie tachinându-i pe saduchei pe această temă, spre plăcerea unor farisei, iar scriitorul Faptelor Apostolilor povestește o întâmplare în care apostolul Pavel a făcut o ofertă pentru simpatia fariseilor pe această temă împotriva saducheilor atunci când se afla într-o situație periculoasă.[54] Atât Iisus, cât și Pavel pot fi identificați, prin trecutul lor, ca fiind mai apropiați de farisei decât de orice altă grupare religioasă, deși este puțin probabil ca Iisus să fi avut ceva asemănător cu stăpânirea înțepătoare a limbii grecești de zi cu zi, care este evidentă în scrisorile supraviețuitoare ale lui Pavel și care l-a caracterizat pe acesta ca făcând parte din populația evreiască dispersată și elenizată - *diaspora* care putea fi găsită acum în toată Mediterana și în Orientul Mijlociu.

Totuși, pentru grupul cunoscut sub numele de esenieni, nici măcar caracterul distinctiv pe care fariseii îl păstrau nu era suficient pentru a-i feri de poluare în Palestina semicolonială. Esenienii au părăsit societatea obișnuită prin înființarea propriilor comunități separate, de obicei departe de ceilalți, cu propria literatură și cu propriile tradiții de persecuție din partea altor evrei. Uneori s-a sugerat că primii creștini au fost apropiați de esenieni, dar acest lucru pare puțin probabil. Separarea esenienilor de restul iudaismului a fost o chestiune de principiu, în timp ce eventuala separare creștină a fost un rezultat al eșecului creștinismului de a deveni forța conducătoare în cadrul iudaismului din primul secol al erei noastre, iar creștinii au devenit dornici să se mute în lumea de dincolo de Palestina, așa cum vom vedea (vezi pp. 108-11).[55] Zeloții susțineau o versiune militantă a aceleiași teme eseniene a separării: pentru ei, singura soluție la umilința dominației romane asupra patriei evreiești era să preia tradițiile macabeilor de rezistență violentă și ei au fost cei care au dat impulsul revoltelor dezastruoase succesive care, până la mijlocul secolului al II-lea d.Hr. au spulberat viața evreiască din Palestina (vezi pp. 106-9).

Din această distrugere a apărut un grup care la început părea doar un alt răspuns minoritar la problema identității evreiești. În prezent, a contribuit în mare măsură la modelarea permanentă a

acestei identități și a devenit o religie mondială de sine stătătoare. Secta evreiască care a devenit creștinismul a împrumutat literatura sacră creată de evrei și a modelat credința creștină în fondatorul său - Mesia - după liniile deja prezente în cărțile sacre ale Tanakh-ului. Ulterior, istoria creștină este străbătută și modelată de poveștile din Tanakh - acestea au devenit deosebit de utile atunci când creștinii s-au aliat cu monarhiile, deoarece Noul Testament creștin nu prea are legătură cu regii, în timp ce Vechiul Testament are multe de spus despre ei. Atunci când creștinii au creat o carte sacră formată din două "Testamente", au transformat sistemul lor de credință nou-nouț într-unul care putea să se sprijine pe o tradiție sacră străveche și să pretindă că este cea mai veche religie dintre toate. Musulmanii au preluat, de asemenea, această pretenție la vechime, rămânând conștienți de cele două ansambluri de cărți mai vechi, dar musulmanii au înlocuit autoritatea celor două Testamente cu o altă carte care a devenit revelația lor supremă a cuvântului lui Dumnezeu, Coranul. Pentru creștini, această revelație apăruse deja în evreul Iisus din Nazaret.

PARTEA A II-A

O singură Biserică, o singură credință, un singur Domn (4 î.Hr. - 451 d.Hr.)

3

Un Mesia răstignit (4 î.Hr.-100 d.Hr.)

ÎNCEPUTURI

Și astfel ajungem la Betleemul din Iudeea, unde Iisus s-a născut într-un grajd, pentru că nu mai era loc la han. Sau poate că nu. Aflăm despre aceste evenimente în cele patru cărți ale "Noului Testament" creștin, atribuite de primii adepți ai lui Iisus, numite Matei, Marcu, Luca și Ioan. Ele pun în lumină patru reflectoare diferite asupra vieții, morții și învierii lui Iisus Hristos și, după cum vom vedea, toate patru au fost scrise probabil la nu mai puțin de o jumătate de secol după moartea sa (vezi paginile 84-5 și 102-3). Ele sunt numite colectiv Evanghelii, un cuvânt care și-a început viața ca fiind cuvântul grecesc pentru "veste bună", *evaggelion*. În mod semnificativ, primii creștini latini nu au căutat un echivalent exact în propria lor limbă și au transformat pur și simplu cuvântul în *evangelium*, cu o înclinație latină. Multe limbi moderne au împrumutat, la rândul lor, din latină: de aici, în engleză, "evangelist" și "evangelical". Departe de societatea mediteraneană, în Anglia, în timpul a ceea ce noi obișnuim să numim, în mod înșelător, Evul Mediu Întunecat, savanții anglo-saxoni au fost mai îndrăzneți decât primii vorbitori creștini de latină: au luat în considerare etimologia originalului grecesc și au inventat cuvântul lor "Godspell", care înseamnă din nou "veste bună" - Gospel.

Această grijă de a găsi un nume special pentru cărțile Matei, Marcu, Luca și Ioan reflectă ciudățenia lor. Biografiile nu erau rare în lumea antică, iar Evangheliile au multe trăsături comune cu exemplele necreștine. Cu toate acestea, aceste cărți creștine sunt o varietate neobișnuită de biografii "de jos de pe piață", în care oamenii obișnuiți reflectă asupra experienței lor cu Isus, în care cei puternici și cei frumoși rămân în general pe marginea poveștii și în care, de multe ori, săracii, cei cu educație precară și cei fără reputație sunt cei care descriu cel mai viu întâlnirile cu Dumnezeu.[1] În Evanghelii, evenimentele din timpul istoric fuzionează în mod uimitor cu evenimentele de dincolo de timp; adesea este imposibil să se definească o distincție între cele două. Singurele cărți care pot fi numite în mod specific Evanghelii, în afară de cele patru canonice, sunt rivalii sau imitatorii lor literari, scrise exclusiv de creștini cu același scop: să povestească despre viața și învierea lui Iisus. Așa-numita "Evanghelie a lui Toma" este una dintre cele mai cunoscute, deoarece colecția sa de ziceri atribuite lui Iisus seamănă mai mult decât majoritatea celor patru Evanghelii cuprinse în Noul Testament. Prin transfer, "Evanghelie" descrie întregul mesaj conținut în toate cărțile biblice, nu doar în Evanghelii: povestea multiformă și neliniștită a veștii bune care este creștinismul.

Este important să ne dăm seama că o carte de vești bune nu este același lucru cu o știre directă sau cu o rudă mai veche și mai respectabilă din punct de vedere academic, istoria. Scriitoarea Jan Morris și-a amintit cândva că a fost sfătuită de ministrul sudanez al orientării naționale, la scurt timp după cel de-al Doilea Război Mondial, că, în calitate de corespondent străin, ar trebui să încerce să relateze "știri palpitante, atractive și bune, care să corespundă, pe cât posibil, adevărului". Acest lucru poate părea cinic, dar doamna Morris a simțit că ministrul, un om auster, vorbea cu mai multă înțelepciune decât ar putea părea la prima vedere, iar ea a ținut cont de acest lucru în cariera sa de jurnalist.[2] Cuvintele ministrului ne oferă un model de abordare a Evangheliilor într-un spirit care depășește cinismul. Putem separa elementele neistorice de cele probabil istorice din literatura sacră creștină, dar asta pentru a înțelege mai bine motivele și preocupările care au dus la forma veștii bune construite de primele generații de creștini. Nicăieri nu este mai evident acest lucru decât în povestirile despre nașterea lui Iisus.

Doar două din cele patru Evanghelii, Matei și Luca, au relatări ale acestei nașteri în Betleem la sfârșitul domniei regelui Irod cel Mare (73-4 î.Hr.), iar în afara acestor relatări, există multe elemente care îl îndreaptă pe cititorul atent spre o poveste contrară. Evanghelia lui Ioan este cea mai explicită atunci când consemnează discuții între oamenii din Ierusalim, odată ce Iisus crescuse și învățătura sa făcea vâlvă: unii sceptici au subliniat că Iisus venea din districtul nordic al Galileii, în timp ce profetul Miheia prezisese că Unsul evreilor, Mesia, va veni din Betleemul din Iudeea, în sud.[3] Celelalte trei Evanghelii - chiar și Evangheliile cu relatări despre nașterea sa în Betleem - se referă în mod repetat la Isus ca fiind originar din Galileea, sau mai precis din satul Nazaret din Galileea. De fapt, în afara textului celor două relatări ale nașterii, Evangheliile nu se referă la faptul că Iisus s-a născut în Betleem, și nici o altă carte a Noului Testament nu o face.

Narațiunea de naștere a lui Luca, cea mai elaborată, explică faptul că părinții lui Iisus au călătorit din Nazaret la Betleem în momentul nașterii lui Iisus pentru că trebuiau să respecte condițiile de reședință impuse de un recensământ imperial roman în vederea plății impozitelor, "pentru că era din casa și neamul lui David".[4] Acest lucru nu sună adevărat: ideea se bazează pe lista de strămoși a lui Luca pentru Iisus, menită să arate că acesta era legat de regele David cu o mie de ani înainte, ceea ce nu-i privea deloc pe birocrații romani. Implauziile se înmulțesc: autoritățile romane nu ar fi organizat un recensământ într-un regat client al imperiului precum cel al lui Irod și, în orice caz, nu există în altă parte nicio înregistrare a unui astfel de recensământ la nivelul întregului imperiu, care ar fi lăsat cu siguranță urme în jurul Mediteranei. Povestea pare să întruchipeze o confuzie cu un recensământ imperial roman bine atestat, care cu siguranță a avut loc, dar în anul 6 d.Hr., mult prea târziu pentru nașterea lui Iisus, și care a fost amintit mult timp ca un eveniment traumatizant, deoarece a fost prima experiență reală a ceea ce a însemnat stăpânirea romană directă pentru Iudeea.[5] Prin urmare, apare suspiciunea că cineva care a scris mult mai târziu, destul de neclar cu privire la cronologia deceniilor anterioare, a fost destul de cavaler cu povestea nașterii lui Iisus, din alte motive decât recuperarea evenimentelor așa cum s-au întâmplat de fapt. Această suspiciune crește atunci când observăm cât de puțin au de-a face povestirile despre naștere și copilărie cu povestea ulterioară a slujbei publice, a morții și a învierii lui Iisus, care ocupă toate cele patru Evanghelii; nicăieri aceste Evanghelii nu fac referire la povestirile despre naștere și copilărie, ceea ce sugerează că cea mai mare parte a textelor lor a fost scrisă înainte de aceste povestiri particulare. Trebuie să concluzionăm că, pe lângă probabilitatea ca Crăciunul să nu se fi întâmplat la Crăciun, nu s-a întâmplat nici în Betleem.

Atunci de ce au fost create poveștile? Un motiv pentru a localiza nașterea în Betleem ar putea fi tocmai pentru a rezolva argumentul menționat în Evanghelia lui Ioan cu privire la statutul lui Isus ca Mesia al poporului său Israel: a răspuns scepticilor care au subliniat problema cu profeția lui Miheia. Dar există multe alte lucruri în aceste povestiri, toate reflectând convingerea tot mai profundă a adepților lui Hristos că această naștere specială avea o importanță cosmică profundă. Preocupările lui Matei și ale lui Luca sunt divergente - nu ne-am da seama, ascultând armonizarea fragmentelor lor în cadrul sărbătorilor creștine de Crăciun, că Evangheliile nu sunt de acord aproape în niciun detaliu despre copilăria lui Iisus. Naratorii intenționează să reamintească în mintea ascultătorilor povești mai vechi, aplicându-le la venirea lui Iisus Hristos. Astfel, Matei stârnește un ecou al lui Moise prin trimiterea lui Iisus și a părinților săi în fuga în Egipt de regele ucigaș Irod: încă o dată, o naștere este pusă în pericol, copii nevinovați sunt uciși de un conducător lumesc, și totuși singurul copil supraviețuiește în Egipt pentru a fi un eliberator pentru Israel.

Matei și Luca oferă două liste de strămoși pentru Iisus care se potrivesc foarte puțin în ceea ce privește personalul implicat și ale căror modele distincte par să aibă preocupări diferite.[6] Creștinii s-au simțit rapid inconfortabil în legătură cu aceste familii divergente, producând explicații care, așa cum a consemnat savantul Julius Africanus ("africanul") de la începutul secolului al III-lea, sunt capodopere de speculații genealogice exagerate.[7] Lista lui Matei include, în mod neconvențional, descendența prin femei, spre deosebire de cea a lui Luca; un grup ciudat de femei, toate asociate cu circumstanțe sexuale care ridică sprâncenele și, de asemenea, cu excepția mamei lui Iisus, Maria, cu neevrei. Mesajele de aici par a fi că Iisus (și poate și circumstanțele nașterii sale) transcende convențiile meschine de comportament din societatea evreiască și, de asemenea, că, deși este evreu, destinul său este confirmat ca fiind unul universal, nu doar în beneficiul evreilor.[8] Aceleași gânduri traversează întreaga narațiune evanghelică care poartă numele lui Matei: dintre toți scriitorii de evanghelii, el este cel mai preocupat să definească în ce măsură și în ce fel comunitatea creștină pentru care scrie se poate îndepărta de tradiția iudaică, respectându-i în același timp spiritul. Isus al său spune că a venit să "împlinească" Legea iudaică, nu să o "abolească", și adună citate din Lege, pentru ca apoi să le depășească cu mult în rigoare, punctându-și loviturile cu fraza repetată "Dar Eu vă spun vouă . . .'[9] Oricine a adăugat povestirea copilăriei lui Matei a împărtășit agenda principalului creator al Evangheliei. Mesajele urmau să fie înțelese și apreciate de congregația creștină care a auzit pentru prima dată textul lui Matei recitat sau cântat în cadrul cultului său.

În plus, listele de strămoși ale lui Matei și Luca sunt inutile în forma lor actuală. Ele pretind să arate că Iisus ar putea fi descris ca fiind Fiul lui David; de fapt, Luca merge mai departe, ducându-l pe Iisus înapoi la Adam, primul om. Totuși, ele fac acest lucru prin urmărirea liniei lui David până la tatăl lui Iisus, Iosif. Amândoi își înfrâng apoi scopul, sugerând că Iosif nu a fost de fapt tatăl lui Iisus. Matei face acest lucru prin faptul că încheie brusc mantra genealogică "tatăl lui" după generația "Iacov, tatăl lui Iosif", continuând cu "Iosif, soțul Mariei, din care s-a născut Isus". Luca este mai direct indecent, numindu-l pe Iisus 'fiul (așa cum se presupunea) lui Iosif'.[10] Aceste fraze destul de șchioape nu pot fi altceva decât modificări ale textelor rivale, menite să se adapteze la convingerea în creștere rapidă a creștinilor că mama lui Isus, Maria, a fost virgină din punct de vedere uman și a rămas însărcinată prin Duhul Sfânt. Matei descrie anunțul nașterii miraculoase ca fiind făcut lui Iosif, dar Luca îi dă experiența Mariei, și este izbitor faptul că devoțiunea și arta creștină s-au concentrat în mod covârșitor pe relatarea lui Luca despre o "Buna Vestire" către Maria și au ignorat revelația egală a lui Iosif. Este o răsturnare surprinzătoare a prioritații normale oferite experienței bărbaților în lumea antică și reflectă dezvoltarea timpurie a unui complex de nevoi emoționale și devoționale creștine atașate Mariei și rolului ei în povestea lui Hristos. În secolele care au urmat, creștinii au mers mai departe, ajungând să insiste că mama lui Iisus a rămas virgină pe tot parcursul vieții sale. O proclamare a virginității perpetue a Mariei a însemnat că comentatorii au făcut cu stângăcie tot ce au putut din referințele clare din textul biblic la frații și surorile lui Isus, care cu siguranță nu au fost concepuți de Duhul Sfânt (vezi p. 597).

Această încrengătură de preocupări legate de fecioria Mariei se concentrează pe citarea de către Matei a unei versiuni grecești a unor cuvinte ale profetului Isaia din Septuaginta (vezi p. 69): "Iată, o fecioară va rămâne însărcinată și va naște un fiu, iar numele Lui se va numi Emanuel". Acest lucru modifică sau rafinează sensul originalului ebraic al lui Isaia: acolo unde profetul vorbise doar despre 'o femeie tânără' care va concepe și va naște un fiu, Septuaginta a proiectat 'femeie tânără' în cuvântul grecesc pentru 'fecioară' (*parthenos)*.[11] Această utilizare creștină a

Septuagintei a fost fie cauza, fie rezultatul schimbării perspectivelor asupra lui Iisus, care a apărut din ceea ce probabil a fost o cacofonie de opinii și afirmații în rândul primilor săi adepți, care încercau să dea sens impactului extraordinar al acestui învățător evreu. Cea mai mare parte a cacofoniei s-a pierdut pentru noi, deoarece nu a supraviețuit în formă scrisă, dar putem întrevedea în textul biblic un punct de vedere despre Isus ca fiind Mesia care urma să vină din linia lui David sau ca un alt Moise, vechiul Eliberator. Aceste perspective nu s-au pierdut, dar au apărut voci care îl aclamau pe Iisus ca având un Tată care era divinitatea însăși, iar aceste voci sunt acum cele care domină în mod covârșitor în Noul Testament.

Tanakh-ul se referea în rare ocazii la Dumnezeul lui Israel ca Tată, dar ideea se dezvoltă puternic în Noul Testament, unde Iisus este descris ca referindu-se în mod constant la Dumnezeu ca Tată. De fapt, el produce una dintre cele mai remarcabile inovații ale sale numindu-l pe Dumnezeu "*abba*", un cuvânt aramaic echivalent cu "tată", care nu mai fusese folosit niciodată înainte pentru a i se adresa lui Dumnezeu în tradiția iudaică și a cărui noutate deosebită a fost atestată prin faptul că a fost păstrat în forma sa aramaică în textul grecesc al Noului Testament. Există o dovadă în plus că această noțiune de paternitate intimă între Dumnezeu și umanitate este un strat de bază al mesajului lui Iisus: el merge dincolo de autoreferință. În "Rugăciunea Domnească", care se află în centrul abordărilor creștine față de Dumnezeu, el le spune ucenicilor săi să se roage Tatălui *lor* din Ceruri - deși adepții nu i se adresează lui Dumnezeu cu *abba,* ci cu cuvântul grecesc obișnuit pentru "tată", *patr*.[12]

Prin urmare, relatările despre naștere și copilărie din Evanghelii oferă un exemplu excelent al modului în care acele relatări biblice care nu sunt aproape deloc istorice în sine dezvăluie foarte multe despre circumstanțele istorice în care au fost create. Dar o mare parte din istoria Evangheliilor în sine este istoria timpului de după viața lui Iisus însuși. Ce putem ști despre viața, moartea și mesajul original al lui Iisus? Există o oarecare nesiguranță chiar și în ceea ce privește datarea, dar acest lucru ar fi de așteptat pentru un om care a venit dintr-un colț obscur al lumii antice și a cărui moarte a părut la început o chestiune de mică importanță în mijlocul marilor afaceri ale imperiului. Aproape două secole mai târziu, Julius Africanus, unul dintre primii mari savanți ai lumii antice care a fost creștin, a încercat să alcătuiască o cronologie coerentă a evenimentelor creștine. El a plasat nașterea Mântuitorului într-un an pe care l-a calculat ca fiind al 5.500-lea de la Creație; acest calcul a devenit parte integrantă din lucrările istoricilor de mai târziu, cum ar fi Dionysius Exiguus ("cel Scurt") din secolul al VI-lea, care a furat adesea, în mod greșit, meritul lui Iulius pentru stabilirea primului An al Domnului (*annus Domini)*. Din păcate, cifrele lui Iulius erau la rândul lor greșite, deoarece se bazau pe o datare eronată a morții regelui Irod cel Mare, ceea ce făcea ca aceasta să fie cu trei ani prea târziu.[13] Semnificația acestui fapt este că atât povestirea copilăriei lui Matei, cât și cea a lui Luca plasează nașterea lui Iisus în ultimul an sau cam așa ceva al domniei lui Irod, iar moartea lui Irod a avut loc de fapt în anul 4 î.Hr.[14] Presupunând (deși este o presupunere amplă și chiar ilogică) că putem avea mai multă încredere în fixarea cronologică a nașterii lui Iisus de către relatările despre copilărie decât în afirmațiile lor generale privind nașterea în Betleem, este probabil ca Iisus să se fi născut în același an, 4 î.Hr.

IISUS ADULTUL: O CAMPANIE PUBLICĂ

Odată ce părăsim poveștile despre naștere și copilărie și sărim peste tăcerea aproape totală din toate cele patru relatări evanghelice despre următoarele două decenii de viață ale lui Iisus, ajungem la acțiunea scurtă, dar aglomerată, a campaniei sau "ministerului" său de predicare publică, învățătură și vindecare, și găsim relatări mult mai circumstanțiale. Cu toate acestea, această poveste a veștii bune încă mai este plină de probleme de interpretare istorică. O singură dată pare destul de sigură: Evanghelia lui Luca plasează cu grijă începutul unei slujbe paralele a lui Ioan "Botezătorul", despre care se spune că ar fi un văr al lui Isus, în anul 28-9 d.Hr.; Isus însuși a fost botezat în râul Iordan de către Ioan.[15] Acest lucru a precedat imediat apariția independentă a lui Iisus pe scena publică; este posibil ca campania lui Iisus să fi fost un fel de mișcare rivală, având în vedere afirmațiile viguroase ale superiorității lui Iisus față de Ioan, care se regăsesc în toate Evangheliile.[16] Luca afirmă că Iisus avea în jur de treizeci de ani când și-a început slujirea publică: acest lucru indică faptul că moartea lui Iisus a avut loc undeva între 29 și 32 d.Hr., în funcție de câți ani a fost angajat în proclamarea sa, și presupunând nașterea sa undeva în jurul anului 4 î.Hr.[17] Evangheliile nu oferă un răspuns definitiv dacă slujirea lui Iisus a durat un an (Ioan) sau trei (Matei, Marcu și Luca), sau unde s-a concentrat în principal în Țara Sfântă. Evangheliile lui Matei, Marcu și Luca vorbesc despre o slujire petrecută mai ales în Galileea, în nord, cu o călătorie finală spre sud, la Ierusalim; evanghelistul Ioan, în schimb, se ocupă mai ales de activitatea din sud, Iudeea, concentrându-se în special asupra orașului și a Templului.

Cercetătorii de origine creștină occidentală sau iluministă au petrecut mai bine de două secole încercând să treacă prin filtrele celor patru Evanghelii și ale scrisorilor lui Pavel pentru a găsi un Iisus "adevărat" și o versiune "autentică" a ceea ce a spus el cu adevărat: a fost poate cea mai profundă și mai sofisticată analiză a oricărui set de texte din istoria gândirii umane. Mulți creștini au considerat că acumularea acestei activități academice este angoasantă și distructivă, dar după toată această cernere, putem spune multe lucruri despre ceea ce a predicat Isus. În mod firesc, suntem înclinați să ne întrebăm ce a fost "nou" sau "original" în ceea ce a spus el, dar această întrebare poate fi greșită și poate denatura ceea ce a fost important în învățătura sa; nu numai că existau mulți învățători rătăcitori ca el în acea vreme, dar este posibil ca tocmai ideile pe care le-a împărtășit cu contemporanii și predecesorii săi să fi fost cele mai semnificative la vremea respectivă și să fi câștigat mai întâi audiență prin familiaritatea lor. Una dintre poruncile sale centrale este un loc comun al filozofiei antice și este o concluzie la care majoritatea religiilor lumii ajung în cele din urmă: "tot ceea ce vrei ca oamenii să-ți facă ție, fă-le și tu la fel" - ceea ce a ajuns să fie cunoscut sub numele de Regula de Aur.[18]

Cu toate acestea, merită să ascultăm vocea lui Iisus, în special în cele trei Evanghelii care dezvoltă materiale comune și le editează în moduri proprii. Dintre cele trei, textul lui Marcu este considerat în general ca fiind cel mai timpuriu, cu forme separate de dezvoltare și de utilizare a materialului suplimentar la Matei și Luca. Este probabil ca toate aceste Evanghelii să fi fost scrise în ultimele trei decenii ale primului secol, la aproximativ o jumătate de secol după moartea lui Iisus, dar cu siguranță nu mai târziu de această dată, deoarece ele încep deja să fie citate în alte texte creștine databile nu mai târziu de anul 200 d.Hr. Ele par să se fi bazat pe culegeri anterioare de ziceri ale lui Iisus; ele reprezintă selecții ale diferitelor comunități creștine dornice să pună limite la poveștile de vești bune despre viața și învierea lui Iisus și, de asemenea, să aducă propriile perspective la vestea bună. Cele trei Evanghelii sunt cunoscute împreună sub

numele de Evanghelii "sinoptice" pentru a le deosebi de Evanghelia după Ioan, care a fost scrisă probabil cu un deceniu sau două mai târziu decât ele; cele trei prezintă povestea de bază a lui Iisus într-un mod similar, destul de diferit de narațiunea lui Ioan - astfel încât ele "văd împreună", sensul rădăcinii *sinopticii din limba* greacă.[19]

3. Palestina în timpul lui Isus

Într-o măsură surprinzătoare, Evangheliile sinoptice dezvăluie în spusele lui Iisus ciudățenii distinctive de vorbire care sugerează o voce individuală. O particularitate foarte comună și foarte semitică, de exemplu, se regăsește de mai mult de o sută de ori în aceste trei Evanghelii: Iisus are un truc de a contrapune o propoziție la o propoziție opusă. Astfel, Marcu îl pune pe Isus să spună: "La oameni este imposibil, dar nu și la Dumnezeu; căci la Dumnezeu toate lucrurile sunt

posibile". Probabilitatea ca Iisus să fi vorbit astfel este întărită de faptul că lui Luca pare să nu-i placă această formă literară, găsind-o poate neelegantă, și din când în când slăbește formularea originală a lui Marcu - în acest caz până la "Ceea ce este imposibil la oameni este posibil la Dumnezeu".[20] Forma își are precedentele sale în literatura ebraică pe care Iisus ar fi cunoscut-o. Însă se observă că acele exemple anterioare tind să pună accentul pe primul element, în timp ce Iisus îl accentuează mai ales pe al doilea. Acest lucru sugerează o urgență a mesajului său, o forță care ar face ca fiecare zicere să fie ușor de reținut și de recitat mult timp după ce ascultătorii au auzit-o pentru prima dată strigată în public.[21]

O altă ciudățenie este folosirea frecventă și aparent fără precedent de către Iisus a exclamației emfatice ebraice și aramaice "Amin!" înainte de a face o declarație solemnă: "Amin vă spun . . .' Cuvântul a fost considerat atât de important încât a fost păstrat în forma sa originală în textul biblic grecesc; în versiunile din secolele al XVI-lea și al XVII-lea ale Bibliei în limba engleză, acesta devine "verily". Evanghelia lui Ioan dezvoltă această particularitate chiar mai mult decât Sinopticii, dublându-l în mod obișnuit - "Amin, Amin, Amin vă spun . ...", ceea ce probabil că este o formă de aurire a crinului în interesul viziunii exaltate a lui Ioan despre Iisus Hristos ca Mântuitor cosmic.[22] Efectul este mai degrabă asemănător cu celebra frază caracteristică a doctorului Samuel Johnson "Depindeți de aceasta, domnule ...", când se lansa într-o remarcă deosebit de finală sau zdrobitoare: este menită să sublinieze autoritatea personală unică a vorbitorului și poate fi contrastată în mod semnificativ cu construcția de vorbire raportată a unei fraze care a fost foarte folosită în Tanakh, "Așa vorbește Domnul". În Evanghelii, Isus este propria sa autoritate. El este, la urma urmei, cel care și-a însușit cuvântul intim *abba* și l-a folosit atunci când vorbește cu Dumnezeu.

Împreună cu acest sentiment că Isus are prerogativa de a vorbi cu o putere mai mare decât cea a profeților antici, se aude ironie, indirectă în vocea sa, în special într-o frază misterioasă a sa care continuă să provoace dezbateri printre cercetătorii biblici, "Fiul Omului". În Evangheliile sinoptice, Isus nu se numește practic niciodată 'Fiul lui Dumnezeu', deși o face în Ioan (vezi p. 103). El folosește în repetate rânduri această altă expresie: de exemplu, 'Sabatul a fost făcut pentru om, nu omul pentru sabat; deci Fiul Omului este Domn chiar și al sabatului'.[23] Toate cele patru Evanghelii consemnează frecvent această utilizare, deși nu există nicio suprapunere între spusele lui Isus din Evangheliile sinoptice care o includ și spusele din Evanghelia lui Ioan. Acest lucru poate sugera că Ioan a creat "zicerile lui Iisus" pentru propriile sale scopuri. În scrierile extinse care au supraviețuit ale apostolului Pavel despre Iisus, fraza nu apare niciodată - și nici nu revine dincolo de textele scripturale în următoarele câteva secole în lucrările scriitorilor creștini, pentru care ar fi fost mai puțin utilă în timp ce dezbăteau modul în care Iisus Hristos putea fi atât uman, cât și divin. Aceste tăceri fac ca "Fiul Omului" să fie cu atât mai izbitoare cu cât răsună în Evanghelii, practic exclusiv în cuvintele raportate ale lui Iisus.[24] Ea este un ecou al utilizării unei fraze, "Unul ca un fiu al omului", în Cartea lui Daniel, o lucrare cu aproximativ două secole mai veche decât epoca lui Iisus, unde referirea este la cineva care preia o domnie veșnică pentru a înlocui regatele demonice ale lumii fizice.[25] Prin urmare, aceasta indică un Iisus care se vedea și se proclama ca fiind Mesia pe care evreii îl așteptau - dar într-un mod curios, oblic. Nu există nicio dovadă pozitivă că cineva din epoca lui Iisus ar fi recunoscut "Fiul Omului" ca fiind un titlu special - de fapt, nu există prea multe dovezi în Evanghelii că Iisus ar fi folosit vreun titlu special pentru el însuși, indiferent cum îl numeau alții. Mai degrabă, "Fiul Omului" poate reflecta în greacă o expresie în aramaică (limba de zi cu zi a lui Iisus) care

înseamnă "cineva ca mine", uneori cu sensul că această semnificație se extinde la grupul care are privilegiul de a asculta ceea ce spune Iisus - "oameni ca noi".[26]

Întotdeauna este dificil să surprinzi ironia și umorul la o distanță de secole; dar dacă în expresia "Fiul Omului" rămân nuanțe evanescente, acestea sunt mult mai clare într-o altă trăsătură distinctivă și captivantă a discursurilor lui Iisus, povestirile în miniatură sau "parabolele" care luminează aspecte ale mesajului său. Nu există nimic asemănător cu parabolele în scrierile învățătorilor spirituali evrei (rabinii) înainte ca Iisus să le folosească; în mod interesant, ele apar ca formă literară în iudaismul de mai târziu abia după moartea lui Iisus. A fost această formă de învățătură a lui Iisus atât de reușită încât i-a impresionat și influențat chiar și pe evreii care nu au devenit adepții săi?[27] Pentru că parabolele sunt povești, ele s-au împletit în memoria generală mai mult decât orice alte aspecte ale mesajului lui Iisus: Bunul Samaritean; Fecioarele înțelepte și Fecioarele nebune; folosirea rea și bună a talanților - un cuvânt care a fost la rândul său îmbogățit datorită parabolei Talanților, a cărei referință inițială era pur și simplu la monedele numite talanți și nu la darurile de personalitate. Ele rezonează cu sentimentul unei singure voci, nu în ultimul rând datorită tuturor lucrurilor ciudate și contraintuitive care se întâmplă în ele.

Cu toate acestea, multe dintre parabolele lui Iisus ar fi avut un impact cu atât mai mare cu cât se bazau pe povești existente pe care oamenii obișnuiți le cunoșteau: de exemplu, povestea evreiască alexandrină contemporană despre înmormântarea unui om bogat și a unui om sărac și despre inversarea sorții lor în lumea de dincolo, care se află în spatele diferitelor puncte narative din două parabole bine-cunoscute, Cina respinsă a marelui om și parabola lui Dives ("Omul bogat" în latină) și a cerșetorului Lazăr.[28] Inițial, aceste povestioare ascuțite se adresau unui anumit public și unei anumite situații: astfel, Marcu și apoi Matei și Luca, dezvoltând textul lui Marcu, consemnează o parabolă despre chiriașii răi care îl ucid pe fiul proprietarului lor, și spun în mod specific că a fost spusă "împotriva" și în prezența conducătorilor Templului din Ierusalim, provocând furia acestora.[29] În unele cazuri, cum ar fi povestea marelui om care organizează un banchet care este apoi respins de invitați, se pare că autorii Evangheliei au luat o poveste de parabolă dintr-un context original specific și i-au dat un context nou, chiar extinzând și complicând povestea pentru a transmite un nou sens care să fie util generațiilor ulterioare din Biserica emergentă.[30]

Preocuparea covârșitoare a parabolelor, în ciuda diferitelor adăugiri după epoca lui Iisus, este un mesaj despre o împărăție care va veni, care va copleși toate așteptările normale ale lui Israel și va lua prin surprindere pe cei care o vor instaura. Oamenii trebuie să fie atenți la acest eveniment final, care inevitabil îi va prinde pe nepregătite: astfel, atât fecioarele înțelepte, cât și cele nebune, trag un pui de somn înainte de sosirea mirelui, dar fecioarele înțelepte au prevăzut ulei din belșug pentru lămpile lor de sărbătoare, care încă ard atunci când trebuie să se trezească.[31] Într-o bijuterie de sarcasm, Isus subliniază că un gospodar nu și-ar fi lăsat casa să fie spartă dacă ar fi fost informat de ora la care hoțul urma să sosească - "pentru că Fiul omului vine la o oră neașteptată". Cât de extraordinar este să compari împlinirea scopurilor lui Dumnezeu cu un act de criminalitate, chiar de violență![32] Multe sărbători și bucurii se regăsesc în aceste povești, care vorbesc despre sărbători și banchete de nuntă, dar, de asemenea, obiceiurile, bunul simț și chiar dreptatea naturală sunt uneori ignorate fără milă: muncitorilor dintr-o vie care au lucrat o zi întreagă li se spune să nu se mai plângă atunci când primesc același salariu ca și cei care au întârziat și au lucrat doar o oră.[33] Viitorul regat își va stabili propriile reguli. Biserica de mai

târziu a găsit acest mesaj incomod, pe măsură ce se stabilea pentru a da sens vieții de zi cu zi a oamenilor.

Această senzație că toate regulile s-au schimbat se regăsește în multe dintre cuvântările atribuite lui Iisus, în special în cele care, în Evangheliile lui Matei și Luca, au fost adunate într-o antologie, cunoscută în versiunea lui Matei sub numele de Predica de pe Munte (versiunea mai scurtă a lui Luca plasează evenimentul pe o câmpie, nu pe un munte, dar, cumva, acest cadru nu a captat niciodată imaginația creștinilor în aceeași măsură).[34] Începe cu o colecție dramatică de binecuvântări asupra celor pe care lumea i-ar numi nefericiți, cum ar fi cei săraci, cei flămânzi, cei care plâng, cei care sunt în general urâți. Tuturor acestora li se va inversa cu precizie soarta. Aceste "Fericiri" au rămas ca o tragere de mânecă subversivă pentru oamenii bisericii în secolele în care au avut parte de prea mult confort lumesc, o încurajare pentru cei oprimați și chiar un stimulent pentru mulți creștini de a căuta lipsuri și de a practica umilința - o sursă de inspirație pentru călugări și frați în secolele următoare, după cum vom vedea. Ruperea convențiilor de către Iisus continuă după Fericiri: sunt citate ziceri tradiționale, cum ar fi admirabilul "Să nu ucizi; și oricine va ucide va fi supus judecății", iar apoi sunt puse pe tapet sau extinse în mod deconcertant până la concluzia lor logică. Așadar, uciderea fizică ar trebui într-adevăr condamnată, dar și toți oamenii supărați pe fratele lor care apoi transformă furia în violență verbală; aceștia vor fi pasibili de iadul de foc.[35] În jurul cuvintelor predicatorului pâlpâie mult foc pedepsitor. Nu există nimic blând, blând sau blând în ceea ce privește forța motrice din spatele acestor inversări înjunghiate ale așteptărilor normale. Ele formează un cod de viață care este un cor de iubire îndreptată către cei fără iubire sau neiubiți, de onestitate dureroasă care se exprimă cu o franchețe jenantă, de respingere bucuroasă a oricărui sfat care sugerează o atenție de sine sau prudență. Așa arată, se pare, Împărăția lui Dumnezeu.

Preocuparea lui Iisus cu iminenta împărăție este evidentă nu numai în tot acest material și în referința sa la "Fiul Omului" din Daniel, ci și în "Rugăciunea Domnească" pe care i-a învățat pe discipolii săi și care este inclusă în versiuni diferite în ambele versiuni ale antologiei Sermonului.[36] Rugăciunea trece direct de la adresarea către Tatăl ceresc la rugămintea 'Vie împărăția Ta'. De asemenea, se dovedește că ea aparține celor mai vechi straturi de material evanghelic, chiar și în forma sa grecească, deoarece una dintre cererile sale include un adjectiv al cărui înțeles i-a derutat pe creștini de atunci: "*epiousios*", un cuvânt foarte rar în limba greacă. Caracterul derutant al cuvântului nu este evident în traducerea sa obișnuită în limba engleză, care sugerează o cerere foarte obișnuită: "Dă-ne astăzi pâinea noastră cea *de toate zilele*". Cu toate acestea, *epiousios* nu înseamnă "zilnic", ci ceva de genul "de substanță suplimentară" sau, la limită, "pentru ziua de mâine". Prima încercare romano-catolică de a traduce "Rugăciunea Domnească" în limba engleză din Vulgata latină, la sfârșitul secolului al XVI-lea, a recunoscut cu curaj problema, dar a și ocolit-o pur și simplu împrumutând un cuvânt latin ca "supersubstanțial"; nu este surprinzător faptul că "dă-ne astăzi pâinea noastră supersubstanțială" nu a prins niciodată ca expresie populară în rugăciune. Dacă putem atribui vreun înțeles lui *epiousios,* acesta poate indica noul timp al venirii împărăției: trebuie să existe o nouă provizie atunci când poporul lui Dumnezeu este flămând în acest nou timp - totuși, provizia pentru ziua de mâine trebuie să vină acum, deoarece împărăția este pe cale să sosească.[37]

Dovezile privind concentrarea lui Iisus asupra iminenței venirii împărăției se adună, cu atât mai mult cu cât, la câteva decenii de la moartea lui Iisus, Biserica a început să aibă îndoieli cu privire la cât de iminentă ar putea fi. Apostolul Pavel nu a consemnat aproape niciodată ceea ce Isus a

învățat de fapt, așa că este cu atât mai remarcabil faptul că el consemnează ca "cuvânt al Domnului" că "Domnul însuși se va coborî din ceruri cu un strigăt de poruncă, cu chemarea arhanghelului și cu sunetul trâmbiței lui Dumnezeu" - fraze reluate (probabil la câteva decenii după ce a scris Pavel) în Evanghelia lui Matei.[38] Isus a adunat în jurul său doisprezece discipoli speciali sau "apostoli" ca figuri centrale ale slujbei sale publice: doisprezece era numărul triburilor lui Israel, îndelung dispersate, un semn că trecutul și prezentul fracturate urmau să fie desăvârșite. Se pare că, după moartea lui Iisus, un nou apostol, pe nume Matei, a fost desemnat dintre cei doi candidați posibili pentru a face parte din cei Doisprezece, întrucât Iuda, unul dintre apostolii inițiali, l-a trădat pe Iisus autorităților și apoi s-a sinucis.[39] Faptul că, după aceea, cei mai mulți dintre cei Doisprezece au avut un impact redus înregistrat în istoria creștinismului timpuriu face cu atât mai remarcabil faptul că relatările despre Iisus din Evanghelii acordă în continuare un loc atât de important selecției celor Doisprezece și rolului lor în slujirea sa.

Așadar, Iisus era convins de misiunea sa specială de a predica un mesaj de la Dumnezeu care se axa pe o transformare iminentă a lumii, dar a vorbit despre el însuși cu o ironie și o ambiguitate deliberată și a folosit un umor delicat care se dezvăluie în conținutul unora dintre cuvintele sale. El a vorbit despre locul său special într-un plan divin, a așteptat cu nerăbdare o judecată finală în care el va juca un rol principal, dar a văzut, de asemenea, că drumul spre această concluzie finală ar putea avea ca rezultat suferința și moartea atât pentru el, cât și pentru adepții săi. El a făcut mulțimile să râdă. Le-a șocat sau le-a excitat cu comentarii ireverențioase despre autoritate; astfel, el i-a caricaturizat pe învățătorii religioși rivali "strângând un țânțar și înghițind o cămilă". A produs inversări scandaloase ale normalității - "Lăsați morții să-și îngroape singuri morții", i-a spus Isus unui om care dorea să amâne devenirea sa ca discipol pentru a se ocupa de înmormântarea tatălui său.[40] Această zicere este în mod clar autentică, deoarece scriitorii Evangheliei s-au simțit obligați să o păstreze, chiar dacă ea contravine tuturor normelor pioase ale lumii antice și unui instinct uman universal; în plus, creștinismul a ignorat cu obstinație această poruncă de-a lungul istoriei sale ulterioare. Isus a nedumerit oamenii cu referințe care, aparent, trebuiau explicate în particular chiar și celor mai apropiați adepți ai săi.[41] Avea putere: în jurul său, ca și în cazul multor lideri carismatici de-a lungul secolelor, s-au adunat povești despre vindecări excepționale, miracole de procurare a hranei și a băuturii, chiar și despre învierea din morți a unor cadavre aparente. Pentru o mare parte din istoria creștină, aceste miracole au furnizat o mare parte din fascinația pe care Iisus o exercită asupra celor atrași de povestea sa, deși, timp de trei secole, ele au stârnit din ce în ce mai mult neliniște sau conflict intelectual pentru creștinii formați de iluminismul din Occident.

Cu toate acestea, Iisus era un evreu cufundat în tradițiile care constituiau identitatea colegilor săi evrei. Este consemnat ca adoptând o atitudine cavaleristă față de Legea iudaică sau supunându-se cerințelor acesteia în moduri care par capricioase, ceea ce a provocat dezbateri neliniștitoare timp de generații întregi cu privire la măsura în care creștinii ar trebui să îl imite și care sunt încă derutante după multe analize moderne foarte sofisticate ale amestecului. Poate că răspunsul este că lui Iisus nu i-a păsat prea mult să fie consecvent în această privință, având în vedere concentrarea sa asupra venirii iminente a împărăției, în care toate legile vor fi făcute din nou. Așadar, el nu era preocupat în mod special de respectarea specială a zilei sfinte săptămânale evreiești (Sabatul) sau de diverse reguli de puritate rituală, dar îi păsa foarte mult de jurăminte, în special de acordul de a intra în căsătorie. În această privință, Iisus a fost mai dur decât practica evreiască obișnuită încorporată în Legea lui Moise - prea dură, într-adevăr, pentru confortul ulterior al Bisericii. Putem spune că interzicerea absolută a divorțului a fost unul dintre

principiile sale fundamentale, deoarece apostolul și interpretul post-mortem al lui Isus, Pavel din Tars (vezi pp. 97-102) a făcut tot posibilul să contrazică "porunca necondiționată a Domnului" în această privință, iar unul dintre scriitorii Evangheliei a modificat în mod similar, cu nervozitate, porunca "fără divorț" pentru a permite circumstanța adulterului.[42]

RĂSTIGNIREA ȘI ÎNVIEREA

Cu siguranță că Isus a ținut foarte mult la Templul din Ierusalim. Sentimentele sale intense față de acesta l-au făcut să prezică distrugerea acestuia și, aparent, propria sa capacitate de a-l reconstrui în trei zile. El a provocat o tulburare în el, protestând împotriva a ceea ce el vedea ca fiind folosirea lui abuzivă pentru comerț și profit, și a fost scopul ultimelor sale apariții publice fatale. Apoi a fost arestat în Ierusalim, judecat și executat împreună cu doi criminali de drept comun pe un deal din afara orașului, prin oribilul obicei roman al crucificării. Este o succesiune de evenimente - "Patimile", numite astfel de la verbul latin "a suferi", *pateor* - care constituie punctul culminant dramatic al relatării Evangheliilor despre slujirea sa publică. Într-adevăr, Patimile sunt mai dramatice decât relatările despre învierea ulterioară a lui Iisus și despre noile apariții ale acestuia în fața discipolilor săi. La începutul acestei povești de umilire, tortură și moarte, în noaptea în care a fost trădat autorităților Templului și autorităților romane, se află relatarea "ultimei sale cine" cu cei Doisprezece. Cu această ocazie, nu doar Evangheliile sinoptice, ci și Paul din Tars, într-o reminiscență a vieții pământești reale a lui Isus foarte rară în scrierile lui Paul, consemnează că a luat pâine și vin, a frânt pâinea, a mulțumit și le-a dat ucenicilor săi. Era o masă luată în mijlocul sărbătorii evreiești a Paștelui, anotimpul de bucurie în care evreii își aminteau de eliberarea lor din Egipt (vezi pp. 51-2). Într-adevăr, poate că grupul sărbătorea chiar masa de Paște.

Moartea lui Iisus a devenit indisolubil legată în mintea martorilor, mai întâi, și apoi a Bisericii de mai târziu, de mielul ucis pentru o jertfă însângerată în cadrul ceremoniilor pascale. Isus a vorbit despre pâinea de la cină ca despre trupul său și despre vin ca despre sângele său. Un amestec bogat de asocieri de gânduri cu moartea, sacrificiul și mulțumirea pentru izbăvirea de dezastru a curs din acea masă de seară, în drama cinei pe care creștinii au făcut-o centrul cultului lor și au numit-o Euharistie. Acesta este încă cuvântul grecesc de zi cu zi pentru "mulțumire". Există dezbateri nesfârșite și probabil irezolvabile cu privire la modul în care această masă rituală ar fi putut avea legătură cu obiceiurile de cult evreiești precreștine și cu mulțumirile rituale. Ceea ce este clar este că nu a existat nimic asemănător în tradiția anterioară. Încă de la începutul instituirii sale, a implicat o recitare a cuvintelor lui Isus care le ordona adepților săi să facă acest lucru în amintirea sa și a fost făcută ca o reconstituire a "ultimei cine" pe care Isus a împărtășit-o cu cei Doisprezece înainte de arestarea sa.[43] Puterea și misterul Euharistiei, care îl leagă pe Mântuitorul răstignit de cei care frâng pâinea și beau vinul de atunci încolo, a provocat un devotament, o recunoștință și o bucurie intense în rândul creștinilor, dar și o furie și o amărăciune profundă atunci când aceștia se ceartă cu privire la semnificația ei.

Aceste relatări ale patimilor sunt probabil cel mai vechi material continuu din Evanghelii, un set de povestiri formulate pentru prima dată pentru a fi recitate în public în diferitele comunități care și-au compilat propriile relatări ale vieții, suferințelor și învierii lui Isus. Spre deosebire de cele două relatări ale copilăriei, detaliile lor au o mare suprapunere circumstanțială și par a fi evenimente reale, dar, în forma lor actuală, ele sunt, de asemenea, concepute pentru a da sens unui lucru care a ajuns să fie o problemă reală pentru Biserica de mai târziu. Romanii l-au ucis pe Iisus, oricât de mult i-ar fi îndemnat instituția Templului, furioasă și temătoare față de natura predicii sale, să facă acest lucru. Iisus nu spusese nimic mai scandalos despre religia iudeilor decât proclamaseră alți reprezentanți sălbatici ai iudaismului, fie înainte de el, fie în timpul său. A lui nu era o amenințare teologică, ci una politică la adresa stabilității fragile a regiunii. Neevreii au ucis un potențial lider evreu, așa cum îi uciseseră cu mult timp înainte pe eroii

macabei. Acest lucru a fost accentuat de titlul asociat inextricabil cu poveștile ultimelor ore ale lui Iisus și despre care se spune că a fost aplicat pe crucea sa: "Regele evreilor". La fel ca și "Fiul Omului", acesta nu a fost un titlu pentru care Biserica creștină de mai târziu să fi găsit vreo utilizare, astfel încât supraviețuirea sa în tradiție este cu atât mai instructivă. Această frază "Regele iudeilor" este un refren repetat în mod inevitabil în relatările Patimilor, chiar și în ciuda jenei pe care avea să o provoace creștinilor în situația politică tensionată care a apărut la câteva decenii după moartea pe cruce.

Majoritatea creștinilor nu doreau să fie dușmani ai Imperiului Roman și au încercat în curând să minimalizeze rolul romanilor în poveste. Astfel, relatările despre Patimă au transferat vina asupra autorităților iudaice, iar reprezentantul local al autorității romane - un soldat grosolan numit Pontius Pilat - a fost prezentat ca fiind curios și dezorientat, punând întrebări încrucișate prizonierului seducător din fața sa ca și cum Iisus ar fi fost un egal și făcând toate eforturile pentru a-l scoate basma curată. Evanghelistul Ioan și-a imaginat evreii ca fiind forțați de circumstanțele legale să predea autorităților romane un om condamnat pentru blasfemie dacă voiau să obțină pentru el pedeapsa cu moartea pe care o căutau cu ardoare.[44] Acest lucru este neverosimil, având în vedere că, trei decenii mai târziu, Marele Preot din Ierusalim a fost direct responsabil de execuția fratelui lui Iisus, Iacov, pe atunci liderul creștinilor din Ierusalim. În plus, evanghelistul Matei a transferat vina pentru moartea lui Iisus (cu un dramatism satisfăcător, deși fără nicio forță juridică) asupra mulțimilor evreiești, care, în narațiunea sa, au strigat: "Sângele lui să fie asupra noastră și asupra copiilor noștri!".[45] Biserica creștină a tras multe învățăminte din decizia literară a lui Matei. Ar fi fost mai bine pentru sănătatea morală a creștinismului dacă vina ar fi rămas la Pilat.

Dacă acea moarte prelungită și umilitoare pe cruce ar fi fost sfârșitul poveștii, atunci povestea lui Iisus ar fi rămas înrădăcinată în iudaism. Iisus ar fi putut intra în cărțile de istorie, ar fi inspirat chiar o nouă pornire în credința iudaică, dar ar fi existat puține șanse de a avea o religie separată sau mai largă. Slujirea publică a lui Iisus a fost adresată evreilor; în rest, el a făcut câteva incursiuni pe teritoriul verilor lor disprețuiți, samaritenii, iar Marcu și Matei îl consemnează o dată ieșind din această lume iudaică, în "regiunea Tirului și a Sidonului", unde și-a întâlnit perechea în spirit cu o femeie "cananeanită" vorbitoare de greacă, disperată ca el să o vindece pe fiica ei cu tulburări mintale.[46] Iisus a vorbit aramaica ca primă limbă. După cum pare să indice întâlnirea cu femeia canaanită și, în orice caz, era de așteptat, el putea să vorbească greaca de pe piață atunci când avea nevoie, dar această cunoaștere nu a lăsat urme nici măcar acolo unde ne-am fi așteptat, în versiunile filtrate ale poveștii sale din Noul Testament grecesc. Iisus nu a lăsat niciun fel de scrieri - de fapt, singura înregistrare a scrierilor sale este reprezentată de câteva mâzgălituri în pământ, ca o diversiune într-o situație delicată, și nu avem nicio idee despre ceea ce ar fi putut fi citit în ele în acea zi care a salvat viața unei femei prinse în adulter.[47]

Ceea ce ne spun Evangheliile că s-a întâmplat după Răstignire a fost vestea cea mai bună: Iisus a revenit la viața umană după trei zile petrecute în mormânt. Cumva, moartea și înfrângerea unui criminal pe Cruce, "Vinerea Mare", așa cum au ajuns să o numească creștinii, au fost transformate de către adepții săi într-un triumf al vieții asupra morții, iar povestirile despre Patimile Domnului s-au încheiat cu povestea Învierii de Paște. Această Înviere nu este o chestiune pe care istoricii să o poată autentifica; este un alt fel de adevăr, sau o declarație despre adevăr. Este cea mai tulburătoare și mai dificilă afirmație din creștinism, dar, de-a lungul a douăzeci de secole, creștinii au considerat-o centrală pentru credința lor. Paștele este cea mai

veche sărbătoare creștină și pentru celebrarea sa au fost create de către primii creștini relatările Patimilor.

Credința în adevărul poveștii Învierii și în puterea lui Iisus de a învinge moartea i-a făcut pe creștini să acționeze de-a lungul a douăzeci de secole în cele mai eroice, mai bucuroase, mai frumoase și mai teribile moduri. Iar faptul că Iisus al creștinismului este Hristos cel înviat face o remarcă vitală cu privire la nepotrivirea dintre Iisus ale cărui învățături le-am excavat și Biserica care a venit după el. Pentru primii adepți ai lui Hristos de după Înviere a contat mult mai puțin ceea ce a spus Iisus decât ceea ce a făcut și face acum și cine era (sau cine credeau oamenii că este). Și, pe măsură ce a apărut în primele scrieri creștine, ei credeau acum că este un *Christos* grec, nu un Mesia evreu - chiar dacă vorbitorii de limbă greacă din afara mediului evreiesc abia dacă înțelegeau ce este un *Christos* și au presupus rapid că este un fel de nume personal.[48] Istoricii ar putea să se consoleze cu faptul că nicăieri în Noul Testament nu există o descriere a Învierii: era dincolo de capacitatea sau de intenția scriitorilor de a o descrie, iar tot ceea ce au descris au fost efectele ei. Noul Testament este, așadar, o literatură cu un gol în centrul său; totuși, acest gol este, de asemenea, centrul său intens.

Începutul îndelungatei conversații creștine se află în corul de afirmații din scrierile Noului Testament potrivit cărora, după moartea lui Iisus, mormântul său a fost găsit gol. El a apărut în repetate rânduri celor care l-au cunoscut, în moduri care confundau și contraziceau legile fizicii: a arătat martorilor că putea fi atins și pipăit și că putea fi privit mâncând pește la grătar, dar a apărut și a dispărut, de asemenea, fără să existe uși sau orice mijloace normale de ieșire și intrare. Mulți dintre cei care, la început, au considerat absurde astfel de afirmații atunci când alții le făceau, se pare că au fost convinși atunci când au avut aceeași experiență. Evanghelia lui Luca se încheie cu una dintre cele mai aparent naturaliste și circumstanțiale dintre aceste întâlniri: o conversație între un străin și doi foști ucenici, Petru și Cleopa, pe drumul de la Ierusalim spre un sat numit Emaus. Abia mai târziu, la o masă în Emaus, Petru și Cleopa l-au recunoscut pe Isus pentru cine era.[49] Artistul italian din secolul al XVII-lea Caravaggio, în două dintre cele mai tulburătoare și mai emoționante picturi ale sale, a proiectat uimirea și încântarea acelei întâlniri într-o încăpere obișnuită din timpul său, dar a precizat, de asemenea, că aceasta era o poveste cu la fel de multe ecouri ca și cele din povestirile despre copilărie (vezi planșa 18).

Cel mai obișnuit privitor al picturilor lui Caravaggio poate vedea ceea ce artistul a recunoscut în narațiunea biblică: masa de recunoaștere de la Emaus este în mod transparent frângerea pâinii și a vinului de către Biserică, ca un ecou al Cinei celei de Taină sau al Euharistiei din povestirile Patimilor. Toate Euharistiile sunt celebrări ale omului înviat din morți, care se întâlnește cu ucenicii săi într-un moment și într-un loc foarte puțin probabil, așa cum a făcut-o la Emaus, care era printre cele mai puțin probabile locuri pentru o astfel de întâlnire. Pentru că o dimensiune a poveștii este că Emaus s-ar putea să nu fi fost deloc un loc real în apropierea Ierusalimului, în Iudeea secolului I. Cu două secole înainte, a fost cu siguranță un loc real: locul primei victorii a eroilor macabei asupra dușmanilor lui Israel, unde "toate neamurile vor ști că există cineva care răscumpără și salvează pe Israel".[50] În ceea ce privește povestea evanghelică, Emaus era dincolo de timp, dar era cadrul natural pentru ca discipolii să-l întâlnească pe cel care a eclipsat suferințele macabeilor pentru a răscumpăra noul Israel în fața tuturor oamenilor.

După un anumit timp (relatările sunt contradictorii, sugerând fie câteva zile, fie patruzeci), Isus și-a îndepărtat prezența de ucenicii Săi - a fost luat sau dus în ceruri, după cum spun doi dintre

autorii Evangheliilor. Creștinii de mai târziu au numit în mod obișnuit această plecare Înălțarea și, ocazional, ultimul său moment final a fost înfățișat în mod atrăgător de literal în arta creștină, când tot ce se poate vedea sunt picioarele lui Hristos care dispar într-un nor.[51] Istoricii nu vor reuși niciodată să dea un sens acestor relatări, cu excepția cazului în care, la fel ca unii dintre cei care le-au auzit pentru prima dată, aleg să le considere pur și simplu ridicole. Cu toate acestea, ei nu pot să nu remarce extraordinara energie galvanizatoare a celor care au răspândit povestea după experiența lor de Înviere și Înălțare și pot reconstitui ceva din nașterea Bisericii creștine care a rezultat, chiar dacă povestea nu poate fi niciodată mai mult decât fragmentară. Fie printr-o iluzie în masă, fie printr-un act colosal de iluzie, fie prin mărturia unei puteri sau forțe dincolo de orice definiție cunoscută analizei istorice occidentale, cei care îl cunoscuseră pe Iisus în viață și care simțiseră dezamăgirea zdrobitoare a morții sale au proclamat că el încă trăia, că îi iubea încă și că urma să se întoarcă pe pământ din Raiul în care intrase acum, pentru a-i iubi și a-i salva de la distrugere pe toți cei care îl recunoșteau ca Domn.[52]

Nu este deloc surprinzător faptul că, în cele două milenii de istorie creștină care au trecut de la aceste surprize și mistere profunde, creștinismul a fost o perpetuă dispută despre sens și realitate. Este posibil ca cititorii acestei cărți să fie dezorientați, plictisiți sau iritați de discuțiile mele extinse despre subtilitățile teologice care au stârnit cândva atâtea pasiuni în rândul creștinilor; dar nicio istorie a creștinismului care încearcă să se strecoare pe lângă disputele sale teologice nu va avea sens. Problema este simplă în complexitatea ei absolută: cum poate fi o ființă umană Dumnezeu? Creștinii pot fi convinși cu pasiune că întâlnesc în Isus un semen care este Dumnezeu, dar s-ar putea să nu le placă implicațiile acestui lucru: cum poate Dumnezeu să fie implicat în mizeria neigienică a vieții de zi cu zi și să rămână Dumnezeu? Există probleme de bază ale murdăriei umane, ale deșeurilor și ale descompunerii de care devoțiunea se retrage - totuși, fără murdărie, unde este adevărata umanitate a lui Hristos, care îi smulge pe ceilalți oameni din disperare și uitare spre bucurie și viață? Varietatea răspunsurilor la aceste întrebări a dominat dezvoltarea Bisericii în primele cinci secole, și în niciun moment cei care se numesc creștini nu au ajuns la unanimitate în privința enigmelor. Iar dezacordurile nu au fost academice în niciun sens al cuvântului; au fost chestiuni de viață veșnică sau de moarte veșnică. Vom întâlni o mulțime măcelărind un episcop care a subscris la soluția greșită; vom găsi creștini care ard de vii alți creștini pentru chestiuni care acum nu par mai mult decât puncte de dezbatere într-un seminar universitar. Ar trebui să încercăm să înțelegem de ce acești oameni din societățile trecute erau atât de furioși, speriați și sadici, chiar dacă nu putem simpatiza cu ei. Aceasta va însemna să ne întâlnim cu un meniu aglomerat de teologie, centrat pe Domnul Isus Hristos.

"Domnul" - cuvântul grecesc *Kyrios* - răsună atât de mult în Biblie, încât vechea mea concordanță a cuvintelor care apar în Biblie, compilată de scoțianul Alexander Cruden, din secolul al optsprezecelea, magnific de obsesiv, ocupă opt pagini pe trei coloane de litere mici pentru a enumera toate utilizările lui "Domnul" în Vechiul și Noul Testament. Aproape toate se referă la figuri divine: mai întâi în Vechiul Testament, ca o traducere prin greacă a cuvintelor ebraice pentru numele lui Dumnezeu, și apoi în Noul Testament, direct și recent pentru Iisus Hristos. Toate scrierile Noului Testament sunt scrise cu această conștiință în minte: Isus este Domnul, cuvântul pentru Dumnezeu. Probabil că niciunul dintre aceste texte nu a fost scris de cineva care să-l fi cunoscut pe Iisus în persoană, deși unele au luat numele unor persoane care l-au cunoscut. Cele despre care acum se crede că au fost scrise primele - cu alte cuvinte, înainte de Evangheliile care relatează slujirea lui Iisus - au fost opera unui om care a ajuns la o relație intensă cu Iisus Hristos la un an sau doi după Înălțarea Domnului. El se numea Saul, pe care,

după trecerea sa la creștinism, l-a schimbat în Pavel; era un om de afaceri, de meserie confecționer de corturi, dintr-un port mediteranean numit Tarsos sau Tarsus, la sute de kilometri la nord de Palestina, în ceea ce este astăzi Turcia.

NOI DIRECȚII: PAUL DIN TARSUS

Saul era un evreu devotat și bine educat în tradiția fariseică, reflectând marea dispersie de secole a poporului evreu, deoarece nu vorbea aramaica lui Iisus, ci greaca, greaca comună (*koine)* din piață și de pe chei. Această greacă viguroasă, neliterară, de zi cu zi, a fost stilul în care a fost scris aproape tot Noul Testament, iar cele mai vechi părți care au supraviețuit sunt o serie de scrisori pe care Pavel le-a scris către diferite congregații de adepți ai lui Hristos. Unele dintre aceste scrisori au supraviețuit într-o formă ușor editată, șapte la număr în aranjamentul lor actual, alături de pastișe ușor mai târzii ale scrisorilor autentice care au luat și ele numele lui Pavel.[53] Biserica le cunoaște sub numele de "*epistole*", de la cuvântul grecesc *epistole,* care reflectă caracterul pe care au ajuns să îl asume în tradiția creștină de "porunci" sau "comenzi", nu doar de simple mesaje. Îl întâlnim pe Pavel și în textul unei lucrări ceva mai târzii în canonul biblic. Aceasta se numește Faptele Apostolilor și se prezintă în introducere ca fiind scrisă de autorul Evangheliei după Luca, deși, în cursul relatării aventurilor lui Pavel și ale altor activiști creștini timpurii, Faptele Apostolilor are ceva din atmosfera unui roman istoric. Faptele Apostolilor este dornic să minimalizeze faptul că Pavel se afla adesea în confruntări cu liderii anteriori ai Bisericii și că mesajul său avea calități distinctive. De asemenea, trebuie spus că Pavel din Faptele Apostolilor nu seamănă întotdeauna cu Pavel din propriile sale scrisori (scrisori care nu sunt niciodată menționate de fapt în Faptele Apostolilor). Entuziasmul general al povestirilor din Faptele Apostolilor l-a eclipsat adesea pe Paul, considerabil mai complex din punct de vedere personal, care trebuie întâlnit în propriile sale cuvinte.[54]

Făuritorul de corturi din Tarsus a trecut de la ura activă față de creștinism la cea mai proeminentă dintre primii săi purtători de cuvânt a căror memorie a supraviețuit. Circumstanțele acestei convertiri, așa cum sunt descrise în Faptele Apostolilor, sunt dramatice; aceasta a avut loc după ce a asistat și a aprobat lapidarea lui Ștefan, primul martir cunoscut pentru Hristos după moartea lui Hristos, la începutul anilor 30 d.Hr. Poate că efectul de a fi martor la această violență a fost cel care a produs o reacție atât de violentă la Saul. În timp ce călătorea pe drumul spre Damasc, "deodată, o lumină din cer a strălucit în jurul lui. A căzut la pământ și a auzit un glas care îi spunea: "Saul, Saul, de ce mă prigonești?". '[55] Era Isus însuși cel care vorbea. Atât de traumatizantă a fost această viziune încât Saul și-a pierdut temporar vederea și a rămas mut timp de câteva zile. Relatarea lui Pavel în scrisoarea sa către bisericile din provincia romană Galatia (în centrul Asiei Mici) este mai reticentă. Spune doar că Dumnezeu "a binevoit să-mi reveleze pe Fiul Său" și că vestea bună i-a parvenit "printr-o revelație a lui Isus Hristos", dar chiar și această referire este însoțită de anunțul unei noi direcții dramatice pentru proclamarea veștii bune: Pavel susține că Dumnezeu l-a pus deoparte pentru a-l propovădui pe Hristos 'printre neamuri' - adică printre neevrei. De asemenea, Pavel spune că nu s-a consultat cu niciunul dintre liderii evrei existenți ai mișcării lui Isus din Ierusalim, sau chiar cu vreun 'om în carne și oase'. El a plecat în Arabia pentru a-L propovădui pe Hristos, apoi au trecut trei ani până la prima sa întâlnire în Ierusalim cu doi dintre cei Doisprezece inițiali, Petru (pe care îl numește Cefa) și liderul Bisericii din Ierusalim, Iacov.[56]

Faptele Apostolilor nu spune nimic despre această primă misiune în Arabia și există suspiciunea că nu a fost un mare succes - deși poate că această țară îndepărtată de Tars și de Ierusalim a fost, de asemenea, cadrul crucial în care s-a conturat versiunea extraordinară a mesajului lui Pavel despre Iisus. Călătoriile lui Pavel despre care știm din Faptele Apostolilor, unele dintre ele atestate și în scrisorile sale care au supraviețuit, îl duc într-o direcție total opusă: Mediterana de

est și, în cele din urmă, la Roma, locul morții sale undeva la mijlocul anilor 60 d.Hr. A fost o schimbare capitală, care, pe termen lung, avea să transforme creștinismul dintr-o credință a Orientului semitic în ceva foarte diferit, în care moștenitorii civilizației grecești și latine au determinat modul în care povestea lui Hristos a fost spusă și interpretată. Căci Pavel nu era doar un evreu: era unul dintre acei nenumărați supuși ai Imperiului Roman care obținuseră acordarea cetățeniei și se puteau considera oameni privilegiați, îndreptățiți la considerația împăratului de la Roma. Este de remarcat faptul că, în referințele geografice din scrisorile sale, el se referă în mod firesc la numele stabilite de romani pentru diferitele lor provincii din imperiu.[57] Atunci când Pavel a fost judecat de un tribunal provincial din Palestina (conform Faptelor Apostolilor, pentru că adusese un neevreu în Templul din Ierusalim), el a insistat să apeleze la împărat, deși apelul său nu a făcut altceva decât să câștige o bună bucată de timp pentru a-și răspândi mesajul pe scară mai largă înainte de execuția sa finală la Roma. S-a mândrit cu titlul pe care și l-a conferit: "apostol al neamurilor".[58]

În realitate, este posibil ca, la început, demersul lui Pavel către lumea neamurilor să fi fost parțial și prudent. Cartea Faptele Apostolilor îl înfățișează predicând în medii pe deplin neamuri, deși cea mai faimoasă dintre aceste întâlniri, în centrul Atenei, nu este prezentată ca având prea multe rezultate. Cu toate acestea, scrisorile autentice ale lui Pavel iau de la sine înțeles o cunoaștere foarte detaliată a tradiției iudaice la cititorii lor, ceea ce nu sugerează că congregațiile sale erau formate din convertiți recrutați la întâmplare din publicul clasic general. Este mult mai probabil ca, în demersurile sale către lumea neamurilor, Pavel să fi fost ajutat de o trăsătură particulară a multor comunități sinagogale din lumea mediteraneană: pe lângă acei membri ai sinagogii care erau identificați ca evrei, prin naștere și semnul fizic al circumciziei, existau grupuri de neevrei care au aderat în mod conștient la credința iudaismului. Scriitorul din Faptele Apostolilor îi numește pe aceștia cu diverși termeni, unul dintre ei fiind "temători de Dumnezeu" sau "credincioși lui Dumnezeu" (*theosebeis),* și îi face să fie o parte importantă a publicului lui Pavel.

Unii comentatori ai Faptelor Apostolilor au pus la îndoială realitatea istorică a acestei categorii *teosebe*, dar în 1976 săpăturile arheologice de la Afrodisias, în ceea ce este astăzi sud-vestul Turciei, au scos la iveală o inscripție aparținând unei sinagogi din secolul al III-lea d.Hr. în care același cuvânt era folosit într-o listă a binefăcătorilor clădirii: setul de nume era aranjat separat de numele evreilor și reprezenta doar puțin mai puțin de jumătate din numărul total de donatori. Astfel, cel puțin această sinagogă se mândrea cu o proporție substanțială de oameni dedicați emoțional iudaismului și tradiției sale, dar care făceau totuși parte dintr-o lume mai largă. Pavel însuși nu folosește cuvântul *teosebe* în scrisorile sale, dar epistola sa către creștinii din Galatia este, implicit, adresată exact unui astfel de public: se fac presiuni asupra lor pentru a fi circumcișii, ceea ce indică faptul că nu sunt deja circumcișii, dar sunt încă suficient de bine informați despre iudaism pentru a se aștepta să aprecieze referințele detaliate ale lui Pavel la literatura sacră și la credințele iudaice.[59] S-ar putea să fie pregătiți să asculte un mesaj care era atât radical diferit de ceea ce auziseră până atunci, dar care, în mod clar, avea o relație cu acesta, o relație exprimată cu o pasiune și o urgență corespunzătoare unei epoci finale.

Ne întrebăm ce propovăduia Pavel când a pornit la drum. Scrierile sale care au supraviețuit sunt practic goale de ceea ce a învățat Isus cel pământesc - învățătură (în aramaică) care i-ar fi fost transmisă în mod natural de către "carne și sânge", dacă i-ar fi consultat - iar tăcerea contrastează în mod semnificativ cu faptul că el este pregătit să citeze în mod regulat Tanakh-ul. O persoană,

și nu un sistem, îl capturase în evenimentele misterioase de pe drumul spre Damasc. Persoana era Hristos și Domnul: cele două titluri exprimau aspecte ușor diferite ale ceea ce era Isus pentru Pavel. Isus este Hristos (Unsul) pentru că a fost ales să împlinească planul lui Dumnezeu, și Domn pentru că locul său în planul lui Dumnezeu îi conferă stăpânire și putere veșnică.[60] Distincția nu este una rigidă; dar Pavel avea tendința, în scrisorile sale, să vorbească despre Isus ca "Hristos" atunci când făcea declarații și ca "Domn" atunci când își implora cititorii sau le ordona să facă ceva. El a asociat titlul de "Hristos" cu lucrarea lui Dumnezeu împlinită pe Cruce - nu mai era un Mesia politic sau "Unsul" care să salveze poporul lui Israel. El îl vedea pe Isus Domnul ca pe cel căruia creștinii îi datorează ascultare și astfel a asociat titlul de "Domn" cu punerea în aplicare ascultătoare a acestei lucrări în viața Bisericii.[61]

În sistemul său de credință anterior, Pavel știa multe despre ascultarea de Lege și îl simțim cum se luptă cu moștenirea Legii în moduri care nu sunt niciodată pe deplin coerente. În scrisoarea sa către creștinii din Roma, se poate citi că Legea aduce mânia și păcatul, dar și că este sfântă.[62] Cea mai izbitoare dintre toate este insistența repetată a lui Pavel asupra faptului că circumcizia genitală tradițională evreiască nu contează mai mult decât lipsa circumciziei, pe lângă respectarea poruncilor lui Dumnezeu. Cu siguranță că nu putea ignora mesajul clar al Tanakh-ului că circumcizia era într-adevăr una dintre poruncile lui Dumnezeu. Se pare că pentru el, chiar mai mult decât pentru Isus, Legea era bună, Legea era rea - îi plăcea la fel de mult un paradox puternic ca și lui Martin Luther cincisprezece secole mai târziu, și poate că acesta este motivul pentru care mințile celor doi bărbați s-au întâlnit. Dar această aparentă incoerență poate fi explicată prin plenitudinea experienței sale traumatizante de pe drumul Damascului: el a respins ceea ce era bun, moștenirea sa iudaică, pentru ceva incomparabil mai bun - Hristos. O întâlnire intimă cu Hristos era un mod mai bun de a fi "neprihănit", un cuvânt aflat în centrul unui grup de cuvinte pe care el le folosește cu aceeași rădăcină în verbul *dikaioun*, "a fi făcut neprihănit" sau, în forma făcută celebră de protestanți în Reforma din secolul al XVI-lea, "a fi justificat". Cercetătorul biblic E. P. Sanders a exprimat sensul unui har care vine din afara noastră prin inventarea unei expresii memorabile și stângace, "a fi îndreptățit" - împăcat din nou cu Dumnezeu.[63] Adam, primul om, a păcătuit atât de complet încât nicio lege nu a avut puterea de a face față păcatului universal care a rezultat; nici el, nici urmașii săi nu au putut fi "îndreptățiți" prin propriile eforturi, oricât de mult ar fi simțit durerea și mizeria căderii din Eden. Numai Hristos putea repara răul, iar miezul mesajului lui Pavel era să arate spre Hristos și spre nevoia noastră de credință totală în El; mântuirea pentru viața veșnică vine numai prin Hristos. Pavel a reușit să găsească un prooroc din Tanakh pentru a rezuma ceea ce voia să spună: "Neprihănirea lui Dumnezeu se descoperă prin credință pentru credință, după cum este scris "cel ce prin credință este neprihănit va trăi"".[64]

Astfel, pentru a fi "îndreptățit", Legea era irelevantă; totuși, Pavel nu putea suporta să vadă că toată Legea dispare. Pentru cei care erau îndreptățiți, ea putea avea utilitatea ei, îndrumând o ascultare adevărată pentru cei care îl urmau pe Hristos, care era la fel de ușor de atins pentru evrei ca și pentru neevrei.[65] Ascultarea este o temă la care Pavel revine în mod obsesiv. El vorbește despre urmașii lui Hristos ca fiind ca despre sclavi, soții, debitori, fii mai mici, coerezi: relația credinciosului cu Hristos poate deveni atât de intimă încât el poate vorbi despre ea în termeni de absorbție a unei personalități de către o altă personalitate - una dintre frazele sale caracteristice este că credincioșii sunt "în Hristos". Acest lucru este cu atât mai extraordinar cu cât punctul de plecare al acestei credințe este o ființă umană individuală din timpul istoric recent, nu un suflet suprem platonic abstract. Și totuși, Pavel l-a prezentat pe acest Isus așa cum l-a

experimentat el: o figură înviată, transcendentă, a cărei viață pământească era secundară față de ceea ce s-a întâmplat în urma morții sale. El a arătat înapoi la catastrofa provocată de neascultarea lui Adam și apoi la triumful lui Hristos asupra acestei catastrofe: "După cum în Adam toți mor, tot așa și în Hristos toți vor fi înviați".[66]

Deoarece toți credincioșii au primit o viață nouă în Hristos, ei fac parte din aceeași comunitate, Biserica. Pavel a folosit deja cuvântul "Biserică" în două sensuri, pentru a descrie atât adunările locale ale adepților lui Hristos în comunitățile lor, cât și trupul care îi unește pe toți prin relația lor cu Hristos. Biserica se distinge acolo unde congregațiile sale particulare se întâlnesc printr-o masă comună, pe care Pavel a descris-o ca fiind un ecou și o amintire a acțiunilor lui Isus Hristos la Cina cea de Taină.[67] Pretutindeni, Biserica este unită prin botez, o ceremonie unică de spălare a credinciosului cu apă. Nimic altceva nu este în măsură să aducă unitatea urmașilor lui Hristos, deoarece aceștia sunt atât de variați - evrei, neevrei, sclavi, liberi, bărbați, femei - și, de asemenea, atât de diferiți, în ceea ce privește darurile pentru acțiune (*charismata) pe* care Dumnezeu le-a dat. 'Căci printr-un singur Duh am fost botezați cu toții într-un singur trup - iudei sau greci, sclavi sau liberi - și toți au fost puși să bea dintr-un singur Duh'.[68]

Acum auzim de o a treia parte în afară de "Dumnezeu" și "Hristos": "Duhul". Era un cuvânt familiar oricărui evreu, care răsuna deja în Tanakh încă din primele fraze ale acestuia, când, înainte de crearea completă, "pământul era lipsit de formă și gol, iar întunericul era pe fața adâncului; și Duhul lui Dumnezeu se mișca pe fața apelor".[69] Pavel vorbește în mod constant despre acest Duh și apar întrebări cu privire la modul în care acesta se raportează la Hristos - într-adevăr, aceste întrebări au ocupat Biserica pentru următoarele cinci secole, iar răspunsurile elaborate atunci au fost adesea contestate de atunci. Mai degrabă decât să vadă întrebările ca pe o problemă, Pavel și comunitățile cărora le scria ar fi spus, fără îndoială, că tot ceea ce făcea el încerca să exprime o realitate pe care o găsiseră în mijlocul lor. Într-adevăr, unul dintre motivele pentru care Pavel a scris Bisericii din Corint a fost acela că ei își celebrau experiența Duhului în moduri pe care el le considera imprudente; el le-a trimis un avertisment de sănătate extins pe această temă (I Corinteni 14), în special practica de a vorbi extatic în "limbi" necunoscute. Puterea Duhului era ca un vulcan sub comunitate, manifestându-se în forme care variau de la astfel de manifestări spectaculoase până la cele cotidiene. Duhul putea să ne desăvârșească sau să ne exprime rugăciunile cu suspine prea adânci pentru cuvinte, dar putea, de asemenea, să ne folosească ca pe niște păpuși de ventriloci, făcându-ne să ne facem ecoul strigătului lui Isus către Tatăl său, "*Abba!"*, și să ni-l însușim.[70] Într-una dintre primele povestiri din cartea Faptele Apostolilor (2.1-13), acesta i-a preluat pe cei doisprezece apostoli reconstituiți și i-a făcut să vorbească limbile tuturor celor care îi ascultau, în sărbătoarea evreiască care era cunoscută de evreii elenizați sub numele de Rusalii. Optsprezece secole mai târziu, creștinii își vor aminti de această primă Rusalii a Bisericii și vor face din ea ceva nou (vezi pp. 912-13).

A intra în lumea teologică a lui Pavel în scrisorile sale este mai degrabă ca și cum ai sări într-un carusel în mișcare: punctul de intrare nu prea contează. Este un set de portrete intens pictate despre cum funcționează o comunitate creștină și ce înseamnă o comunitate creștină - dar trebuie să ne amintim că este doar o viziune a comunității creștine. În mod curios, este puțin interesată de viața și învățătura fondatorului său, concentrându-se în schimb pe efectul morții și învierii sale în planul cosmic al lui Dumnezeu. Individul, trăind în Hristos, nu este niciodată propria sa persoană. Iubirea, participarea, locuirea îi leagă pe toți împreună: astfel de relații transcend legăturile umane obișnuite ale căsătoriei, legăturile familiale sau statutul social, cărora li se

permite să supraviețuiască tocmai pentru că sunt irelevante pentru categoriile noii ere care va veni. Viitorul creștin avea să prezinte multe situații și posibilități alternative.

EVANGHELIA LUI IOAN ȘI REVELAȚIA

Pavel nu a fost singurul care a dezvoltat un mesaj despre Hristos care s-a îndepărtat de accentele lui Isus. Unele teme foarte asemănătoare se regăsesc în cea de-a patra Evanghelie, Ioan, despre care se crede că a fost scrisă mai târziu decât Evangheliile sinoptice, undeva pe la începutul primului și al doilea secol după Hristos. Poate că ar trebui privită ca o meditație fructuoasă asupra tradiției pe care o creau sinopticii.[71] Ioan are multe informații despre Iisus care nu se găsesc în Matei, Marcu și Luca. El pare să completeze cu adevărat imaginea lor despre viața lui Iisus; totuși, acesta nu este scopul principal al lui Ioan, iar informațiile sale sunt folosite în alte scopuri decât cele din Sinoptici. El înfățișează de la început un Iisus care, în marele imn de deschidere al Evangheliei, este deja identificat pe deplin cu Cuvântul preexistent care era cu Dumnezeu: Narațiunea Evangheliei lui Ioan este o glorificare progresivă a acestei figuri, până la Cruce și dincolo de ea. Isus al lui Ioan, în cursul discursurilor sale maiestuoase, se instituie în mari declarații metaforice prefațate de "Eu sunt", în mod mistic șapte la număr, ca și zilele creației. El este Pâine, Lumină, Ușă, Păstor, Înviere/Viață, Cale/Veritate/Viață, Viță de vie.[72] El se referă în mod repetat la Sine însuși ca Fiu al lui Dumnezeu, lucru pe care îl face doar o singură dată (și atunci doar implicit) în Sinoptici, deși aceștia pun frecvent acest titlu în gura altora.[73] Acest Hristos ioaninic vorbește puțin despre iertarea dușmanilor, care este o temă atât de puternică în Sinoptici. Declarațiile sale despre el însuși ar putea părea arogante, chiar insuportabile, pentru cei care nu le-ar putea accepta; ele ar putea fi interpretate ca o voce care vorbește solemn prin intermediul unui om posedat. Spiritul despre care vorbește Pavel este, de asemenea, o prezență constantă în această Evanghelie, din momentul în care Ioan Botezătorul îl vede coborând asupra lui Isus la botezul său în râul Iordan.[74]

Tradiția Evangheliei lui Ioan este reflectată într-o serie de scrisori minore care au luat, de asemenea, numele lui Ioan ca autor, și poate fi considerată ca o dovadă a unei alte componente în cadrul comunităților neevreiești care, în paralel cu cele influențate în principal de Pavel, se răspândeau dincolo de matricea iudaică a Bisericii. O stranie lucrare poetică cunoscută sub numele de Apocalipsa formează acum ultima carte a Noului Testament, o scrisoare deschisă adresată unui număr de comunități bisericești numite în ceea ce astăzi este sudul Turciei. Este probabil să fi fost scrisă în timpul împăratului Domițian (81-96 d.Hr.) și să fie produsul furiei creștinilor față de campania sa brutală de întărire a cultului de închinare la împărat. La fel ca o mare parte din literatura intertestamentară (vezi p. 68), este o "apocalipsă" (în greacă înseamnă "revelație"): o viziune a luptelor cosmice din timpul sfârșitului și a unei judecăți triumfătoare a lui Dumnezeu. Autorul ei se numește tot Ioan și este posibil să fie contemporan cu scriitorul Evangheliei (de care se distinge prin faptul că este numit "Divinul"); stilul său grecesc crud este foarte diferit, la fel ca și preocupările sale.

Meditând asupra maltratării creștinilor de către guvernul roman, Ioan Divinul s-a bucurat să construiască o imagine a prăbușirii Imperiului Roman care ar fi fost familiară scriitorilor evrei precreștini din tradiția apocaliptică. El a descris Roma într-o prescurtare evreiască frecventă pentru o putere tiranică, "Babilon". În mod semnificativ, Ioan cel Divin este singurul scriitor din Noul Testament care folosește fără inhibiții și fără rezerve titlul provocator de "rege" pentru Hristos. Există o mulțime de referiri în Noul Testament la Împărăția lui Dumnezeu, sau la Hristos ca rege al evreilor sau rege al lui Israel; dar acestea nu sunt deloc același lucru. Primii creștini erau speriați de ceea ce ar fi putut crede autoritățile romane dacă ar fi început să-L numească pe Hristos rege; la urma urmei, Iisus a fost răstignit pentru că se spunea că ar fi pretins

să fie tocmai asta, "Regele iudeilor". Așa că restul Noului Testament pare aproape că evită această idee; creștinii occidentali moderni, care tind să vorbească mult despre Hristos ca rege (vezi pp. 931-41), în general nu observă acest lucru. Când doi evanghelici englezi din secolul al XVIII-lea, John Cennick și Charles Wesley, au scris ceea ce a devenit un imn foarte iubit, "Iată, El vine cu nori coborând", ei au extras cea mai mare parte a bogatei sale imagini împărătești din Apocalipsa:

> Da, Amin! Toți să Te adore,
>
> Sus pe tronul Tău etern;
>
> Mântuitorule, ia puterea și gloria,
>
> Revendică împărăția pentru Tine;
>
> O, vino repede! O, vino repede! O, vino repede!
>
> Dumnezeule veșnic, coboară-te!

Astfel, Apocalipsa este marea excepție: singura carte din Noul Testament care savurează în mod pozitiv subversivitatea credinței creștine. Nu este surprinzător faptul că, de-a lungul veacurilor din istoria creștină, această carte a inspirat din nou și din nou popoarele asuprite să se ridice și să-și distrugă asupritorii. Astfel de accente i-au alarmat frecvent pe creștini și au împiedicat intrarea Revelației în acceptarea deplină în familia biblică; dar ceea ce a salvat probabil cartea a fost aspectul major al imaginii pe care o are despre Iisus Hristos, care a rezonat cu scrierile lui Pavel și cu Evanghelia lui Ioan. Încă o dată, Isus este o figură de semnificație cosmică, Mielul care, la sfârșitul timpului lumesc, stă pe tron. Pentru primii cititori ai lui Ioan, acest Miel ar fi rezonat cu jertfa din Paștele evreiesc și, prin urmare, i-ar fi condus la o încâlceală de gânduri despre Cina cea de Taină, care a fost prima lor Euharistie. În mod semnificativ, împreună cu Dumnezeu cel Atotputernic, Mielul a înlocuit orice nevoie de un Templu în orașul care este Noul Ierusalim.[75] Pentru că, în momentul în care scria John the Divine, relația adepților lui Hristos cu Vechiul Ierusalim se schimbase radical: viitorul creștinismului urma să se îndepărteze de Ierusalim.

Pavel are multe de spus despre comunitățile de adepți ai lui Hristos, majoritatea de origine iudaică, care au privit la liderii Bisericii din Ierusalim după moartea lui Isus și îndepărtarea sa din viața pământească. După cum am observat (vezi p. 98), cel mai important dintre acești lideri a fost la început Iacov, fratele lui Isus. Când autoritățile iudaice l-au executat pe Iacov în anul 62 d.Hr. sub acuzația de încălcare a Legii iudaice, locul său a fost luat de o altă "rudă" a Domnului, Simeon. Dacă adunarea adepților lui Hristos din Ierusalim intenționa să devină expresia principală a iudaismului, nu a reușit, pentru că a rămas o grupare minoritară, la marginea vieții religioase din oraș și din Palestina în general. Cu toate acestea, în rândul adepților lui Hristos în curs de apariție, ei aveau o bună parte din prestigiu datorită legăturii intime a liderilor lor cu Isus. Pavel a fost nevoit să recunoască, atunci când le scria corintenilor, că acești oameni au avut parte de apariții ale Domnului la Înviere înaintea lui, într-o ordine pe care are grijă să o precizeze - mai întâi Petru, apoi Iacov.[76] Într-adevăr, Pavel îndeamnă în mod repetat Bisericile cărora le scrie în jurul Mediteranei să trimită fonduri Bisericii din Ierusalim, în același mod în care evreii aduceau

o contribuție la Templu. Acest lucru implică faptul că instituția Bisericii din Ierusalim începea să ia locul vechiului Templu în stima urmașilor lui Hristos și nu este surprinzător că Pavel ar fi trebuit să o respecte. Cu toate acestea, el reprezenta numărul tot mai mare de comunități care își puneau încrederea în Hristos ca Domn, departe de Ierusalim, în jurul lumii mediteraneene: comunități care se dezvoltaseră în circumstanțe care vor rămâne probabil întotdeauna obscure, în ciuda sclipirii strălucitoare sau a luminii aparente care le luminează originile în epistolele lui Pavel și în Cartea Faptele Apostolilor.

Inspirația separată a unei mari părți a mesajului lui Pavel (o chestiune pe care, după cum am văzut, el însuși a subliniat-o) era menită să aducă tensiuni cu conducerea de la Ierusalim și, de fapt, au existat ciocniri amare, sugerate chiar și în proza emolientă a Cărții Faptele Apostolilor. Un pasaj furibund din scrisoarea lui Pavel către Galateni dezvăluie adevărata gravitate a disputei, deoarece Pavel își acuză adversarii, inclusiv pe Petru, discipolul lui Iisus, unul dintre cei Doisprezece inițiali, de lașitate, inconsecvență și ipocrizie.[77] Miza era o problemă care avea să-i tulbure pe adepții lui Hristos timp de 150 de ani: cât de departe ar trebui să se îndepărteze de tradiția iudaică dacă, la fel ca Pavel, predicau vestea bună a Împărăției lui Hristos celor care nu erau evrei? Au apărut întrebări de un simbolism profund: trebuiau convertiții să accepte trăsături ale vieții evreiești precum circumcizia, respectarea strictă a Legii lui Moise și abținerea de la mâncarea pângărită prin asocierea cu cultul păgân (care ar include practic toată carnea vândută în lumea neevreiască)? Pavel ar permite doar ca creștinii să nu mănânce alimente despre care știu că au fost oferite public idolilor și, în rest, să nu facă prea mult tam-tam cu privire la mărfurile vândute în piață sau cu privire la vasele de la masa unui necredincios.[78]

Ne-am fi putut aștepta ca rezultatul să fie dezvoltarea a două ramuri ale creștinismului în dezacord fundamental între ele în ceea ce privește relația lor cu iudaismul părinte: ar fi existat o Biserică iudaică care ar fi privit la tradiția reprezentată de Iacov și o Biserică a neamurilor care ar fi prețuit scrierile lui Pavel și Ioan. De fapt, nu este așa. Există o epistolă în Noul Testament care a primit numele lui Iacov și care reprezintă o viziune destul de diferită de cea a lui Pavel asupra vieții creștine și a rolului Legii, dar, în rest, toți creștinii care trăiesc astăzi sunt moștenitorii Bisericii pe care a creat-o Pavel. Celălalt tip de creștinism condus cândva de fratele Domnului a dispărut. Cum s-a întâmplat acest lucru? O mare criză politică a intervenit pentru a transforma situația.

REVOLTA EVREILOR ȘI SFÂRȘITUL IERUSALIMULUI

În anul 66 d.Hr. a izbucnit în Palestina o revoltă evreiască care s-a inspirat din tradițiile evreiești de afirmare de sine și de furie împotriva interferențelor exterioare, care se întorceau la epoca eroică a lui Iuda Macabeul (vezi pp. 65-6). Confortul oferit de stăpânirea romană nu a fost suficient pentru a-i convinge pe toți membrii comunității evreiești că acesta ar trebui să prevaleze asupra atenționării constante din partea autorităților romane că evreii nu erau stăpâni pe propriile destine. Rebelii au preluat în cele din urmă controlul în Ierusalim și au masacrat elita saduchee, pe care o considerau colaboratoare a romanilor. Biserica creștină evreiască, în mod interesant, a fugit din oraș; era suficient de îndepărtată de lumea naționalismului evreiesc pentru a dori să se țină departe de această luptă. Rezultatul revoltei a fost, pe termen lung, probabil inevitabil: romanii nu-și puteau permite să piardă controlul asupra acestui colț al Mediteranei și au depus un efort uriaș pentru a-i zdrobi pe rebeli. În cursul cuceririi Ierusalimului, fie din greșeală, fie în mod intenționat, marele complex al Templului a luat foc și nu a mai fost restaurat niciodată; locul său a rămas un teren pustiu timp de secole.[79] Furia evreilor s-a acumulat în urma acestei distrugeri extrem de neobișnuite a unuia dintre cele mai renumite sanctuare din lumea mediteraneană și, în 132-5, ei s-au ridicat din nou în revoltă. Acum, romanii au șters numele Ierusalimului de pe hartă și au creat un oraș, Aelia Capitolina. Acesta și-a luat numele, cu o ofensivitate deliberată, de la un nou templu al lui Jupiter, zeul principal al panteonului roman, așa cum era venerat pe Colina Capitolină din Roma însăși (se pare că templul a fost construit pe un loc care cuprindea locul crucificării și îngropării lui Iisus, deși probabil că aceasta a fost o coincidență). Așadar, Aelia Capitolina nici măcar nu a fost concepută ca fiind un oraș grecesc; a fost o colonie romană.[80]

După revolta din 66-70, nicio comunitate creștină substanțială nu s-a mai întors în Aelia/Jerusalim până în secolul al IV-lea. Urmașii lui Hristos, conduși de evrei, s-au regrupat în orașul Pella, în valea superioară a Iordanului, și au menținut contactul cu alte comunități creștine evreiești din Orientul Mijlociu care împărtășeau aceleași idei. Refuzul lor de a se asocia cu cea de-a doua mare revoltă iudaică din 132-5 i-a costat scump în termeni de violență din partea colegilor lor evrei, care îi considerau trădători, dar chiar și atunci când zdrobirea rebeliunii le-a adus ușurare, viitorul lor a fost unul de declin treptat. Nu au mai avut prestigiul unui centru în orașul sacru Ierusalim. Eruditul roman din secolul al IV-lea, Ieronim, a dat peste comunități iudeo-creștine supraviețuitoare atunci când s-a mutat să trăiască în Orient și a tradus în latină "Evanghelia după evrei" a acestora, dar după aceea au dispărut din istorie. Biserica lui Pavel, care inițial părea fiica Bisericii din Ierusalim, i-a respins pe moștenitorii pe linie dreaptă ai Bisericii din Ierusalim ca fiind creștini imperfecți. Curând, a considerat că vechea lor denumire autoironică de Ebioniți ("cei săraci" în ebraică: un ecou al binecuvântării lui Iisus asupra săracilor din Predica de pe Munte) era descrierea unei secte eretice. Interesant este faptul că istoricul creștin de mai târziu Eusebiu susține că Ebioniții respingeau ideea nașterii din Fecioară a lui Iisus. Este foarte posibil ca acest lucru să se fi datorat faptului că, spre deosebire de creștinii vorbitori de limbă greacă, ei știau că noțiunea se baza pe o interpretare grecească greșită a profeției ebraice a lui Isaia (vezi p. 81).[81]

Catastrofa de la Ierusalim a avut un alt efect important: a făcut ca intelectualitatea evreiască să fie hotărâtă să se împace cu autoritățile romane, să își păstreze religia și să îi dea o identitate mai coerentă. La fel ca și evreii adepți ai lui Hristos, liderii supraviețuitori ai curentului principal al iudaismului au fost nevoiți să se regrupeze departe de fosta capitală, iar romanii i-au concentrat

pe o fostă proprietate a familiei regale herodiene în orașul Jamnia (Yavneh), în apropiere de coastă.[82] Aici, tradiția spune că această adunare a avut o mare influență în a da iudaismului o unitate de credință religioasă pe care nu o avusese până atunci; nu prea contează dacă povestea a fost într-adevăr atât de simplă sau nu, pentru că rezultatul final a fost într-adevăr o identitate mult mai clar circumscrisă pentru iudaism. Conducerea saducheilor era moartă sau discreditată, așa că grupul fariseilor a fost cel care a modelat viitorul acestei credințe monoteiste străvechi, producând un volum tot mai mare de comentarii asupra Tanakh-ului și un corp de reglementări care să le dea evreilor un sentiment de limite precise în viața lor de zi cu zi. Aceasta a fost o compensație pentru tragedia faptului că nu mai puteau privi la Templu pentru a-și asigura identitatea și scopul. Sacrificiul de la Templu a luat sfârșit pentru totdeauna; ceea ce a rămas a fost prima tradiție religioasă care ar fi putut prelua sintagma care a devenit mai târziu atât de importantă pentru musulmani și care s-a autointitulat Poporul Cărții. În locul Templului, sinagogile erau acum destinate să poarte întreaga viață și activitate devoțională a poporului evreu.

Este interesant să vedem această evoluție reflectată în Evanghelii. Dacă o parte a națiunii evreiești a fost responsabilă pentru evenimentele care au dus la moartea lui Iisus, aceasta a fost organizația saducheilor din Templu, dar fariseii sunt mult mai mult maltratați de scriitorii Evangheliei, adesea prin gura lui Iisus, în ciuda faptului că Iisus pare să fi semănat cu fariseii în multe din învățăturile și perspectivele sale. Când Evangheliile au fost compilate, în ultimele decenii ale primului secol, descendenții fariseilor, liderii de la Jamnia, erau o forță vie, spre deosebire de saduchei, iar multe comunități creștine se opuneau cu tărie acestora. Hristosul exaltat de Ioan, ecou al exaltării lui Hristos din scrierile lui Pavel, este emancipat de orice preocupare față de sensibilitățile iudaice cu privire la identitatea sa, iar în tabloul lui Ioan despre viața lui Iisus, "evreii" dau târcoale în mod repetat și adesea amenințător poveștii lui Iisus, ca și cum nu ar avea nicio legătură organică cu fiul tâmplarului din Nazaret.[83]

Coerența crescândă în iudaism, reducerea varietății credinței iudaice, a făcut ca la sfârșitul secolului I d.Hr. să fie tot mai probabilă o ruptură între creștinism și iudaism: un simptom al acestui fapt este disponibilitatea lui Ioan Divinul de a înlocui Templul cu Mielul Iisus.[84] În multe comunități, ruptura s-a produs probabil cu două sau mai multe decenii mai devreme. Adepții lui Hristos făcuseră un pas decisiv de îndepărtare de iudaism, oferindu-i cultul în mod specific lui Iisus: nu exista niciun precedent în tradiția iudaică în acest sens, chiar dacă evreii recunoscuseră și celebrau în mod obișnuit existența unor ființe supranaturale precum îngerii sau Înțelepciunea lui Dumnezeu personificată.[85] Mai mult, într-o etapă foarte timpurie, creștinii și-au celebrat cultul principal într-o zi diferită: ziua următoare Sabatului evreiesc. Multe culturi creștine se referă la ea prin numele său păgân roman, duminică, dar în multe alte limbi decât engleza este numită Ziua Domnului, deoarece era ziua în care Domnul a înviat din morți, conform relatărilor din Evanghelia Patimilor.[86] Iar elementul central al închinării pentru creștini era acea masă în care se împărțea pâinea și vinul. Cel puțin la începutul secolului al II-lea, îl găsim pe Ignațiu, liderul sau "episcopul" comunității creștine din Antiohia, numind această "Euharistie".[87]

În viața de zi cu zi, autoritățile imperiale romane au încurajat, fără să vrea, procesul de separare între evrei și creștini prin impunerea unei taxe punitive în locul contribuțiilor voluntare pe care evreii le plăteau odinioară la Templul din Ierusalim. Prin urmare, pentru birocrații romani, a devenit important să știe cine era și cine nu era evreu. În ciuda tuturor revoltelor evreiești, evreii plătitori de taxe au continuat să se bucure de un statut de religie recunoscută oficial (*religio*

licita). De fapt, în ciuda brutalității cu care Roma a zdrobit diversele rebeliuni evreiești atât în Palestina, cât și în afara ei, este remarcabil faptul că romanii au continuat să privească iudaismul cu atâta respect și toleranță - mai ales prin adoptarea diviziunii evreiești a săptămânii în șapte zile, mai degrabă decât cele opt tradiționale romane, probabil în același secol în care au distrus Templul.[88] Creștinii care au rupt în cele din urmă legăturile cu cultura mamă nu ar fi găsit o astfel de recunoaștere din partea guvernului roman, deși acest lucru însemna, de asemenea, că evitau taxa specială, și poate că au fost nerăbdători să evite asocierea cu "vina" evreilor în rebeliunea din 66-70, de asemenea. Interesant este faptul că un asemenea sentiment de înstrăinare a creștinilor față de lumea iudaică era atât de puternic încât nu au încercat să se agațe de acest statut privilegiat.[89]

Datorită acestor evoluții și datorită energiei cu care Pavel a reușit să ajungă la lumea neevreiască, mișcarea care a început ca sectă iudaică s-a îndepărtat în mod decisiv de casa sa palestiniană, iar toate scrierile sacre care formează Noul Testament au fost scrise în greacă. Hristosul revelat în scrisorile lui Pavel, în Evanghelia lui Ioan și în Cartea Apocalipsei, mult mai mult decât în Evangheliile lui Matei, Marcu și Luca, era un conducător cosmic, iar adepții săi trebuie să cucerească întreaga lume. Pentru Pavel, acest lucru însemna să-și îndrepte privirile spre vest, peste Marea Mediterană, spre capitala imperiului al cărui cetățean era, Roma. Dar, foarte devreme, alți predicatori ai lui Hristos au privit spre est, spre capitala regelui persan la Ctesifon, în ceea ce este astăzi Irak, sau chiar mai departe, spre culturile îndepărtate cu care făcea comerț lumea mediteraneană, mult mai la est, în India și poate chiar mai departe. Se pare că Pavel a întâmpinat un eșec în prima sa misiune în Arabia; nu și acești alții, după cum vom vedea.

Dacă noua religie ar fi rămas concentrată în Orientul Mijlociu, existau candidați evidenți printre orașele imperiale romane pentru a înlocui Ierusalimul pierdut în ceea ce privește semnificația sa pentru adepții lui Hristos. Exista Alexandria, capitala Egiptului, unde se afla cea mai mare comunitate evreiască unică dincolo de Palestina însăși, și mai era și Antiohia din Siria, vechea capitală seleucidă, încă de pe atunci principalul oraș din provinciile imperiale estice ale Romei. De fapt, în Antiohia, potrivit Cărții Faptele Apostolilor, vorbitorii de limbă latină colonială au inventat un cuvânt pentru cei care îl urmau pe Hristos (fără niciun spirit prietenos) - *Christiani*.[90] Acest nume "creștin" are o dublă îndepărtare de rădăcinile sale iudaice. În mod surprinzător, având în vedere originea sa în estul grecesc al Mediteranei și în mijlocul culturii semitice din Siria, cuvântul are o formă distinctă mai degrabă latină decât grecească și, totuși, îl indică pe fondatorul evreu nu prin numele său, Joshua, ci prin acea traducere grecească a lui Mesia, *Christos*. Prin dezvoltarea latină a unui cuvânt grecesc care rezuma o poveste de viață evreiască, acest nume "creștin" întruchipează un secol violent care a opus Roma Ierusalimului, iar cuvântul a răsunat de-a lungul a aproape două mii de ani, timp în care creștinismul s-a opus, la rândul său, părintelui său supraviețuitor, iudaismul. "Creștin" întruchipează cele două limbi care au devenit vehiculul prin care se vorbea despre creștinism în cadrul Imperiului Roman: latina și greaca, limbile respective ale catolicismului occidental și ale ortodoxiei grecești.

Roma își datorează poziția sa istorică excepțională în Biserică Imperiului Roman - nu doar simplul fapt că orașul a fost capitala imperială, cu rezonanță în întreaga lume mediteraneană și dincolo de ea, ci și acțiunile împăraților din primul secol: sacul Ierusalimului și două execuții ale unor figuri cheie ale primilor creștini, apostolii Petru și Pavel, chiar la Roma. Când Ierusalimul a fost distrus de forțele expediționare romane în anul 70 d.Hr. și cea mai veche și mai proeminentă comunitate de creștini a fost dispersată definitiv, Petru și Pavel erau probabil morți de

aproximativ o jumătate de deceniu, fiind, se pare, victime ale unei persecuții stârnite la Roma de împăratul Nero. Cartea Faptele Apostolilor spune multe despre călătoria lui Pavel la Roma în stare de arest, iar anterior una dintre cele mai importante scrisori ale sale fusese scrisă creștinilor care trăiau deja acolo. Scriptura nu spune nimic care să facă legătura între Petru și moartea sa la Roma, iar suspiciunea persistă că povestea martiriului lui Petru acolo a fost o ficțiune bazată retrospectiv pe moartea indubitabilă a lui Pavel în acel oraș. Cu toate acestea, există martori puternici în tradiție și arheologie care atestă că, cel puțin încă de la mijlocul secolului al II-lea, creștinii din Roma afirmau cu încredere că Petru a fost îngropat printre morții lor, într-un cimitir de peste Tibru, dincolo de suburbiile vestice ale Romei.[91]

Conducerea Bisericii Occidentale a continuat să construiască pe această memorie sau pretinsă memorie timp de o mie de ani, pentru a crea una dintre cele mai nobile și mai periculoase viziuni ale creștinismului, papalitatea romană. Construcția lor a fost literală, sub forma masivă a Bazilicii Sfântul Petru deasupra presupusului mormânt al lui Petru, o clădire pe care o vom întâlni în mod repetat în istoria creștină. Orașul Roma este acum centrul celei mai mari ramuri a credinței creștine, care se autointitulează Biserica Catolică, dar trebuie să ne amintim că aceasta este o ciudățenie: Roma a fost, până la urmă, capitala imperiului care l-a ucis pe Hristos. Fără tragedia distrugerii Ierusalimului, Roma poate că nu ar fi ocupat niciodată locul unic pe care l-a avut în istoria credinței creștine occidentale. Dar nimeni nu și-ar fi dat seama de acest lucru chiar și la două secole după moartea lui Iisus Hristos; și timp de secole în plus, era la fel de probabil ca din ruinele Ierusalimului creștinismul să se răspândească la fel de puternic spre est ca și spre vest, pentru a deveni mai degrabă religia Bagdadului decât a Romei. De aceea, următoarea etapă a acestei povești ne va duce spre est, mai degrabă decât în direcțiile spre vest și nord, atât de des alese de istoricii creștinismului.

4

Limitele definite (50 CE-300)

MODELAREA BISERICII

Potrivit legendei, la aproape trei secole după Răstignire, o mamă de împărat roman, Elena, a condus o expediție arheologică la Ierusalim care, cu un noroc spectaculos, rar întâlnit în arheologia modernă, și-a atins rapid scopul precis: redescoperirea crucii de lemn pe care a murit Iisus (vezi pp. 193-4). Arheologii de mai târziu au fost mai puțin ușor de răsplătit în căutările rămășițelor materiale ale primilor creștini. Creștinismul nu a avut o bază etnică sau socială specifică și, pentru început, a fost o mișcare prea nesemnificativă pentru a lăsa artefacte sau chiar multe urme în sursele literare în afara celor pe care creștinii înșiși le-au creat. Prin urmare, dacă vrem să ne facem o imagine despre cine erau creștinii și cum era viața lor, suntem forțați să îi cunoaștem practic exclusiv prin intermediul documentelor lor (vezi planșa 1). Într-adevăr, unul dintre cele mai vechi artefacte creștine cunoscute cu certitudine este un fragment de text care poartă două mici petice din Evanghelia lui Ioan; stilul scrisului sugerează o datare în secolul al II-lea d.Hr., poate la câteva decenii de la prima compunere a Evangheliei.[1] Chiar și așa, trebuie să ne amintim că marea majoritate a textelor creștine timpurii au pierit și, în ciuda numeroaselor descoperiri arheologice noi, există o prejudecată printre cele care au supraviețuit în favoarea textelor pe care formele ulterioare de creștinism le-au considerat acceptabile. Un expert în această perioadă a estimat recent că aproximativ 85% din textele creștine din secolul al II-lea, despre care sursele existente fac mențiune, au dispărut, iar acest total în sine poate reprezenta doar o fracțiune din ceea ce a existat cândva.[2] Documentele care au supraviețuit conspiră pentru a ascunde înrădăcinarea lor în contexte istorice; acest lucru le face un cadou pentru literalii biblici, cărora le pasă prea puțin de istorie.

Seria de scrisori despre care se consideră în general că provin din mâna lui Pavel se caracterizează prin referiri foarte specifice la situații, în general conflictuale, și prin referiri la persoane cu nume, incluzând adesea o mică descriere care să ne dea o idee despre cei care erau importanți în comunitățile lor, cel puțin în ochii lui Pavel. Astfel, către creștinii din Roma, el trimite salutări unei liste lungi, printre care "Epaenet, care a fost primul convertit în Asia pentru Hristos ... . Maria, care a muncit din greu printre voi . . . Andronicus și Junias, rudele mele și tovarășii mei de prizonierat ... ... Ampliatus, iubitul meu în Domnul ...".[3] Cea mai izbitoare trăsătură a corespondenței este localizarea destinatarilor săi: în orașe greco-romane aglomerate, centre comerciale din toată jumătatea estică a Mediteranei până la Roma, și incluzând oameni ca Epaenetus, care aveau multă experiență de călătorie. În schimb, povestea lui Iisus relatată în Evanghelii s-a desfășurat într-un mediu rural și în mare parte neogrecesc, în care satele aflate la o distanță de o zi una de alta puteau fi descrise în mod naiv de către scriitori ca fiind orașe și în care doar deznodământul poveștii a avut loc într-un oraș real, Ierusalimul. Or, Pavel, apostolul neamurilor, a împărțit lumea pe care o percepea în jurul său în oraș, mare și pustiu (II Corinteni 11.26) și, în ciuda mândriei sale față de rădăcinile sale evreiești, a împărțit, fără să fie conștient, oamenii din acea lume în greci și barbari (Romani 1.14).

O particularitate semnificativă și la prima vedere derutantă subliniază de fapt ruptura lui Pavel cu primii adepți ai lui Iisus din Palestina. Scrisorile sale au o preocupare pentru mijloacele personale de susținere, pe care le leagă direct de una dintre puținele sale citate ale Domnului Isus. În mod caracteristic, el adoptă o poziție contrară Domnului. Domnul Isus spusese că "cei care vestesc Evanghelia ar trebui să trăiască din Evanghelie": adică merită să fie susținuți de alții.[4] Pavel subliniază că el nu a făcut acest lucru: ne spune că s-a întreținut singur, deși, în ceea ce pare a fi o încercare de a înfrunta criticile, proclamă contradicția sa cu practica lui Isus ca

fiind mai degrabă un privilegiu la care a renunțat decât o obligație respinsă. El nu se sfiește să spună "ține-te departe de orice frate care trăiește în lene și nu este în acord cu tradiția *pe care ai primit-o de la noi*". Cam atât despre Iisus și cei Doisprezece rătăcitori. Pavel era de partea oamenilor ocupați care prețuiau munca grea și se mândreau cu răsplata pe care o primeau de pe urma ei: făcători de corturi ai lumii, uniți-vă.[5] Creștinismul devenise o religie pentru centrele comerciale urbane, pentru vorbitorii de greacă obișnuită care puteau considera întreaga Mediterană ca fiind casa lor și care se puteau deplasa mult prin ea - este puțin probabil ca călătoriile neliniștitoare ale lui Pavel să fi fost unice. Printre comunitățile asociate cu el se numărau figuri precum Gaius, suficient de bogat pentru a fi "gazdă pentru mine și pentru întreaga Biserică", sau Erastus, un om proeminent ca "trezorier al orașului" în marele oraș Corint.[6] Deși nu există prea multe semne că creștinismul făcuse încă incursiuni în "vechii bani" - elitele aristocratice ale societății mediteraneene - acesta aduna deja oameni dintr-un spectru larg de statut social și nu este surprinzător că diferențele de avere și de stimă publică au produs tensiuni și dispute.

Două exemple se referă la alimente, dar au implicații mult mai largi. Cea mai veche descriere specifică a mesei rituale centrale a creștinismului de mai târziu, împărțirea pâinii și a vinului în cadrul Euharistiei, se găsește în scrierile lui Pavel către Corinteni, deoarece această masă a unității a provocat probleme acolo. Unii se retrăgeau din adunarea generală pentru a mânca într-un grup separat, iar Pavel a precizat clar că cei bogați erau cei vinovați. El a subliniat că toți trebuie să mănânce împreună.[7] Această tensiune poate fi așezată alături de o altă preocupare deja observată (vezi p. 106): unii din congregația din Corint erau îngrijorați de banchetul cu prieteni necreștini care le-ar putea oferi mâncare oferită idolilor. Soluția de compromis propusă de Pavel le permitea acestor creștini să își mențină legăturile sociale private cu elitele necreștine ale orașului, păstrând în același timp solidaritatea publică cu creștinii mai puțin înstăriți, deoarece aceștia au evitat contactul public cu ritualul civic.[8]

Acest lucru a stabilit un model semnificativ pentru viitor: De obicei, creștinismul nu avea de gând să pună în mod radical în discuție distincțiile sociale existente. Motivul a fost că Pavel și adepții săi au presupus că lumea avea să se sfârșească în curând și că, prin urmare, nu prea avea rost să încerce să o îmbunătățească prin acțiuni radicale. Această atitudine a reapărut în rândul unora dintre cei cu vederi apocaliptice în epocile ulterioare, deși alții au tras exact concluzia opusă. Cu toate acestea, deși împărtășea credința lui Isus în iminența sfârșitului, Pavel a tras concluzii foarte diferite din această perspectivă: în condițiile actuale, "fiecare ar trebui să rămână în starea în care a fost chemat".[9] În scrisorile sale, Paul a făcut foarte puține referiri la "împărăția lui Dumnezeu", acel concept de schimbare radicală a istoriei lumii care a însemnat atât de mult pentru Isus și care a însoțit provocarea sa la adresa atâtor convenții sociale existente. Pavel era un cetățean al Imperiului Roman, aici și acum, subliniind fără ambiguitatea spirituală a lui Iisus că toată lumea trebuie "să se supună autorităților guvernamentale". Căci nu există autoritate decât de la Dumnezeu, iar cele care există au fost instituite de Dumnezeu'. Porunca sa de supunere avea un mare viitor în conversațiile creștine cu cei puternici.[10]

Soluțiile lui Pavel la cele două probleme alimentare au păstrat un echilibru delicat între egalitatea în fața lui Dumnezeu și inegalitatea în fața oamenilor. Astfel, în faimoasa sa declarație către Galateni, egalitatea în cadrul Bisericii a rămas o egalitate în ceea ce privește statutul spiritual, în perspectiva vieții veșnice: "nici iudeu, nici grec ... nici sclav, nici liber ... nici bărbat, nici femeie, pentru că toți sunteți una în Isus Hristos" - dar nu în viața de zi cu zi a lumii prezente.[11] Cu

siguranță, el era conștient că în complexa alcătuire religioasă din estul Mediteranei existau culte care țineau mese rituale asemănătoare Euharistiei creștine și era hotărât ca grupurile creștine care își celebrau Euharistia să nu fie confundate cu acestea. De aici și insistența sa de a nu exista nicio legătură între "paharul Domnului și paharul demonilor", "masa Domnului și masa demonilor".[12] Echilibrul pe care l-a găsit reprezenta o tensiune între dorința de a păstra exclusivitatea adunărilor creștinilor și dorința de a păstra deschise frontierele noii religii pentru a face mai mulți convertiți. Acest curent de instabilitate s-a menținut de-a lungul secolelor în care Biserica a fost identificată cu întreaga societate și nu a dispărut niciodată complet din conștiința creștină.

Acceptarea de către Pavel a status quo-ului secular a avut implicații speciale pentru două grupuri a căror eliberare a stârnit conflicte în ultimul sfert de mileniu în întreaga lume, dar mai ales în cadrul creștinismului occidental: sclavii și femeile. O scurtă scrisoare a lui Pavel dintr-o închisoare romană către un creștin pe nume Filimon este, fără îndoială, autentică, deoarece nu conține nicio discuție utilă despre doctrină și poate fi păstrată doar pentru informațiile biografice despre apostol. Ea se concentrează pe viitorul lui Onesimus, un sclav al lui Filimon. Acesta îl servise recent pe Pavel în închisoare, iar scrisoarea conține o aluzie nu prea subtilă că Pavel ar aprecia să se bucure în continuare de beneficiul serviciului lui Onesimus. Nu se sugerează că ar trebui să fie eliberat, ci doar că acum ar putea fi "mai mult decât un sclav" pentru Filimon; și cu siguranță nu se pune problema consultării lui Onesimus cu privire la propriile sale dorințe. Epistola către Filimon este un document de bază creștină în justificarea sclaviei.[13]

Sclavia a fost, până la urmă, o instituție indispensabilă în societatea antică. Un scriitor creștin dintr-o generație ulterioară lui Pavel, care purta numele lui Petru, discipolul lui Iisus, dar care este puțin probabil să fi fost același om, a scris un tratat în miniatură care a devenit una dintre epistolele acceptate în Noul Testament. Acesta le spunea sclavilor casnici să compare suferințele lor cu suferințele nedrepte ale lui Hristos, pentru ca ei să suporte nedreptatea așa cum a făcut Hristos. Acest lucru nu spunea prea multe despre așteptările scriitorului că proprietarii de sclavi creștini ar fi mai buni decât ceilalți, și urma o poruncă puternică de a "fi supuși oricărei instituții umane". [14] La începutul secolului al II-lea, când conducerea Bisericii începea să fie concentrată în mâinile unor indivizi singuri, numiți episcopi (vezi pp. 130-37), episcopul Ignatie al Antiohiei a observat într-o scrisoare către colegul său episcop Policarp al Smirnei că sclavii nu ar trebui să profite de apartenența lor la comunitatea creștină, ci să trăiască ca niște sclavi mai buni, acum spre slava lui Dumnezeu - iar opinia sa era că ar fi nepotrivit să se folosească fondurile bisericii pentru a-i ajuta pe sclavi să-și cumpere libertatea. Până în secolul al IV-lea, scriitori creștini precum episcopul Ambrozie din Milano sau episcopul Augustin din Hippo ofereau apărări și mai solide ale ideii de sclavie decât o făcuseră filosofii necreștini înaintea lor - "cu cât este mai mică poziția în viață, cu atât mai înaltă este virtutea", era opinia destul de onctuoasă a lui Ambrozie.[15]

Dacă venirea creștinismului nu a schimbat prea mult poziția sclavilor, există numeroase semne care arată că, la început, creștinii au acordat femeilor un nou rol activ și funcții oficiale în viața Bisericii, apoi au trecut treptat la o subordonare mai convențională față de autoritatea masculină.[16] Narațiunile evanghelice acordă femeilor din mișcarea lui Iisus o importanță neobișnuită în societatea antică; acest lucru culminează cu rolul extraordinar pe care îl joacă în relatările lui Matei, Marcu și Ioan despre descoperirea umană a Învierii. Toți cei trei evangheliști fac din femei primii martori ai mormântului gol și ai învierii lui Iisus; aceasta în ciuda faptului că în Legea iudaică femeile nu puteau fi considerate martori valabili. Cea mai proeminentă femeie numită, prima în toate cele trei relatări, este Maria Magdalena ("din Magdala" în Galileea). Ea a

fost o colaboratoare apropiată a lui Iisus în timpul activității sale publice și a continuat să stârnească o serie de fascinații divers motivate în rândul creștinilor de-a lungul timpului. Unii comentatori moderni surescitați și romancieri mediocri au ridicat-o chiar la rangul de soție a lui Iisus (fără dovezi antice bune).

Faptul că Evangheliile afirmă de trei ori experiența de Înviere a Mariei Magdalena poate explica o bună parte din interesul ulterior pentru ea, dar este evident că ea a devenit un simbol al rezistenței față de modul în care structurile de autoritate ale Bisericii au început să se cristalizeze exclusiv în mâinile bărbaților. Teologii feminiști au găsit, în mod firesc, acest lucru de mare interes, dar merită remarcat faptul că, în alte părți, statutul Mariei Magdalena este arătat în mod repetat ca fiind susținut de unii bărbați împotriva altor bărbați. Evanghelia lui Toma, care, dintre toate aceste pastișe evanghelice de dincolo de Noul Testament, seamănă cel mai mult cu cele patru Evanghelii "principale" prin conținutul său și prin datarea sa probabilă la sfârșitul secolului I, descrie o confruntare între Maria Magdalena și apostolul Petru, în care Iisus intervine în favoarea ei pentru a-l mustra pe Petru. Această temă a certurilor dintre Magdalena și Petru apare și în alte locuri. Evanghelia Mariei, de exemplu, este o lucrare "gnostică" probabil din secolul al II-lea și reprezintă o încercare destul de echilibrată de conversație cu creștinii non-gnostici. Aici, Levi, ucenicul lui Iisus, este prezentat ca exclamând către Petru: "dacă Mântuitorul a făcut-o vrednică, cine ești tu să o respingi? Cu siguranță, Mântuitorul o cunoaște foarte bine. De aceea a iubit-o mai mult decât pe noi'.[17]

Pavel este aparent inconsecvent în ceea ce privește statutul femeilor. În cele șapte scrisori autentice ale sale, diferite femei sunt numite ca deținătoare de funcții: printre numărul mare de persoane pe care le enumeră ca trimițând salutări romanilor se numără Febe, diaconul (ofițer administrativ sau asistent) în biserica din Cencreea (un port de lângă Corint), Prisca, o "colegă de muncă" și Tryphaena și Tryphosa, "lucrătoare în Domnul" - descrieri aplicate și bărbaților în același pasaj. Cel mai izbitor este Junia, un "apostol" de sex feminin, descrisă astfel alături de un alt "apostol" cu nume de bărbat - aceasta a fost considerată o anomalie atât de îngrozitoare de către mulți cititori de mai târziu ai Romani, încât numele Juniei a fost frecvent schimbat cu o formă masculină la recopierea manuscriselor, sau pur și simplu considerat fără nicio justificare ca fiind un nume de bărbat. Comentatorii biblici timpurii, îndrumați puternic de marele episcop predicator al Constantinopolului din secolul al IV-lea, Ioan Hrisostom, au fost pregătiți în mod onorabil să recunoască feminitatea surprinzătoare a Juniei, dar apoi a avut loc o cotitură bruscă în scrierile lui Giles din Roma în secolul al XIII-lea, care a fost rectificată abia în secolul al XX-lea. De asemenea, istoricii au avut tendința de a considera statutul lui Phoebe ca fiind cel de "diaconiță"; totuși, aceasta este probabil o lectură din secolele al III-lea și al IV-lea, când femeile diaconițe erau limitate la roluri rezervate în mod necesar femeilor, cum ar fi îngrijirea candidaților femei îmbrăcate sumar în slujbele de botez. Este posibil ca creștinii din secolele I și al II-lea să nu fi făcut o astfel de distincție între diaconi bărbați și femei sau între rolul pe care aceștia îl jucau în viața Bisericii.[18]

În timp ce Pavel oferă astfel dovezi despre rolurile pe care femeile le jucau în poziții de autoritate în comunitățile creștine, lista sa de martori ai aparițiilor de la Înviere contrastează semnificativ cu cea a celor trei Evanghelii, prin faptul că nu include nicio femeie. De asemenea, în prima sa scrisoare către Corinteni, el insistă în prima sa scrisoare către Corinteni asupra unei scheme ierarhice în care Dumnezeu este capul lui Hristos, Hristos este capul bărbaților și un soț este capul soției sale: un contrast destul de mare cu proclamarea sa a egalității creștine pentru

toți. Acest lucru duce la un pasaj notabil pentru confuzia argumentelor, în care le spune femeilor să-și acopere capul atunci când profețesc, dar în altă parte, când se adresează aceleiași comunități din Corint, le interzice femeilor să vorbească în cadrul cultului.[19] Aceasta nu era o poziție stabilă, iar o a doua generație trebuia să acționeze pentru a o clarifica. Admiratorii lui Pavel au decis, în mod evident, să pună din ce în ce mai mult accentul pe viziunea sa ierarhică asupra relațiilor creștine și pe conștientizarea sa cu privire la examinarea comunităților creștine de către necreștini.

Poate că acest lucru nu a fost surprinzător, deoarece speranțele privind revenirea iminentă a lui Hristos au început să dispară la sfârșitul secolului I, iar creștinii au început să realizeze că trebuie să creeze structuri care ar putea dura o generație sau mai mult, în mijlocul unei lumi de necredincioși. Schimbarea este vizibilă într-o serie de epistole ulterioare care, deși își asumă numele lui Pavel, prezintă un vocabular distinctiv și o reutilizare mecanic intensivă a frazelor din scrierile sale. Ar trebui să fie considerate comentarii sau omagii la impactul și învățătura sa. Două dintre ele, care acum sunt date ca adrese către bisericile din Colose și Efes, sunt foarte strâns legate între ele: Efeseni conține un mozaic de cuvinte și fraze din Coloseni și din scrisori autentice ale lui Pavel, în măsura în care pare a fi o încercare devotată de a oferi un compendiu al mesajului lui Pavel.[20] Alte trei epistole, presupuse a fi adresate apropiaților lui Pavel, Timotei și Titus, par a fi scrisori circulare adresate comunităților bisericești din tradiția lui Pavel, de unde și denumirea lor colectivă comună de "epistole pastorale".

Ceea ce este izbitor în această literatură este modul în care ideea că sfârșitul este aproape, atât de proeminentă în scrisorile lui Pavel, a dispărut din peisaj. Autorul cărții Efeseni este pregătit să vorbească despre "veacurile viitoare", ceea ce pare să însemne o perioadă lungă de timp pe acest pământ.[21] Nicăieri această schimbare nu este mai perceptibilă decât într-o trăsătură a acestor documente, care se regăsește și în prima dintre cele două epistole atribuite lui Petru, care, de asemenea, preia multe indicii din Efeseni: seturi de reguli pentru conducerea unei gospodării umane, pe care în secolul al XVI-lea Martin Luther le-a numit *Haustafeln*, "tabele de îndatoriri casnice". Ceea ce este deosebit de remarcabil la *Haustafeln* este faptul că ele includ poruncile adresate copiilor "ca să trăiască mult timp în țară": Biserica trebuie să se gândească acum la următoarea generație și la viitorul ei pământesc.[22] Într-adevăr, scriitorul către Timotei le spune femeilor că mântuirea lor vine din faptul că au copii (nu este un text care să găsească favoarea nenumăratelor generații de femei din viața monahală din secolele următoare).[23] Aceste liste repetă înțelepciunea elenistică banală a vremii lor, dar îi dau un luciu din argumentul lui Pavel, potrivit căruia relația dintre soț și soție este asemenea relației lui Hristos cu Biserica Sa: "[T]otul este capul soției așa cum Hristos este capul Bisericii, trupul Său, și este el însuși Mântuitorul ei".[24] Acum, diferitele gradații de statut și autoritate care se găsesc în lume trebuie să modeleze modul în care creștinii își concep credința. Și mai există un considerent suplimentar, legat de insistența din Epistolele pastorale că liderii Bisericii trebuie să fie ireproșabili atât în afara comunității, cât și în interiorul ei.[25] Biserica este îngrijorată de imaginea sa publică și preocupată să arate că nu este o organizație subversivă care amenință bunăstarea societății, "pentru ca cuvântul lui Dumnezeu să nu fie discreditat".[26] După cum am văzut (vezi pp. 103-5), singura voce disidentă împotriva acestei căutări sincere de respectabilitate se găsește în acea intrare foarte neobișnuită în Noul Testament creștin, Cartea Apocalipsei.

Doar în două privințe, primii creștini sunt înregistrați ca fiind în mod conștient diferiți de vecinii lor. În primul rând, ei erau mult mai riguroși în ceea ce privește chestiunile sexuale decât

atitudinile predominante în Imperiul Roman; ei nu au uitat dezaprobarea feroce a fondatorului lor față de divorț. Deși, cu încurajarea lui Pavel, creștinii s-au mișcat pentru a face unele excepții de la interdicția absolută a lui Isus (vezi pp. 90-91), preocupările lor de a limita astfel de excepții sunt în contrast puternic cu ușurința relativă cu care oricare dintre părțile unei căsătorii romane necreștine putea declara că relația a luat sfârșit. De asemenea, avortul și abandonarea copiilor nedoriți erau acceptate ca necesități regretabile în societatea romană, dar, ca și evreii înaintea lor, creștinii insistau asupra faptului că aceste practici erau complet inacceptabile. Chiar și acei scriitori creștini care construiau argumente pentru a arăta cât de mult se integrau creștinii în societatea normală nu au făcut niciun efort pentru a ascunde această diferență deliberată. [27] Contribuția lui Pavel a fost încă o dată ambiguă. Celibatar el însuși, el era de părere că mariajul era un fel de concesie făcută fragilității umane, pentru a-i salva de la curvie pe cei care nu puteau fi continente, așa că era mai bine să te căsătorești decât să arzi de poftă. Mulți comentatori creștini, majoritatea colegi celibatari, s-au încălzit mai târziu cu această temă lipsită de bucurie. Cu toate acestea, în același pasaj, Pavel a spus ceva mai pozitiv: că atât soțul, cât și soția și-au acordat reciproc puterea asupra trupului fiecăruia. Acest lucru oferă un motiv pozitiv pentru opoziția anticulturală creștină față de divorț, dar este, de asemenea, izbitor în afirmarea mutualității în căsătorie. Acest mesaj s-a luptat să fie auzit în cea mai mare parte a istoriei creștine.[28]

Cealaltă provocare la adresa normelor societății imperiale ar putea părea să contrazică și mai puternic tot ceea ce am spus despre acceptarea creștină a ordinii sociale existente. În cartea Faptele Apostolilor există o relatare aparent circumstanțială a faptului că adunarea din Ierusalim a vândut toate proprietățile private pe care membrii săi le dețineau pentru a crea un fond comun pentru comunitate.[29] Cu toate acestea, este puțin probabil ca acest lucru să se fi întâmplat. Povestea este probabil o creație a scriitorului, menită să ilustreze punctul de vedere teologic conform căruia această comunitate era Noul Israel; în vechiul Israel, se presupune că a existat un sistem de "Jubileu", un an în care toate pământurile trebuiau să revină familiei căreia îi aparținuseră inițial și în timpul căruia toți sclavii trebuiau eliberați.[30] Probabil că nici măcar această idee inițială nu fusese pusă în aplicare, rămânând doar o speranță pioasă, dar scriitorul Faptelor nu știa acest lucru și făcea ca Biserica din Ierusalim să reconstituie Jubileul poporului ales al lui Dumnezeu. Chiar dacă cineva decide să creadă că încercarea a fost făcută cu adevărat (și este foarte posibil să fi fost), povestea este sinceră în recunoașterea faptului că schema nu a funcționat, iar două persoane care au înșelat sistemul au fost lovite de moarte pentru nesupunerea lor. Comunismul creștin a decăzut apoi timp de aproape trei secole, până când a apărut noul impuls contracultural al monahismului, în circumstanțe foarte diferite.

Trebuie să ne amintim întotdeauna că, în tot Noul Testament, auzim o parte a unui argument. Atunci când scriitorul lui Timotei insistă cu o frământare iritantă că "nu permit niciunei femei să învețe sau să aibă autoritate asupra bărbaților; ea trebuie să tacă", putem fi siguri că existau femei care făceau exact contrariul, care probabil că nu întârziau să își afirme propriul punct de vedere.[31] Dar vocea lor se pierde sau este ascunsă în texte modificate mult mai târziu. Până la sfârșitul primului secol, este practic imposibil să avem o altă perspectivă asupra primelor Biserici creștine decât cea a scrierilor cuprinse în Noul Testament, oricât de mult ne-am dori să avem o imagine mai clară a motivelor și a modului în care au avut loc convertirile. Există o tăcere de aproximativ șase decenii cruciale, timp în care atât de multe spirale diferite de dezvoltare ar fi avut loc departe de învățăturile lui Mesia, care, aparent, nu lăsase nicio mărturie scrisă. O mână de scrieri creștine pot fi datate până în jurul datei ultimelor scrieri conținute acum în Noul Testament

creștin, la începutul secolului al II-lea, iar acestea ne dau o imagine a unor comunități ale căror priorități nu erau cele ale Bisericilor care l-au cunoscut pe Pavel. De exemplu, o carte foarte timpurie despre viața și organizarea bisericii, numită *Didahia* ("Învățătură"), ne spune multe despre cultul folosit în comunitatea a cărei viață încerca scriitorul să o reglementeze, probabil undeva la cumpăna dintre primul și al doilea secol. Ea este mult mai apropiată atât de rugăciunile iudaice anterioare, cât și de formele care se regăsesc în liturghia iudaică de mai târziu, decât este perceptibil în alte liturghii creștine timpurii.[32] Și, cu toată ura lui Pavel față de lenevire, el ar fi fost înfuriat de afirmația *Didahiei* că este necesar să muncim pentru a ne răscumpăra păcatele.[33]

Chiar și în comunitățile de tradiție paulină, am observat schimbări și evoluții în modul în care creștinii vorbeau despre credința lor. În altă parte, exista o întreagă gamă de posibilități pentru forma viitoare a acestei noi religii și nu exista nicio certitudine cu privire la apariția unui singur curent principal. Am văzut deja cum accidentul distrugerii Ierusalimului a fost începutul sfârșitului pentru un viitor posibil major (vezi pp. 106-11). Odată ce creștinii s-au extins dincolo de Palestina, au întâlnit culturi foarte diferite de cea a iudaismului, în special în cadrul lumii greco-romane. Mulți convertiți urmau să fie oameni cu o educație greacă decentă; era firesc ca ei să înțeleagă ceea ce li se preda prin raportare la gândirea filosofilor greci. Evreilor le fusese destul de greu să înțeleagă cum omul Iisus putea fi și Dumnezeu; pentru greci, care se uitau la scrierile lui Platon pentru a-și forma înțelegerea naturii lui Dumnezeu, era și mai dificil. Cum putea un fiu de tâmplar evreu, care murise cu un strigăt de agonie pe o spânzurătoare, să fie cu adevărat Dumnezeul care era fără schimbare sau pasiuni și a cărui perfecțiune nu cerea nicio divizare a substanței sale? Existau multe răspunsuri diferite la aceste întrebări; mulți pretindeau că au o cunoaștere deosebită (*gnosis* în greacă) a adevărului. Încă de la sfârșitul secolului al II-lea, un lider menit să fie considerat ca definitoriu pentru creștinismul majoritar, Irineu, episcop de Lyon, a grupat astfel de creștinisme alternative sub o etichetă comună, vorbind despre *gnostike hairesis* ("alegerea de a pretinde cunoașterea"), cu adepți care erau *gnostikoi*. Un cercetător de la Cambridge din secolul al XVII-lea, Henry More, a transformat acest lucru într-un cuvânt englezesc, "gnosticism".[34] Cu toate pericolele pe care le presupune acceptarea unei etichete născute în ostilitate, este totuși utilă discutarea împreună a acestor diverse tendințe. Gnosticismul a reprezentat un viitor alternativ pentru Biserică. Probabil că nu este o exagerare să spunem că, oriunde ar fi existat creștini în lumea secolului al II-lea, o bună parte dintre ei ar fi putut fi etichetați drept *gnostikoi* de către oameni ca Irineu.

IDENTITĂȚI ALTERNATIVE: GNOSTICISM, MARCIONISM

Cunoașterea gnosticilor a devenit mult mai ușoară în ultimul secol datorită unor descoperiri arheologice semnificative, dintre care cea mai importantă a fost cea de la Nag Hammadi, în deșertul egiptean, în 1945, când un muncitor de teren a dat peste un vas de ceramică ce conținea 52 de texte din secolul al IV-lea în limba egipteană coptă.[35] Este probabil ca toate acestea să fi fost traduceri din texte mult mai vechi în alte limbi, în principal greacă, deoarece unul dintre ele este o secțiune din *Republica* lui Platon. Până acum am cunoscut gnosticismul prin filtrul ostil al unor comentatori părtinitori precum episcopul Irineu; acum îl putem cunoaște în propriile sale cuvinte. Într-un ansamblu de mișcări sau încurcături de gândire cu o asemenea varietate, este puțin probabil ca o căutare a originilor gnosticismului să producă un singur răspuns. O mare parte din gnosticism este un dialog cu iudaismul - acest lucru este valabil mai ales în cazul documentelor de la Nag Hammadi -, dar partenerii de dialog nu erau neapărat greci. O marcă frecventă a atitudinilor gnostice a fost dualismul lor, care prevedea o luptă cosmică între forțele potrivite ale binelui și răului, întuneric și lumină, iar acest lucru ar putea sugera o cunoaștere a dualismului religiei zoroastriene din Iran (Persia). Ar fi posibil să se argumenteze pentru o influență de departe, din India, în complexul de religii cunoscut acum sub numele de hinduism; la urma urmei, Alexandru cel Mare i-a pus pe greci în contact cu India, iar comercianții romani au continuat un comerț înfloritor până în est. Nu toate textele care aparțin familiei literare gnostice se referă la probleme creștine, dar, în ciuda afirmațiilor contrare, nu pare să existe prea multe dovezi că acestea sunt anterioare creștinismului însuși.[36] În mijlocul diferitelor sisteme de credință, unele atribuite unor indivizi precum Simon Magus, Cerinthus, Saturninus sau Carpocrates, merită să se reunească tendințe comune.

Implicit în majoritatea sistemelor gnostice era o neîncredere față de relatarea evreiască a creației. Acest lucru sugerează că credințele gnostice au apărut probabil în locuri cu o prezență evreiască, iar gnosticii erau oameni care considerau că mesajul evreiesc era greu de acceptat - poate chiar evrei renegați. Gnosticismul a fost un crez pentru frontierele culturale, de exemplu, acolo unde iudaismul interacționa cu cultura greacă, ca în Alexandria.[37] Dar oricine era impregnat de o minte iscoditoare grecească ar putea ridica întrebări cu privire la insistența evreilor că creația lui Dumnezeu este bună: dacă este așa, de ce există atâta suferință și mizerie în lume? De ce este corpul uman un vas în descompunere, atât de vulnerabil chiar și în mijlocul frumuseții tinereții la boli și pofte mărunte? Ipotezele platonice despre irealitatea vieții umane sau platitudinile stoice predominante despre necesitatea de a ne ridica deasupra suferinței cotidiene ar putea conspira cu dualismul din Orient pentru a produce un răspuns plauzibil: ceea ce experimentăm cu simțurile noastre fizice este o simplă iluzie, o palidă reflectare a realității spirituale. Dacă lumea simțurilor este o stare atât de inferioară a ființei, atunci este imposibil ca ea să fi fost creată de un Dumnezeu suprem. Cu toate acestea, Tanakh-ul spune că a fost.

Din astfel de întrebări și răspunsuri, ar putea urma o linie de gândire perceptibilă sub diferite forme în multe documente gnostice. În primul rând, dacă Dumnezeul evreilor care a creat lumea materială a spus că este adevăratul și unicul Dumnezeu, el era fie un prost, fie un mincinos. În cel mai bun caz, el poate fi descris în termenii lui Platon ca un "demiurg" (vezi pp. 32-33), iar dincolo de el trebuie să existe o Cauză primă a tot ceea ce este real, adevăratul Dumnezeu. Iisus Hristos l-a revelat pe adevăratul Dumnezeu omenirii, deci nu poate avea nimic de-a face cu Dumnezeul creator al evreilor. Cunoașterea adevăratului Dumnezeu este o modalitate de a contempla armonia originară a cosmosului înainte de dezastrul reprezentat de crearea lumii

fizice. Această armonie este atât de îndepărtată și distinctă de creația fizică încât implică o ierarhie complicată de ființe sau realități (descrise cu dragoste în detalii și varietate amețitoare în diferite sisteme gnostice). Despre cei capabili să perceapă această armonie și ierarhie se spune adesea că au primit acest privilegiu printr-o soartă exterioară lor: o predestinare. Acești oameni - gnosticii - sunt cei pe care Iisus Hristos a venit să îi salveze. Și cine este Iisus? Dacă nu poate exista o uniune adevărată între lumea spiritului și lumea materiei, atunci Hristosul cosmic al gnosticilor nu poate fi cu adevărat întrupat de o femeie umană și nu poate fi simțit niciodată ceea ce simt oamenii trupești - în special suferința umană. Patimile și Învierea Sa în istorie nu au fost, prin urmare, evenimente carnale, chiar dacă au părut astfel; ele au fost un joc de teatru ceresc (doctrina cunoscută sub numele de docetism, de la verbul grecesc *dokein*, "a părea").

4. Creştinismul în secolul 2nd d.Hr.

În egală măsură, natura reală a gnosticului nu este solidară cu carnea trupului uman; ar trebui să "fim unul dintre cei care trec", după cum spune Evanghelia lui Toma.[38] Carnea muritoare trebuie mortificată pentru că este disprețuitoare - sau, dimpotrivă, sufletul ar putea fi considerat atât de independent de trup încât cele mai sălbatice excese pământești nu ar pune în pericol mântuirea sa. Comentatorii creștini ostili "mainstream" au avut probabil mult mai multă plăcere să contemple astfel de excese decât era justificat de practica credincioșilor gnostici. Relatările lor lascive trebuie luate cu mai mult decât un vârf de cuțit de sare. În secolul al IV-lea, Epiphanius/Epiphanios, un episcop cipriot energic și neplăcut și vânător de erezii, a descris riturile gnostice care parodiază Euharistia prin folosirea spermei și a sângelui menstrual.[39] De fapt, tulpina austeră și ascetică din gnosticism este mult mai bine atestată decât orice libertinaj, ceea ce face ca nu este înțelept să se prezinte credința gnostică drept o alternativă mai generoasă și mai puțin autoritară la creștinismul care a devenit în cele din urmă curentul principal. Și mai puțin plauzibilă este o viziune a credinței gnostice ca o formă de protofeminism.[40] Ura gnostică față de corp s-ar potrivi foarte greu cu unele accente moderne asupra puterii eliberatoare a sexualității sau cu celebrarea fizică a feminismului a tot ceea ce înseamnă să fii femeie.

Cu toate acestea, gnosticii s-au opus structurilor de autoritate care se dezvoltau atunci în unele părți ale Bisericii, în special în legătură cu o problemă importantă: martiriul. După cum vom vedea (a se vedea capitolul 5), aceasta a fost o problemă crucială într-o Biserică care, de la moartea fondatorului său încoace, s-a confruntat în mod repetat cu persecuții din partea autorităților atât ale Imperiului Roman, cât și ale Imperiului Sassanian. S-ar fi putut aștepta ca disprețul gnosticilor pentru trup să-i determine pe gnostici să îl sacrifice în martiriu, așa cum au făcut și alți creștini, dar, în mod evident, ei nu au considerat că trupul merită sacrificat. Nu numai că nu există o absență totală de povestiri despre martiri gnostici, dar există dovezi pozitive că gnosticii se opuneau martiriului ca pe o regretabilă indulgență de sine și erau furioși că unii lideri creștini îl încurajau. Un text descoperit la Nag Hammadi, *Mărturia Adevărului*, ironizează "oamenii nebuni, care cred în inima lor că dacă mărturisesc în cuvinte: "Suntem creștini" ... în timp ce se predau unei morți umane", vor obține mântuirea. *Apocalipsa lui Petru,* de asemenea recuperată de la Nag Hammadi, spune că episcopii și diaconii care îi trimit pe cei mici la moarte vor fi pedepsiți. Iar *Evanghelia lui Iuda*, recent redescoperită, care și-a asumat probabil numele lui Iuda pentru a-i șoca pe adepții episcopilor, îi condamnă pe apostoli ca ducând mulțimile creștine în rătăcire pentru a fi sacrificate pe un altar. Nu este de mirare că Biserica ai cărei conducători au ajuns să se considere succesorii apostolilor și care a celebrat din ce în ce mai mult martirii pentru Hristos, îi detesta atât de mult pe gnostici.[41]

Disprețul gnostic față de trup era în contradicție cu întreaga tendință a religiei iudaice, cu afirmarea pământească a lucrurilor create și cu insistența sa asupra relației personale a lui Dumnezeu cu poporul său ales. Din cauza acestei distanțări de iudaism, a fost extrem de ușor pentru creștini să vadă logica urmăririi soluțiilor gnostice la problema care îl frământase atât de mult pe Pavel: cât de mult din moștenirea iudaică să fie aruncat din noua credință. Printre gnostici se numărau oameni sofisticați și eruditi - complexitatea și obscuritatea frecventă a literaturii lor au demonstrat acest lucru în mod impresionant - și se poate spune că aveau o soluție mai satisfăcătoare din punct de vedere intelectual la problema răului din lume decât a fost vreodată capabilă să ofere Biserica creștină tradițională. Răul pur și simplu există; viața este o luptă între bine și rău, într-o lume materială care depășește cu totul preocuparea adevăratului Dumnezeu.

Mai degrabă distinctă de preocupările gnostice a fost abordarea contemporană a identității creștine adoptată de un gânditor creștin de la începutul secolului al II-lea numit Marcion. Fiu al episcopului de Sinope de la Marea Neagră, acesta a avut succes în afacerile de navigație și și-a folosit această avere pentru a urma o carieră de explorare teologică. După ce a ajuns la Roma în jurul anului 140, a fost în cele din urmă expulzat de Biserica de acolo când a devenit evident radicalismul deplin al abordării sale față de credință. La fel ca gnosticii, cu care a fost adesea identificat în mod eronat, era hotărât să îndepărteze creștinismul de rădăcinile sale iudaice. El a văzut în scrierile lui Pavel principala sa armă, dar pornind de la relația conflictuală a lui Pavel cu iudaismul, a ajuns la aceeași concluzie ca și gnosticii, spunând că lumea creată trebuie să fie o făcătură fără valoare și carnea lui Iisus o iluzie; patimile și moartea sa trebuie puse pe seama Demiurgului creator. În mod caracteristic grecilor, Marcion a găsit Tanakh-ul în forma sa grecească crudă și ofensatoare - "mituri iudaice", într-o frază din Epistola către Titus, pe care el i-ar fi atribuit-o apostolului Pavel.[42] El îl vedea pe Dumnezeul Creator al evreilor ca pe un Dumnezeu al judecății, mai degrabă decât pe Dumnezeul iubirii pe care îl vedea perfect revelat în Isus Hristos. Hristos murise pentru a-l satisface pe Dumnezeul Creator.

Nu este ușor de reconstituit scrierile și comentariile biblice ale lui Marcion, deoarece acestea au fost în mare parte distruse de dușmanii săi, dar este clar că el era un literalist care disprețuia orice interpretare figurativă sau alegorică a Scripturii și mai degrabă lua primul sens aparent. Dacă acel sens intra în conflict cu propriul său sens al adevăratei religii, el pur și simplu respingea textul. Rezultatul a fost că tot Tanakh-ul a trebuit să dispară, chiar dacă Marcion s-a bazat în continuare pe profețiile sale pentru a-și completa imaginea lucrării mântuitoare a lui Hristos. Ceea ce a rămas din Noul Testament a fost o colecție de scrisori ale lui Pavel (probabil colecția pe care a moștenit-o), împreună cu o versiune a Evangheliei lui Luca. Poate că a ales această variantă pur și simplu pentru că Luca era Evanghelia cu care crescuse, dar poate că a ales-o și pentru că referirile constante ale lui Luca la Duhul Sfânt în povestea lui Hristos și în viața Bisericii l-au atras, sau din cauza asocierii evidente a lui Luca cu Pavel, prin faptul că Luca este autorul Faptelor Apostolilor.[43] Pentru a-și accentua mesajul său antievreiesc și ultrapaulin, a adăugat o carte de *Antiteze*, subliniind diferența de abordare dintre selecția sa de scripturi și cărțile sacre ebraice. El nu era un excentric izolat: referiri la creștini care i se opuneau lui Marcion provin din locuri atât de îndepărtate precum Franța și Siria, astfel încât este clar că învățăturile sale au avut un efect larg răspândit și există dovezi că congregațiile cu credințe marcionite au supraviețuit până târziu în secolul al X-lea în ceea ce sunt acum zonele de graniță ale Iranului și Afganistanului.[44] Marcion l-a fascinat pe marele istoric al Bisericii luterane germane din secolele al XIX-lea și al XX-lea, Adolf von Harnack, și trebuie spus că există asemănări curioase în gândirea lui Marcion cu progresul spiritual al lui Martin Luther: repulsia împotriva ideii unui Dumnezeu al judecății, contrastul dintre Lege și Evanghelie, fascinația față de Pavel și căutarea cu un singur gând a unui mesaj central în cadrul moștenirii scrierilor sacre.[45]

CANON, CREZ, SLUJIRE, CATOLICITATE

Gnosticismul și marcionismul au oferit două posibile viitoruri pentru cultul lui Iisus. Un creștinism gnostic ar fi generat o imensă diversitate de credințe; într-adevăr, din cauza ospitalității generale a gnosticismului față de amestecurile de doctrine, creștinismul s-ar fi putut scurge în nisipurile unei noi religiozități generalizate în cadrul Imperiului Roman dacă credințele gnostice ar fi devenit dominante în cadrul acestuia. În schimb, o Biserică în care Marcion ar fi prevalat ar fi fost o organizație foarte ordonată, căreia i s-ar fi dat limite de către noul stăpân, așa cum Pavel și comunitățile pauline dinaintea lui au căutat să se îngrădească. Creștinismul care a apărut ca reacție la aceste două posibilități a adoptat aceeași strategie ca Marcion: a căutat să definească, să creeze o uniformitate a credinței și practicii, la fel cum făcea în același timp iudaismul contemporan ca reacție la dezastrul căderii Ierusalimului. Aceasta a cerut un concept al Bisericii ca fiind una, oriunde s-ar fi aflat: o versiune universală a creștinismului care a preluat misiunea lui Pavel către neamuri și a combinat-o cu o mare parte din retorica și terminologia Israelului antic pentru a-și exprima unitatea mai largă. Dintr-un adjectiv grecesc obișnuit pentru "general", "întreg" sau "universal", *katholikos/e,* s-a dezvoltat un termen de mare rezonanță pentru creștinism, în ciuda faptului că acest cuvânt nu se găsește în Biblie. Episcopul Ignatie al Antiohiei oferă prima utilizare cunoscută în scrisoarea sa scrisă către creștinii din Smirna, la începutul secolului al II-lea, dar, în mod evident, el se aștepta ca cititorii săi să fie familiarizați cu el; cu siguranță nu s-a deranjat să explice exact ce înțelegea prin "întreaga" (*katholike*) Biserică.[46]

Aceasta a fost o evoluție importantă. De atunci, creștinii nu și-au abandonat niciodată retorica unității, în ciuda incapacității lor generale de a o susține în orice etapă a realității istorice. Cu toate acestea, ei au continuat să încerce și au folosit trei instrumente principale pentru a construi o credință "catolică": elaborarea unei liste convenite de texte sacre cu autoritate (un "canon" al Scripturii, din greacă pentru "vergea dreaptă" sau "regulă"); formarea de crezuri; întruchiparea autorității în miniștrii puși deoparte în acest scop. Este ușor (și tradițional) să povestești istoria tuturor celor trei evoluții din Biserica primară ca pe o poveste de convergență și sinteză, dar această poveste a lăsat multe victime pe parcurs. Ultimul dintre cele trei s-a dovedit de fapt una dintre forțele majore care au divizat creștinismul, pe măsură ce sistemele rivale de slujire s-au divizat sau și-au făcut propriile pretenții la autoritatea catolică exclusivă; aproape la fel de divizivă a fost problema a ceea ce ar trebui să spună de fapt crezurile. Dacă căutăm o explicație a motivului pentru care creștinismul "catolic" a înlăturat cu atât de mult succes atât alternativele gnostice, cât și mentalitatea ordonată a lui Marcion, ar trebui să ne referim la literatura sa sacră: formarea unui text care rămâne în continuare ancora credinței creștine și care este ținut în comun de numeroasele varietăți de Biserici creștine.

Pentru început, creștinii aveau Tanakh-ul evreiesc, obsesiv redirecționat în referințele sale către eforturile lor de a înțelege sensul vieții și al morții lui Iisus, iar când vorbeau despre "scriptură" la începutul secolului al II-lea, se refereau la Tanakh. Până la sfârșitul aceluiași secol, "scriptură" era un cuvânt mai complicat, pentru că la acea vreme mulți creștini includeau în acest termen o nouă serie de cărți, un "Nou Testament" format din lucrări exclusiv creștine. Construirea unui canon al Scripturii care să stea în acest Nou Testament alături de Tanakh a fost un proces treptat, chiar și având în vedere imboldul pe care Marcion îl propunea pentru a face același lucru. Este probabil că prima colecție de cărți biblice ale "Noului Testament" care ar fi cunoscută de creștinii moderni a fost realizată la mijlocul secolului al II-lea, dar asta nu înseamnă că a fost acceptată universal de către creștini imediat.[47] Cea mai veche listă completă a cărților pe care am

recunoaște-o ca fiind Noul Testament provine încă din anul 367 d.Hr. și a fost stabilită într-o scrisoare pastorală scrisă de Atanasie, episcopul Alexandriei. Chiar și atunci, unele părți ale Bisericii au continuat să discute dacă era cu adevărat necesar să existe patru Evanghelii care nu erau întotdeauna de acord una cu cealaltă, iar unele Biserici au continuat până în secolul al V-lea folosind o armonie (în greacă, *Diatessaron*) care le combină pe toate patru, realizată de scriitorul sirian Tatian la sfârșitul secolului al II-lea (vezi pp. 181-2). În afară de aceasta, unele cărți au intrat și au ieșit din canon: Biserica din Corint a păstrat mult timp ca pe o scriptură prima dintre cele două epistole scrise către ei de către liderul Bisericii romane Clement (vezi pp. 132-3), iar în alte părți Epistola puternic antievreiască a lui Barnaba s-a bucurat de o influență durabilă. [48] Unele comunități creștine din estul Mediteranei au privit Cartea Apocalipsei cu suspiciune încă din secolul al V-lea.

Acest lucru a însemnat că de acum încolo exista o literatură vastă de cărți excluse din curentul principal, atât de origine iudaică, cât și creștină, sub forma unor "Evanghelii", "Apocalipse", "Faptele Apostolilor" și altele asemenea. Câteva, în principal cele mai vechi, au fost adunate în caracterul secundar aprobat de "apocrife" (vezi pp. 67-8), dar altele au zburat în și din conștiința creștină, în special dacă ofereau o poveste bună sau imagini sau informații memorabile care nu se găseau altfel în scrierile canonice. Astfel, numele mamei Mariei și al bunicii lui Isus, Anna sau Anne, este furnizat doar în cărțile excluse, mai întâi lucrarea care este numită "Evanghelia copilăriei [*Protevangelium*] a lui Iacob". De asemenea, boul și măgarul despre care se crede în mod obișnuit că sunt elemente de fixare a nașterii lui Iisus în grajdul din Betleem apar doar într-un text din secolul al optulea sau al nouălea, deși acesta reflectă probabil cărți apocrife pierdute mai devreme (vezi planșa 25). Același lucru este valabil și pentru relatările despre decapitarea Sfântului Pavel sau despre martiriul Sfântului Petru: potrivit *Faptelor* apocrife *ale lui Petru, se* pare că acesta a insistat să fie răstignit cu capul în jos pentru ca moartea sa să fie mai înjositoare decât cea a Domnului său. Conștiința populară a acestei literaturi pe cale de dispariție a fost, prin urmare, susținută prin imaginile vii pe care aceste povești au continuat să le stimuleze în arta creștină - în cazul boului și al măgarului, până la felicitările și colindele de Crăciun din zilele noastre.[49]

Avantajul declarațiilor credale era că aproape oricine era capabil să le învețe rapid pentru a standardiza credința și pentru a ridica bariere împotriva speculațiilor sau a ceea ce era probabil să fie o serie nelimitată de dezacorduri cu privire la ceea ce însemnau de fapt scripturile creștine. Noilor credincioși li se dăduseră probabil astfel de formule la botez încă din primele zile ale urmării lui Hristos; mai multe pot fi urmărite încorporate în textele epistolelor atât ale lui Pavel, cât și ale altora. Cu toate acestea, în secolul al doilea, aceste crezuri au căpătat un nou ton agresiv ca răspuns la diversitatea crescândă a credinței creștine. Să luăm, de exemplu, o declarație credală stabilită de episcopul Irineu de Lyon într-o lucrare de instruire scrisă în limba greacă la sfârșitul secolului al II-lea și păstrată acum doar într-o traducere în armeană: pentru a fi mai ușor de reținut, este modelată în trei articole, care tratează trei aspecte ale întâlnirii creștinilor cu divinitatea:

> Dumnezeu Tatăl, necreat, de necuprins, invizibil, un Dumnezeu unic, creatorul tuturor; acesta este primul și cel mai important articol al credinței noastre. Dar cel de-al doilea articol este Cuvântul lui Dumnezeu, Fiul lui Dumnezeu, Isus Hristos, Domnul nostru, care a fost arătat de profeți, conform planului profeției lor și conform modului în care a dispus Tatăl; și prin El au fost făcute toate lucrurile. De

> asemenea, la sfârșitul vremurilor ... ... S-a făcut om între oameni, vizibil și tangibil, pentru a desființa moartea și a aduce la lumină viața și pentru a realiza comuniunea dintre Dumnezeu și om. Iar cel de-al treilea articol este Duhul Sfânt, prin care profeții au profețit și patriarhii au fost învățați despre Dumnezeu ... și care, la sfârșitul vremurilor, s-a revărsat în mod nou asupra omenirii pe tot pământul, reînnoind omul spre Dumnezeu.[50]

Acest crez conține mult mai puține lucruri decât crezurile ulterioare, care au fost preocupate să excludă alte provocări la adresa identității Bisericii, dar practic fiecare clauză din el lovește în atitudinile gnostice. Niciun gnostic nu ar fi putut afirma că Dumnezeu a făcut totul, sau că Isus era "tangibil", sau că Duhul Sfânt i-a inspirat pe profeții evrei și i-a învățat pe evrei despre Dumnezeu.

Mai presus de toate, trebuie să existe în Biserică o autoritate unică universal recunoscută, capabilă să ia decizii: să aleagă texte sacre pentru statutul canonic sau să compare conținutul crezurilor locale din Biserici pentru o direcție uniformă în învățătură. O astfel de Biserică ar fi într-adevăr "catolică". Secolul al doilea a fost marcat de o creștere semnificativă a autorității și coerenței ministerului hirotonit al Bisericii. Până în anul 200 d.Hr. exista o Biserică catolică principală care lua de bună seamă existența unei slujbe tripartite de episcop, preot și diacon, iar în următorii treisprezece sute de ani vor exista puține provocări la adresa acestui model. Atunci când modelul a fost într-adevăr contestat în timpul Reformei din secolul al XVI-lea în Biserica occidentală, cei care se certau cu privire la natura slujirii au căutat dovezi ale punctelor lor de vedere opuse respective în primii ani ai Bisericii și, în cele din urmă, niciuna dintre părți nu a putut găsi o satisfacție deplină în aceste dovezi. Haideți să descoperim de ce.

Nu a fost surprinzător faptul că Biserica din Ierusalim a avut o singură figură conducătoare în urma morții lui Isus, deoarece acesta a fost chiar fratele lui Isus, Iacov. El pare să fi prezidat apostolii; aceștia includeau figurile rămase din cei Doisprezece originali, dar numărau și alte persoane care au primit această descriere. Conducerea de la Ierusalim sub Iacov avea și un grup de bătrâni: în greacă este *presbyteroi,* care va coborî în engleză "preoți", precum și în alți termeni care mult mai târziu au căpătat accente polemice, "presbiteri" și "presbiteri". Pe lângă aceștia, mai exista un grup de șapte diaconi: cuvântul este termenul grecesc obișnuit pentru slujitor, *diakonos*.[51] Așadar, este tentant să vedem în aceasta echivalentul în embrion al gradelor ulterioare de episcop, preot și diacon. O imagine similară apare în cazul unuia dintre primele centre creștine majore, Antiohia din Siria, atunci când Antiohia reapare la sfârșitul primului secol, după o pauză în documentația supraviețuitoare. În această etapă, Biserica din Antiohia avea un singur lider, supraveghetor sau "episcop" (*episkopos), la* fel ca și comunitatea (pe atunci dispersată) din Ierusalim: Ignațiu - în mod interesant, un om cu un nume latin, la fel cum porecla antiohiană durabilă pentru adepții lui Hristos, *Christiani,* era un idiom latin mai degrabă decât grecesc (vezi p. 110). Ignațiu a fost asistat și de presbiteri și diaconi. S-ar putea părea că argumentul catolic de mai târziu pentru ordinea ministerială este rezolvat de astfel de exemple fundamentale, dar întreaga poveste se găsește în altă parte.

Antiohia și Ierusalimul par să-și fi găsit modelele de slujire în organizarea Templului evreiesc și a ierarhiei sale, așa cum ne-am putea aștepta de la centrele creștine care rezonează atât de mult cu trecutul palestinian. Biserica din alte părți s-a răspândit în medii mai elenizate, în principal prin activitatea lui Pavel și a simpatizanților săi, iar tot felul de modele de slujire apar din

referințele întâmplătoare din diferite epistole și din Faptele Apostolilor. Se vorbește frecvent despre *charismata,* daruri ale Duhului, iar aceste daruri nu erau limitate la apostoli, ceea ce pune probleme în reglementarea lor (vezi pp. 101-2). Pavel și admiratorii săi enumeră de mai multe ori darurile Duhului și, comparând astfel de liste, precum cele din I Corinteni 12 și Efeseni 4, este clar că ele variază. Ele nu trebuie considerate ca fiind termeni tehnici rigizi, ci doar ca modalități de organizare a unei misiuni care cerea în mod constant improvizație, fără prea multe posibilități de orientare din trecut.

Treptat, însă, situațiile similare pe care le producea activitatea misionară tindeau spre standardizarea limbii. Cuvintele *presbyteros* (bătrân) și *episkopos* (supraveghetor) se găsesc împrăștiate în epistole și în Faptele Apostolilor, dar este destul de clar că, în această etapă timpurie, ele descriau adesea aceleași persoane în mod interschimbabil: astfel, de exemplu, în Faptele Apostolilor 20, se spune că Pavel s-a adresat *presbyteroi* din Efes, dar că le-a spus că Duhul Sfânt i-a făcut pastori sau episcopi (*episkopoi*) peste Biserica lor. Se poate face o comparație utilă cu un alt efort de improvizație a supravegherii în condiții de misiune: structurarea metodismului de către John Wesley în Marea Britanie și America de Nord din secolul al XVIII-lea, unde o slujire mobilă "itinerantă" a crescut alături de una stabilită și cu sediul local, numită predicatori locali. O etapă similară poate fi detectată în Biserica de la sfârșitul secolului I: o slujire mobilă îi includea pe cei cunoscuți sub numele de apostoli și profeți, slujirea locală în anumite locuri era formată dintr-un grad cunoscut interschimbabil sub numele de episcopi sau prezbiteri, împreună cu un grad separat de diaconi, care ajutau la săvârșirea Euharistiei, actul ritual creștin central, precum și la gestionarea zilnică a afacerilor bisericești.

Poate că nu era surprinzător faptul că o slujire mobilă și o slujire locală intrau uneori în conflict: ele reprezentau două moduri diferite de a prezenta autoritatea transmisă de la apostoli, iar fiecare formă de slujire putea avea propria sa carismă. Această tensiune este reprezentată în *Didahia* (vezi p. 120), care stabilește instrucțiuni pentru detectarea falșilor profeți care ar putea apărea într-o comunitate și, de asemenea, le amintește cititorilor săi că slujirea locală ar trebui să primească la fel de multă onoare ca și slujirea mobilă: "nu-i disprețuiți, căci aceștia sunt cei care sunt cinstiți de voi împreună cu profeții și învățătorii".[52] Nu este nevoie de prea multă imaginație pentru a înțelege de ce o comunitate ar fi simțit nevoia să pună în scris astfel de gânduri. Cum s-ar fi rezolvat această tensiune? În cele din urmă, slujirea mobilă a dispărut din Biserica tradițională, lăsând slujirea locală ca singura formă acceptată.

Acest lucru a fost probabil inevitabil pe măsură ce Biserica a început să se așeze în jurul unor centre locale care aveau propriile tradiții și mod de viață și pe măsură ce învățătorii rătăcitori cu o carismă periculoasă aduceau cu ei o varietate de credințe și învățături pe care o găsim în literatura gnostică. În ciuda scurtimei comparative a istoriei sale, Biserica "catolică" s-a inspirat de la Pavel, vorbind foarte mult despre "tradiție", continuitate. Această temă a fost proeminentă într-un document influent din jurul anului 100 d.Hr., o scrisoare trimisă Bisericii din Corint. Disputele din Corint au dus la demiterea liderilor și la numirea altora de către congregație. Clement, un lider al Bisericii din Roma, a scris pentru a protesta în termenii cei mai solemni, nu pentru că adunarea se abătea în vreun fel de la credință, ci pur și simplu pentru că punea în pericol o linie de autoritate dată de Dumnezeu de la apostoli, care au predicat primii Evanghelia pe care au primit-o direct de la Isus, el însuși "trimis de Dumnezeu". Rupeți această legătură, spunea Clement, și închinarea desemnată lui Dumnezeu este pusă în pericol; implicit,

succesiunea este singura modalitate de a se asigura că doctrina rămâne aceeași în Corint și la Roma și în întreaga Biserică. Într-un citat greșit creativ, Clement l-a chemat în ajutor pe profetul Isaia și l-a făcut purtătorul de cuvânt al declarației lui Dumnezeu: "Voi stabili episcopii lor în dreptate și diaconii lor în credință".[53] Aceasta este prima formulare care a supraviețuit a unei idei de succesiune apostolică în slujirea creștină. Corintenii au ascultat și și-au restabilit vechii conducători, așa că a fost, de asemenea, prima ocazie cunoscută în care un cleric roman a reușit să influențeze cu succes viața unei alte Biserici: un moment cu o mare semnificație pentru viitorul creștinismului în general.

De fapt, Clement a luat ca fiind dat ca atare ordinul dublu de episcop/presbiter, care poate fi văzut și în *Didahia*, chiar dacă majoritatea surselor sunt de acord în a-l considera episcop la Roma. Un alt tratat de la Roma, nu mult mai târziu de vremea lui Clement, cartea lui Hermas cunoscută sub numele de *Păstorul*, vorbește și ea despre o slujire colegială a presbiterilor-episcopi, chiar dacă versiunea finală a *Păstorului* a fost scrisă când fratele lui Hermas, Pius, era episcop al Romei. Acest lucru sugerează că o viziune dublă și triplă a slujbei putea coexista; totuși, ridicarea unei figuri episcopale de frunte deasupra celorlalți prezbiteri era practic completă la sfârșitul secolului al II-lea. O forță puternică în această evoluție a fost prestigiul de care s-au bucurat în toate părțile Bisericii cele șapte scrisori scrise către diferite Biserici și către episcopul Policarp al Smirnei de către Ignatie, episcopul Antiohiei. Ele se referă la călătoria sa din Antiohia la Roma, după arestarea sa imediat după anul 100 d.Hr. și au fost scrise în așteptarea certă (chiar în speranța bucuroasă) că va muri ca martir.[54]

În aceste scrisori, Ignațiu și-a exprimat în mare parte îngrijorarea față de ceea ce se poate recunoaște ca fiind forme de credință gnostică, inclusiv viziunile docetice asupra Patimilor lui Hristos. Pentru a combate acest lucru, el a subliniat realitatea atât a divinității, cât și a umanității lui Hristos, pe care o vedea cel mai bine exprimată în celebrarea continuă a Euharistiei de către Biserică. Dar cum putea fi garantată această doctrină? Ignatius a indicat ceea ce el vedea ca fiind un standard de doctrină stabilit de credințele afirmate de Biserica din Roma, despre care știa că va fi orașul martiriului său; este demn de remarcat faptul că el nu a făcut nicio mențiune despre Episcopul Romei, ci doar despre Biserică. El a legat de aceasta rolul episcopului în fiecare comunitate, care ar trebui să fie singura persoană responsabilă în fiecare loc de transmiterea credinței și de protejarea împotriva devierilor. La urma urmei, episcopul prezidează Euharistia și ar trebui să fie sursa automată de autoritate: "Trebuie să urmați cu toții episcopul așa cum Isus Hristos [l-a urmat] pe Tatăl...". Nimeni să nu facă nimic în afara episcopului care să aibă legătură cu Biserica. Să fie considerată ca fiind o Euharistie validă cea care se ține sub autoritatea episcopului sau a oricui o încredințează. Oriunde apare episcopul, acolo să fie adunarea; așa cum oriunde este Isus Cristos, acolo este întreaga Biserică [*katholike*]".[55]

Cei cinici ar putea spune că a fost ușor pentru Ignațiu să adopte această linie, deoarece exista deja un episcop în Antiohia și numele lui era Ignațiu. De remarcat că o scrisoare scrisă de corespondentul său și colegul său de martiriu, episcopul Policarp din Smirna, nu pretinde că Policarp avea un statut similar cu cel de episcop monarhic în Biserica din orașul său: ea descrie o grupare colegială de prezbiteri de acolo, cu un grad de diaconi și un ordin al văduvelor.[56] Dar în acest concurs al martirilor, relatarea pasionată a lui Ignatie despre o slujire episcopală monarhică a fost cea care a stabilit modelul pentru viitor. Acest lucru se poate datora faptului că el vorbea în mod deliberat într-un limbaj preoțesc familiar convertiților la creștinism din afara iudaismului, care erau obișnuiți cu runda religiei civice din templele orașelor mediteraneene.[57] Argumentele

sale, în orice caz, s-au combinat cu o discuție despre succesiunea apostolică a încă unui alt martir reputat, Clement al Romei. Avantajele unei conduceri monarhice erau clare: era mult mai simplu ca o singură persoană să acționeze ca un punct central pentru Biserică în acest fel, să reziste oricărei lărgiri a credințelor sale, la fel cum era mai logic ca o singură persoană să prezideze Euharistia unei comunități decât să facă acest lucru un comitet. Dacă Bisericile au început să adopte această linie cu privire la natura autorității ecleziastice, este ușor de înțeles de ce autoritatea alternativă întruchipată de slujirea mobilă ar ajunge să pară inutilă și chiar o amenințare la adresa bunei orânduiri a Bisericii.

Trebuie să fie semnificativ faptul că nu există nicio dezbatere care să fi supraviețuit cu privire la dominația treptată a afacerilor Bisericii în fiecare comunitate de către un singur om în succesiune apostolică (episcopat monarhic), cu excepția notabilă, după cum am văzut, a textelor gnostice. Creștinii timpurii nu se temeau să își încredințeze în scris dezacordurile dintre ei, iar dezacordurile lor au supraviețuit, dar nu și în acest caz. Curând, bisericile mari au avut mai mulți presbiteri sub autoritatea episcopului: diaconii erau asistenții episcopilor, ocazional ei înșiși ajungând episcopi, dar nu au fost niciodată numiți presbiteri. Mult mai târziu, rolul distinctiv al diaconului s-a diminuat, iar târziu în Imperiul Roman existau deja exemple de diaconat folosit ca primul pas într-o carieră clericală de succes prin ordinul prezbiterilor, până la rangul de episcop, la fel ca diferitele grade de carieră din serviciul civil roman.

În mijlocul acestor evoluții ale episcopatului "catolic" din secolul al II-lea, liderii episcopali din anumite orașe s-au remarcat ca figuri speciale de autoritate, ceea ce mai târziu vor fi numiți patriarhi: în est, centrele previzibile ale Antiohiei și Alexandriei (la fel de previzibil în această etapă, nu și Ierusalimul). În vest era Roma. Aici, în capitala imperială, unul dintre cei doi mari martiri ai primei generații care muriseră acolo, apostolul lui Hristos, Petru, a fost creditat mai târziu nu numai că a murit acolo, ci și că a fost primul episcop monarh al orașului.[58] În secolele timpurii, Petru și Pavel primeau la Roma o venerație mai mult sau mai puțin egală, iar în arta creștină timpurie erau de obicei asociați împreună, dar la Roma, în mod evident, balanța s-a înclinat acum drastic în favoarea lui Petru. Papa ocupă tronul episcopal al lui Petru; el deține puterea în Biserica Catolică dintr-un stat miniatural centrat pe o vastă biserică basilică construită deasupra sanctuarului lui Petru. Deși Pavel este consacrat cu cinste într-o bazilică importantă (San Paolo fuori le Mura), aceasta este amplasată într-o câmpie cândva infestată de malarie, la o milă dincolo de zidurile Romei, iar turistul obișnuit ar putea fi iertat dacă nu ar observa că Apostolul neamurilor a avut mult de-a face cu orașul. Acest lucru s-a întâmplat cu mult timp înainte de incendiul catastrofal care a distrus cea mai mare parte a interesului istoric al bisericii-sanctuar a lui Paul în 1823 - și este semnificativ faptul că o mare parte din fascinația anterioară a acestei biserici consta în faptul că, spre deosebire de istoria de construcție extenuantă a Bazilicii Sfântul Petru, nimeni nu s-a deranjat să reconstruiască sau să modifice prea mult Biserica Sfântul Paul din afara zidurilor de la prima sa extindere din anii 380. Neglijența sa în perioada medievală târzie nu a fost cel mai mic dintre scandalurile Romei secolului al XV-lea.[59]

Epistolele lui Pavel sunt cele mai vechi documente care au supraviețuit în tradiția creștină. Ele au modelat teologia creștinismului care a supraviețuit ca mainstream, iar teologia Occidentului latin reflectă în special preocupările lui Pavel, care l-a adus în conflict serios cu colegul său apostol Petru (vezi pp. 105-6). Tensiunile dintre cei doi sunt reflectate și în primele cărți apocrife creștine.[60] În contrast cu realizările literare ale lui Pavel, am remarcat deja că lui Petru i se atribuie două scurte epistole din Noul Testament, care sunt atât de diferite ca caracter încât cel

puțin una dintre ele nu poate fi a lui și, în orice caz, nimeni nu a considerat niciuna dintre ele ca fiind deosebit de importantă în viața Bisericii. Cu toate acestea, Petru a fost pus în centrul atenției la Roma. Dispariția lui Pavel din conștiința devoțională populară și de la o mare parte din carisma Romei este una dintre marile enigme ale istoriei creștine, dar este evident că o parte din răspunsul la această enigmă se află în vasta expansiune a puterii și prestigiului episcopilor Romei.

La un moment dat, în anii 160, a fost construit un altar pentru Petru în locul unde a fost înmormântat, probabil pentru a comemora trecerea a o sută de ani de la moartea sa. Rămășițele acestuia, aflate chiar sub altarul principal al actualei bazilici, au fost recuperate în secolul al XX-lea în cadrul unei serii senzaționale de cercetări arheologice.[61] Sanctuarul era o structură modestă, dar însăși existența sa într-un cimitir urban public vorbește despre o comunitate hotărâtă să își revendice o existență deschisă în capitală. Nu este clar dacă Petru a jucat efectiv rolul de episcop în Biserica din Roma, chiar dacă a murit într-adevăr în oraș, iar numele furnizate în mod tradițional pentru episcopii săi succesori până la sfârșitul primului secol nu sunt decât niște nume. Ele sunt, probabil, rezultatul unei retroproiecții ulterioare din secolul al II-lea pentru a crea o istorie pentru succesiunea episcopală în epoca în care succesiunea episcopală devenise semnificativă. Chiar și în secolul al II-lea, dovezile sugerează că episcopii Romei făceau parte dintr-o echipă de prezbiteri care puteau fi considerați ca având și autoritatea de episcopi, într-o Biserică de oraș diversă și slab organizată, iar prestigiul și autoritatea deosebită de care se bucura Biserica din Roma era o chestiune de identitate colectivă a acesteia.[62]

Biserica romană din secolul al II-lea era numeroasă, dar reprezenta totuși o proporție infimă din populația orașului, iar la acea vreme și pentru câteva decenii mai târziu și-a dezvăluit originile ca o comunitate de imigranți prin faptul că limba sa nu era latina, ci greaca. Există o supraviețuire a limbii grecești în liturghia Bisericii occidentale: o rugăciune grecească atât de venerabilă (deși nu se găsește în textul Scripturii) încât, chiar și după ce Biserica din Roma a trecut la latină, congregațiile occidentale au continuat să o cânte. Triplul *Kyrie Eleison, Christe Eleison, Kyrie Eleison* ("Doamne miluiește, Hristos miluiește, Doamne miluiește") este atât de intens folosit în liturghia ortodoxă încât repetarea sa poate suna aproape ca o mantra; în Biserica occidentală, apariția sa este mult mai restrânsă, dar este unul dintre fixurile din secțiunile pregătitoare ale Euharistiei, sursă de inspirație pentru multă muzică sacră de-a lungul secolelor. Este o amintire puternică a epocii în care Biserica "catolică" din întreaga Mediterană era unită de o limbă comună.

Este posibil ca trecerea la latină în Roma creștină să fi fost făcută de unul dintre episcopii de la sfârșitul secolului, Victor (189-99).[63] Este posibil ca el să fi fost, într-adevăr, primul episcop monarhic din Roma; el făcea parte din acea generație de lideri ai Bisericii, precum Irineu din Lyon și Demetrius din Alexandria, care intenționau să creeze o Biserică cu o singură sursă de autoritate episcopală și un singur standard doctrinar care să fie afirmat de alți episcopi din alte părți (vezi pp. 129-30). Victor a fost cel care, cu încurajarea lui Irineu, a restrâns diversitatea de credințe pe care un episcop al Romei le-ar fi considerat acceptabile, punând capăt obiceiului de lungă durată de a trimite pâinea și vinul euharistic pe care le sfințise la o varietate de comunități creștine din oraș - inclusiv gnostici valentinieni, montaniști și diverși exponenți ai viziunii monarhiene asupra Trinității (vezi pp. 145-6).[64] Aceasta a fost, de fapt, o acțiune punitivă; ca atare, a fost o formă de pionierat a unui dispozitiv preferat în secolele următoare, excomunicarea - tăierea infractorilor de la comuniunea cu creștinii dintr-un anumit loc. Nimic nu ar putea ilustra

mai bine noul rol formal al episcopului ca învățător și gardian al disciplinei. Episcopii succesivi și-au subliniat rolul unificator în imensitatea orașului prin vizitarea pe rând a diferitelor locuri de cult creștin; în secolul al III-lea, pe măsură ce tot mai multe biserici au dobândit sedii permanente în locul congregațiilor care se întâlneau ocazional în casele creștine, acest lucru a devenit baza unui program liturgic de vizite papale "staționale" care încă supraviețuiește în anul liturgic la Roma. Mulți alți episcopi din orașe mari și potențial divizate au urmat mai târziu exemplul episcopului Romei.[65]

Prin urmare, încă din secolul al III-lea, episcopul Romei și-a consolidat un rol care îi va conferi o importanță deosebită în Bisericile occidentale. Prima folosire a titlului de "*papa"* care a supraviețuit la Roma apare în timpul episcopului Marcellinus (296-304), într-o inscripție funerară pentru diaconul său Severus, într-una dintre catacombele din oraș.[66] La urma urmei, nu mai exista nicio altă Biserică din Occident care să poată pretinde locul de înmormântare a doi apostoli, iar pelerinajul începea să atragă creștinii la Roma. Împrejurimile sanctuarului original al Sfântului Petru sunt acoperite de graffiti timpurii de la pelerini și, deși acestea nu pot fi ușor de datat, există graffiti similare într-un sanctuar de pe Via Appia, la sud-est de oraș, sub actuala biserică San Sebastiano. Acest sanctuar de pe marginea drumului pare să fi adăpostit rămășițele atât ale lui Petru, cât și ale lui Pavel, pentru o perioadă de timp după persecuțiile împotriva creștinilor de la mijlocul secolului al III-lea: numele și formele de exprimare adesea prost scrise folosite în graffitile de acolo sugerează că au fost făcute de vizitatori ai orașului, și chiar de vizitatori destul de umili.[67]

Singurul rival posibil pentru poziția Romei era Biserica de pe coasta nord-africană, care a fost probabil primul centru major al creștinismului de limbă latină, dar Africa de Nord, în ciuda numeroșilor săi martiri de la sfârșitul secolului al II-lea și al III-lea, nu avea nicio contrapondere la doi apostoli. A fost o dispută în 256 între episcopul Ștefan al Romei și principalul episcop al Africii de Nord, Ciprian al Cartaginei, care a produs primul apel cunoscut al unui episcop roman la Matei 16.18: declarația lui Hristos către Petru că "pe această piatră voi zidi Biserica Mea" ar putea fi văzută ca conferind o autoritate deosebită presupusului succesor al lui Petru la Roma (vezi pp. 173-6). Aceasta a fost o afirmație care a fost întâmpinată cu un entuziasm modificat în nordul Africii și care, de asemenea, ar fi fost întâmpinată cu un scepticism politicos în estul Mediteranei. Locul Romei în Biserica creștină a rămas supus multor accidente ale istoriei, după cum vom descoperi.

MONTANISMUL: PROFEȚIA REÎNNOITĂ ȘI SUPRIMATĂ

Dispariția învățătorilor sau profeților creștini rătăcitori carismatici și afirmarea autorității episcopilor au fost probabil pecetluite de confruntarea Bisericii Catolice, la sfârșitul secolului al II-lea, cu o mișcare cunoscută sub numele de Montanism sau "Noua Profeție". Montanus era originar din Frigia, în munții Asiei Mici, care devenea deja unul dintre primele centre de forță numerică și entuziasm creștin în secolul al II-lea. Asia Mică a fost, la urma urmei, cadrul poeziei profetice a lui Ioan cel Divin, iar primirea ezitantă a cărții sale Apocalipsa în Noul Testament poate reflecta îngrijorările ecleziastice cu privire la această temă recurentă a profeției printre creștinii din Asia Mică. La fel ca mulți convertiți, Montanus și-a proclamat cu pasiune entuziasmul pentru credința sa nou descoperită, dar care s-a extins (la o dată incertă, dar probabil în jurul anului 165) în anunțuri că are noi revelații de la Duhul Sfânt pe care să le adauge la mesajul creștin. Nu atât conținutul acestor mesaje i-a îngrijorat pe liderii creștini existenți din zonă, cât provocarea pe care o reprezentau pentru autoritatea lor. Cu ce drept acest om fără nicio însărcinare, fără succesiune apostolică, rostea noi adevăruri de credință și târa mulțimile cu el în entuziasmul său?

Ceea ce a înrăutățit lucrurile a fost faptul că Montanus era însoțit de femei profetese care vorbeau în stări de extaz. Poziția de lider al femeilor în Biserică scăzuse constant în secolul precedent, iar această combinație de afirmare feminină și profeție părea să amintească în mod periculos de femeile clarvăzătoare din centrele cultice antice: cea mai proastă rezonanță posibilă pentru un cult care căuta să demonstreze că se separă de alte religii. Așadar, Biserica din Asia era sfâșiată: era Montanus o binecuvântare sau un pericol? Ambele tabere au apelat la alte Biserici din jurul Mediteranei și, spre marea suferință a munteniștilor, aceștia s-au trezit condamnați de Eleutherius, episcopul Romei. Așa cum se întâmplă adesea, opoziția și ostilitatea i-a împins la declarații tot mai sălbatice despre propria lor misiune; excluderea lor totală și finală din Biserica Catolică de către un consiliu de episcopi a fost din păcate inevitabilă după aceasta. În altă parte în lumea creștină, doar în Africa de Nord, care a ajuns să aibă o tradiție de creștinism de înaltă temperatură, angajamentul lor pasional față de Duhul Sfânt a găsit o simpatie durabilă în rândul activiștilor creștini proeminenți, în special în rândul distinsului scriitor creștin de la începutul secolului al III-lea, Tertulian (vezi pp. 144-7). Cu toate acestea, în patria lor frigiană, montaniștii au persistat cu încăpățânare cel puțin până în secolul al VI-lea. Apoi, în anul 550, moralul mândrilor urmași ai "Noii Profeții" a fost în cele din urmă distrus când împăratul bizantin Iustinian și-a trimis trupele pentru a distruge marele lor sanctuar al profeților fondatori în acum venerabila fortăreață muntenistă de la Pepouza. În cele din urmă, chiar și locul unde se afla Pepouza a fost uitat și doar recent entuziasmul cercetătorilor a dezvăluit locul său probabil.[68] Cu toate acestea, la mai puțin de un secol de la vandalismul imperial de la Pepouza, o nouă "Noua Profeție" a început să sfâșie țesătura Imperiului Bizantin, în timp ce armatele musulmane se îndreptau spre nord de la Mecca și băteau la granițele Asiei Mici. Poate că mai existau încă munteniști în Asia Mică pentru a întâmpina fervoarea noilor veniți.

În timp ce munteniștii au devenit de timpuriu ferm convinși că erau pe cale să vadă Noul Ierusalim coborând pe pământ la Pepouza, entuziasmul lor a contrastat puternic cu abandonarea generală de către Biserica Catolică a convingerii inițiale a lui Pavel că Domnul Hristos va reveni în curând. În general, în următoarele câteva secole, astfel de convingeri se regăseau în grupuri creștine marginale. Dintre contemporanii munteniști din conducerea principală, doar episcopul Irineu de Lyon a manifestat un entuziasm pozitiv față de o viziune a venirii ultimelor zile ale

lumii în timpul vieții sale, iar opiniile sale în această privință au provocat o asemenea jenă generațiilor următoare de creștini, încât expresia lor originală în limba greacă a dispărut în întregime și chiar multe dintre copiile manuscrise ale traducerii sale latine cenzurează pasajele sale pe această temă. Traducerea latină a celor spuse de Irineu a apărut abia la sfârșitul secolului al XVI-lea și atunci a fost la fel de jenantă pentru Biserica Romei din Contrareforma, care nu a fost încântată să constate că unul dintre bastioanele credinței catolice spunea același gen de lucruri ca și protestanții radicali contemporani.[69]

S-ar putea considera accentul muntenegreanist pe noile revelații ale Duhului ca o reacție naturală la închiderea treptată a canonului Noului Testament, dar în ceea ce spuneau ei erau puține lucruri care să poată fi descrise ca fiind eretice. Problema era una de autoritate. Reacția puternică a conducerii Bisericii împotriva lui Montanus ar putea reflecta tensiunile dintre creștinismul urban de la sfârșitul primului secol, care evolua treptat în jurul unui singur om într-o congregație din oraș, și o nouă expansiune a entuziasmului creștin în zonele rurale izolate.[70] Biserica se stabilea pe un model de autoritate în episcopatul monarhic și în tripla slujire; Montaniștii au opus acestui model dar aleatoriu al profeției. Cele două modele au o lungă istorie de conflicte în secolele creștine următoare: semnificația episodului montanist este că este prima dată când apare această ciocnire. Mai târziu, el va fi văzut în primii rebeli protestanți împotriva Romei, în radicalii de dincolo de protestanți, în metodiști și milleritani, în penticostali și în bisericile inițiate de africani; îi vom întâlni pe toți. Și nu trebuie uitat celălalt conflict care a revenit ca o problemă activă în Biserică după două milenii, bine rezumat în avertismentul sumbru al unui cleric-profesor victorian într-o lucrare de referință încă utilă în multe privințe: "Dacă ar fi triumfat montanismul, doctrina creștină ar fi fost dezvoltată, nu sub supravegherea învățătorilor bisericești cei mai apreciați pentru înțelepciune, ci de obicei a unor femei sălbatice și excitabile".[71]

Gnosticismul și montanismul au avut, așadar, un efect puternic asupra Bisericii, determinând-o să închidă ușile la tot felul de posibilități pentru noi identități creștine. Efectul cel mai dramatic al luptei împotriva gnosticismului a fost acela de a opri marșul creștinismului de îndepărtare de rădăcinile sale iudaice, acel proces care începuse atât de devreme și care i-a dominat viața în primul secol. Încă din primele zile, creștinii au cercetat Tanakh-ul în neliniștea lor de a găsi preecouri ale propriilor lor convingeri pasionale despre Dumnezeu-Omul Iisus Hristos. Acum, chiar mai conștient de sine, prin citate în literatura sa și prin citirea textelor sacre în cadrul cultului comun, Biserica a reafirmat cu vigoare valoarea a ceea ce numea Vechiul Testament alături de Noul Testament. Cu toate acestea, noii gardieni episcopali ai doctrinei se confruntau în continuare cu problema prezentării credinței lor într-o cultură urbană care se întindea în jurul Mediteranei și dincolo de granițele Imperiului Roman, dominată de elite foarte bine alfabetizate, pătrunse de învățătură, literatură și moduri de gândire grecești. Probabil că Pavel din Tars nu avusese parte de o educație avansată convențională; cu siguranță nu există nicio urmă a acesteia în stilul său literar sau în conținutul sau forma scrierilor sale. El nici măcar nu se obosește să menționeze filosofia; într-adevăr, aceasta atrage tocmai o singură mențiune în Noul Testament, unde, în cuvintele admiratorului lui Pavel care a scris Coloseni, este respinsă ca "înșelăciune goală".[72]

O sută de ani mai târziu, o astfel de abordare cavaleristă nu ar mai fi de ajuns. O educație bună devenea tot mai frecventă în rândul creștinilor proeminenți, iar acest lucru avea să le afecteze viziunea asupra credinței lor. Aceștia acceptaseră acum multe dintre valorile sociale ale acestei

lumi; de asemenea, respinseseră unele dintre modalitățile mai extreme prin care gnosticii adaptaseră mesajul creștin la alte sisteme de gândire. Acest lucru a lăsat mari întrebări cu privire la relația Bisericii Catolice cu cultura înaltă greacă și romană, care, în opera unei serii de autori din ultimii ani ai secolului I d.Hr. a atins un nou vârf de creativitate literară și de mândrie conștientă de sine în trecutul cultural grecesc, convențional numit acum "a doua sofistică". Nu a fost surprinzător faptul că creștinii grijulii care au ascultat vocile pline de încredere în sine care dominau conversațiile culte din lumea din jurul lor au continuat să găsească modalități de a se inspira din cele mai bune elemente ale acestei culturi pentru propriile lor scopuri. Dar problemele au fost mari. Se putea apela la Platon sau Aristotel sau la noii lor interpreți din societatea contemporană pentru a ajuta la predicarea Evangheliei? A doua sofistică a oferit o înțelepciune care nu datora nimic revelației creștine din Scriptură; era atunci înțelepciunea sa lipsită de valoare? O serie de creștini foarte inteligenți și chibzuiți au considerat că răspunsurile la aceste întrebări erau evidente: moștenirea greacă era indispensabilă Bisericii. În eforturile lor de a o valorifica pentru mesajul creștin, se poate spune că au creat sau fabricat învățătura creștină la o scară eroică, iar Biserica universală nu a încetat niciodată să privească înapoi și să se bazeze pe ceea ce au realizat ei.

JUSTIN, IRENAEUS, TERTULIAN

O serie de creștini au abordat aceste întrebări în secolul al doilea, fără a le închide. Creștinismul nu a încetat niciodată să dezbată relația dintre adevărul revelat de Dumnezeu în textele sacre și explorarea neobosită a adevărului de către rațiunea umană, care, în concepția creștină, este ea însăși un dar al lui Dumnezeu. Faptul că unii dintre cei mai proeminenți scriitori care ne-au supraviețuit în scrierile care au ajuns până la noi - Iustin, Irineu, Tertulian - au lucrat mai ales la Roma și în bisericile din vestul Mediteranei este un semn al răspândirii creștinismului în secolul al II-lea. Alți doi - Clement din Alexandria și Origen - proveneau din marele centru intelectual și comercial din Alexandria. Cu toate acestea, toți, cu excepția lui Tertulian, gândeau și scriau în limba greacă: aceasta era încă moneda comună a Bisericii în întreaga Mediterană, chiar și în Occidentul vorbitor de limbă latină, ceea ce indică faptul că creștinismul occidental era încă dominat în mare parte de o populație urbană care menținea legături strânse cu Orientul grec. Într-adevăr, Iustin și Irineu au dezvăluit această mobilitate și interconectare continuă a creștinismului prin mutarea lor din orașele estice în cele vestice ale imperiului.

Iustin s-a născut în Samaria și ne povestește cum a ajuns la credința creștină într-o mică bucată de autobiografie care este, de asemenea, o parabolă a poziției sale în dezbaterea revelație/rațiune - de fapt, s-ar putea să nu fie mai mult decât o parabolă. El ne spune că a călătorit la Efes pentru studii superioare și a avut o serie de dezamăgiri. A început, în mod previzibil, cu un îndrumător în cea mai influentă filozofie a epocii, stoicismul, dar acel îndrumător nu i-a putut spune lui Iustin nimic despre Dumnezeu: Stoicismul, la urma urmei, a fost conceput pentru a cultiva și reglementa sinele mai degrabă decât pentru a ilumina natura lui Dumnezeu. Iustin nu a avut mai mult noroc cu un exponent al lui Aristotel, care era preocupat în principal de stabilirea unui onorariu pentru serviciile sale - poate o aluzie la preocupările practice și sistematizatoare ale aristotelismului. Un pitagoreic nu i-a fost de niciun ajutor, pentru că acesta cerea ca Iustin să devină mai întâi expert în muzică, astronomie și geometrie înainte de a contempla misterele pe care aceste abilități le ilustrau. În cele din urmă, Iustin s-a dus la un platonician și a găsit satisfacție în ceea ce a învățat - dar apoi, pe un câmp de lângă malul mării din Efes, a întâlnit un bătrân care a culminat o lungă conversație vorbindu-i despre profeții ebraici care îl prevestiseră pe Hristos.[73] Călătoria lui Iustin era completă. Punctul său decisiv în această saga a fost că înțelepciunea profeților era mai veche decât cea a grecilor, iar într-o epocă care era înclinată să considere că cel mai vechi este cel mai bun, acesta era cel mai promițător argument pe care îl avea la dispoziție orice exponent al noii credințe în Hristos. Cu toate acestea, Iustin nu a încetat niciodată să poarte mantia sa de filosof (*pallium),* un semn distinctiv de identitate la fel de distinctiv ca și gulerul clerical creștin modern - sau poate că o analogie mai bună ar fi cu roba și șapca pătrată a donului de la Oxford îmbrăcat corespunzător, deoarece a purta mantia însemna să pretinzi că ești profesor într-o școală pentru studenți avansați. Era, de asemenea, un semn vizual dramatic și continuu în viața sa de zi cu zi și în învățătura sa că Iustin era angajat în propunerea că două tradiții pot vorbi ca una singură.

Pentru că Iustin a prețuit întreaga sa explorare spirituală, el a fost preocupat să explice credința creștină nou dobândită celor din afara granițelor sale în termeni pe care aceștia să îi înțeleagă; el a fost șeful unei serii de "apologeți" care, în secolul al II-lea, au deschis un dialog cu cultura din jurul lor pentru a arăta că creștinismul era superior înțelepciunii elitei epocii. În special, a fost fericit să explice relația misterioasă a lui Iisus Hristos cu Dumnezeu Tatăl în termeni care să aibă sens pentru grecii inteligenți, nedumeriți de afirmațiile creștine. El a folosit unul dintre termenii

obișnuiți folosiți deopotrivă de platonicieni, stoici și evrei elenizați, influențați de savantul evreu din secolul I d.Hr. Filon din Alexandria, atunci când discutau despre divinitate: Cuvântul (*Logos)*, deja tema principală a imnului care deschide atât de sonor Evanghelia lui Ioan. Pentru Iustin, Dumnezeu Tatăl corespundea discuției lui Platon despre o Ființă supremă. Iustin a vrut să spună împreună cu Biserica principală împotriva gnosticismului că acest Dumnezeu suprem a creat lumea materială și a încercat să depășească problema relaționării celor două văzând în Logos un mediator între ele. Acest Logos fusese întrezărit de profeții ebraici, dar și de mari filosofi ca Platon, înscriindu-se astfel în mod fericit printre martorii creștini. Logosul a fost văzut în cele din urmă și complet în Isus Cristos, o ființă diferită de Tatăl, dar derivată din el cu plinătatea și intimitatea unei flăcări care aprinde o torță din alta: torță din torță, într-o expresie care a fost încorporată în secolul al IV-lea în declarația doctrinară care se numește astăzi Crezul de la Niceea.[74]

O astfel de utilizare a lui "Logos" era populară printre teologii din secolul al II-lea și se regăsește la Irineu, contemporanul mai tânăr al lui Iustin. Probabil din Smirna, de pe coasta de vest a Asiei Mici, Irineu a călătorit mai întâi la Roma pentru a studia și apoi în sudul Franței și în orașul Lyon. Persecuția a devastat Biserica creștină de acolo în anul 177, iar printre cei uciși s-a numărat și episcopul Pothinus, astfel că Irineu i-a luat locul. Cariera sa de scriitor a fost modelată de preocupările practice ale unui părinte în Dumnezeu pentru o turmă tulburată atât de hărțuirea oficială, cât și de alternativele oferite de credința gnostică. El nu a fost un gânditor inovator ca Iustin, dar, așa cum ne-am putea aștepta de la cineva în poziția sa, a apărat creștinismul împotriva gnosticismului exact așa cum o făcuse Ignațiu din Antiohia, subliniind tradiția pe care episcopul o întruchipa, cum ar fi declarațiile credale deja remarcate (vezi pp. 129-30). După cum am văzut deja (vezi p. 121), Irineu a preluat cuvântul *hairesis* ("opinie aleasă de sine"), folosit în ultimele epistole din Noul Testament în sensul de "sectă", și l-a reaplicat la întregul spectru al credinței gnostice. El a dat astfel de înțeles că condamna o singură mișcare, deși cu multe capete. Progresând de la a vorbi de sectarism, el populariza un concept cu un viitor prosper în conștiința creștină: erezia. Era contraponderea firească a conceptului său de creștinism "catolic" unit, cu o singură conducere.

Irineu vedea centrul vital al creștinismului catolic în Euharistie, care nu putea fi separată de rolul de conducere al episcopului care o prezida. El era hotărât să sublinieze importanța cărnii și a materiei pe care o vedea proclamată în Euharistie și pe care gnosticii o respingeau. În consecință, Irineu l-a urmat pe Iustin în a vedea că scopul lui Dumnezeu se desfășoară prin întreaga istorie umană. Vechiul Testament a fost textul central al acestei istorii - atât de mult a fost respins de Marcion - și Irineu s-a bucurat să sublinieze simetriile sau "recapitulările" pe care textul său le-a dezvăluit: astfel, căderea primului om, Adam, a fost remediată de cel de-al doilea Adam, Hristos, care a înviat din morți; neascultarea femeii Eva a fost remediată de ascultarea femeii Maria; rolul fatal al Pomului Vieții din Grădina Edenului a fost remediat de Pomul Vieții care a fost crucea lui Hristos.[75] Astfel de simetrii au atras o cultură fascinată de poezia numerelor și a geometriei și dau sens încrederii vii cu care atât Iustin cât și Irineu au privit, pe baza Apocalipsei 20, la o viitoare domnie pământească de o mie de ani a aleșilor lui Dumnezeu (un *mileniu,* de unde credința într-un astfel de eveniment fiind cunoscută sub numele de milenarism). Chiar dacă majoritatea celorlalte voci influente din Biserică considerau acum că astfel de teme apocaliptice sunt jenante, încrederea pe care Iustin și Irineu o exprimă este logică: ne-am aștepta ca scopul final al lui Dumnezeu să fie exprimat în lumea sa creată, întrucât doctrina recapitulării arăta că acolo se desfășuraseră planurile sale înainte.

Tertulian este primul mare teolog creștin cunoscut care a gândit și a scris în limba latină. El provenea din importantul oraș nord-african Cartagina, care, în secolele al treilea și al doilea î.Hr., aproape că reușise să pună capăt ascensiunii constante a Republicii Romane. Cucerirea, distrugerea și refondarea sa ca colonie romană au fost atât de amănunțite, încât acum era un centru al culturii latine, cu propriile sale școli înfloritoare de educație avansată; este probabil ca o biserică creștină vorbitoare de limbă latină să fi apărut mai întâi aici decât la Roma. Legăturile orașului cu Roma erau strânse, deoarece era centrul comerțului de export de cereale din Africa de Nord, vital pentru împărații romani în sarcina lor constantă de a-și aproviziona imensa capitală cu pâine gratuită. Bisericile creștine din Cartagina și Roma au urmat acest model de comerț, menținând legături strânse, chiar dacă nu întotdeauna prietenești. Tertulian a avut mult de-a face cu controversele care aveau Roma ca scenă principală.

Deși multe lucruri rămân controversate în legătură cu viața și trecutul lui Tertulian, scrierile sale dezvăluie un om care a primit o educație latină de primă clasă. Și-a arătat datoria față de tradiția clasică prin strălucirea stilului său literar latin, care străbate numeroasele sale lucrări teologice și controversate cu toată verva și energia unui jurnalist de înaltă clasă foarte talentat și foarte rău dispus. Spre deosebire de Iustin, el a afectat să disprețuiască tradiția clasică, cununând întrebarea retorică care rezumă preocuparea teologilor catolici din secolul al II-lea: "Ce are Atena de-a face cu Ierusalimul?".[76] Dar nu a putut scăpa niciodată de ea: a fost un intelectual roman nonconformist care și-a petrecut viața în rebeliune, în cele din urmă, chiar împotriva Bisericii Catolice însăși, deoarece a devenit un campion al Montaniștilor în schisma lor. În ciuda rupturii, amintirea sa a fost prețuită în Biserica nord-africană, care a demonstrat în mod repetat iritarea împotriva autorității așezate pe care montaniștii o manifestaseră deja.

Acest rebel paradoxal putea, într-o lucrare, să îl atace aspru pe episcopul Romei pentru laxismul său în aplicarea a ceea ce Tertulian considera a fi rigoarea creștină adecvată în ceea ce privește standardele morale, dar în altă parte să scrie în mod emoționant despre onoarea care se lega de rolul episcopilor în succesiunea apostolică, inclusiv de Roma însăși.[77] Susținători ai lui Marcion, susținători ai botezului copiilor, colaboratori ai puterii imperiale, oponenți ai montanismului, toți au căzut sub biciul penelului său. Tertulian a sugerat că sufletul uman este transmis de părinți copiilor lor și, prin urmare, este asociat în mod inevitabil cu păcatul uman continuu: această doctrină a "traducianismului" a stat la baza viziunii pesimiste asupra condiției umane și a întemnițării sale în păcatul originar, care a fost prezentată într-o formă extremă de către acel gigant teologic de mai târziu din Africa de Nord, Augustin de Hipona (vezi pp. 306-9).

În mijlocul acestei controverse, Tertulian a modelat o mare parte din limbajul pe care creștinii latini erau destinați să îl folosească pentru a discuta perplexitățile credinței lor. El a abordat în mod combativ o problemă extrem de perplexă care a evoluat din sentimentul Bisericii, perceptibil deja în scrierile lui Pavel, că Dumnezeul unic este experimentat în trei aspecte, ca Tată, Fiu și Duh - creator, răscumpărător și întăritor. Dar care era relația dintre ele? Unitatea în divinitate se reflecta cumva în trezvie - într-adevăr, ar fi nevoie de un cuvânt pentru a exprima această idee de trezvie. Acesta se găsește pentru prima dată în scrierile lui Tertulian, deși probabil că nu el l-a inventat: *Trinitas*. Discuția sa apare în principal într-un pamflet tipic abuziv pe care l-a scris împotriva unui creștin din Asia Mică numit Praxeas.[78] Praxeas reprezenta o importantă școală de gândire în cadrul creștinismului din secolul al II-lea, numită monarhianism, care era o reacție împotriva limbajului "Logos" folosit de teologi precum Iustin. Iustin era atât de preocupat să sublinieze diferența dintre rolul Tatălui și al Fiului, încât a mers atât de departe

încât a ajuns să vorbească despre Logos ca fiind "altul decât Dumnezeul care a făcut totul", deși a încercat rapid să se acopere adăugând: "Mă refer la număr, nu la minte".[79] Acest lucru nu l-a salvat de acuzațiile că teologi ca el puneau în pericol ideea creștină de bază a unității lui Dumnezeu; dar, la rândul lor, acei "monarhiști" care au subliniat unitatea erau în pericol de a pierde orice concept de distincție între Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt. Așadar, nu doar Tertulian a devenit profund îngrijorat de afirmațiile lor.

Modelele monarhice ale lui Dumnezeu pot lua două forme. Unul, "monarhianismul adopționist", explica natura lui Hristos spunând că a fost adoptat de Dumnezeu ca Fiu, deși era om; era Dumnezeu doar în sensul că puterea Tatălui se odihnea în forma sa umană. Unii scriitori timpurii, cum ar fi Hermas în cartea sa *Păstorul,* adoptaseră acest punct de vedere fără a fi condamnați, dar monarhiștii de la sfârșitul secolului al II-lea, cum ar fi Teodot, care a venit la Roma de la Byzantion, au dus ideea mult mai departe. Pentru el, Iisus era un om ca și ceilalți oameni, în afară de nașterea sa miraculoasă; la botezul său în Iordan, Duhul Sfânt s-a pogorât peste el și i-a dat puterea de a face minuni, dar asta nu însemna că a devenit Dumnezeu. Din cauza acestui accent pus pe puterea Duhului Sfânt în "promovarea" lui Isus, această viziune este uneori numită *dinamică* (de la grecescul *dynamis,* "putere").

Cealaltă abordare monarhistă era "modalistă", numită astfel deoarece considera că numele de Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt corespund doar unor aspecte sau moduri diferite ale aceleiași ființe divine, jucând roluri tranzitorii în succesiune, precum un actor de pe scena clasică care îmbracă o mască de teatru pentru a denota un rol tragic sau comic. Cuvântul latin pentru această mască teatrală era "*persona"*. Acest cuvânt rădăcină pentru cuvântul englezesc "persoană" subliniază dificultatea de a vorbi despre Trinitate, deoarece în discuțiile creștine ulterioare, departe de a descrie o serie de roluri temporare, ideea de "persoană" a fost în schimb atașată naturilor individuale și neschimbătoare ale Tatălui, Fiului sau Duhului, într-o viziune a Trinității care a reprezentat (printre altele) înfrângerea punctului de vedere monarhician. Monarhianismul modalist este adesea cunoscut sub numele de "sabellianism", în memoria unui exponent al ideii, de altfel obscur, de la sfârșitul secolului al II-lea, și un termen abuziv care a fost aruncat în diverse perioade în cercurile bisericești cu aproximativ la fel de multă discriminare precum senatorul Joe McCarthy a folosit cândva cuvântul "comunist".

Autoritățile romane au condamnat în cele din urmă ambele forme de monarhianism la începutul secolelor al II-lea și al III-lea, dar trei episcopi romani succesivi au ezitat să facă acest lucru, un simptom al modului în care creștinismul anterior nu a fost pregătit să închidă o pluralitate de moduri de a vedea cele mai dificile probleme teologice.[80] Ideile monarhice nu aveau să dispară; ele erau o consecință inevitabilă a unei credințe care vrea să vorbească despre Dumnezeu ca fiind în același timp unul și trei. În special, mulți creștini asociau un cuvânt grecesc cu gânditorii monarhieni: *homoousios*, care înseamnă "de o singură substanță", care putea fi aplicat la relația intimă și directă dintre Tatăl și Fiul. Acum, acest cuvânt se află aparent nevinovat în Crezul de la Niceea recitat de milioane de oameni la fiecare Euharistie, dar odinioară a tras un semnal de alarmă pentru mulți creștini, mai ales în Orient. Folosirea sa părea să pună în pericol identitățile separate ale celor trei persoane ale Trinității, deoarece fusese folosită de monarhiști în secolul al III-lea, în special de Paul de Samosata, un creștin sirian care fusese depus din funcția de episcop al Antiohiei pe baza unei varietăți de acuzații scandaloase și plăcut de coapte. Din acest motiv, *homoousios* s-a dovedit a fi capabil să sfâșie lumea creștină în secolul al IV-lea, după cum vom vedea (vezi pp. 211-22).

TEOLOGII ALEXANDRINI: CLEMENT ŞI ORIGEN

Printre teologii alexandrini s-a dezvoltat cea mai apropiată relație cu filosofia greacă pe care creștinismul timpuriu a reușit să o aibă fără a pierde complet contactul cu curentul principal al Bisericii. Acest lucru nu a fost deloc surprinzător, deoarece școlile creștine în care au predat Clement din Alexandria și Origen au fost excrescențe ale celor mai renumite centre de învățământ superior din lumea antică. Evreii, grecii și egiptenii trăiau unul lângă altul în Alexandria de secole; era firesc ca gnosticismul să înflorească aici și ca granița sa cu creștinismul să fie foarte permeabilă. Clement nu s-a sfiit deloc să anexeze cuvântul *gnosis* ("cunoaștere") de la rivalii săi, și era foarte dispus să apere o propoziție conform căreia "Omul cu înțelegere și perspicacitate este ... un gnostic", sau să vorbească despre creștini care trăiesc "perfect și gnostic".[81] În ochii multor scriitori antipatici de mai târziu, atât el, cât și Origen au depășit granițele care puteau fi considerate ortodoxe pentru creștinism. Nu este o coincidență faptul că multe dintre scrierile lui Clement și Origen s-au pierdut pentru noi. Atunci când un manuscris putea fi singura sursă a unei anumite lucrări și se putea prăbuși cu ușurință în praf în obscuritate dacă cineva nu considera că merită să fie copiat, cenzura ecleziastică liniștită putea să se asigure că multe lucrări ale acestor maeștri periculoși și îndrăzneți au rămas necopiate și astfel au dispărut din vedere.

În jurul anului 190, Clement, un erudit convertit la creștinism care a călătorit mult, i-a succedat unui profesor acum obscur, numit Pantaenus, ca cel mai proeminent lider al școlilor creștine din Alexandria. Doisprezece ani mai târziu, a fost prins într-o criză de persecuție departe de Alexandria, în orașul capadocian Cezareea din Asia Mică; aici a avut grijă de comunitatea creștină hărțuită și chiar a adus noi oameni în ea.[82] Cu toate acestea, chiar și după ce și-a dovedit abilitățile pastorale într-o situație disperată, scrierile sale arată că el a privit cunoașterea nu doar ca pe un instrument intelectual util de analiză pentru un creștin, ci ca pe o ușă către o formă superioară de viață spirituală creștină. La fel ca Platon, pe care îl admira foarte mult, el credea că cunoașterea sporește valoarea morală a cuiva. Există un elitism intelectual atât în scrierile sale, cât și în cele ale lui Origen, pe care mulți creștini îl considerau nesănătos.

Orice studiu al învățăturii lui Clement va dezvălui o mare prăpastie între preocupările sale și cele ale gnosticismului pe care l-am descris. El vorbește, așa cum fac gnosticii, despre o tradiție specială transmisă propriilor săi învățători, dar tradiția vine de la apostolii "Petru și Iacov, Ioan și Pavel", un colectiv, nu o autoritate gnostică unică. De asemenea, se bazează ferm pe toată Scriptura, Vechiul și Noul Testament.[83] El pune accentul pe doctrina creștină a creației și pe valoarea pozitivă a vieții noastre pe pământ, prezentând existența terestră ca pe o călătorie spre cunoașterea lui Dumnezeu, rezultat al unei munci grele și al unui progres moral. Mântuirea nu a venit printr-un dar exterior întâmplător, așa cum ar putea afirma mulți gnostici; cunoașterea lui Dumnezeu se găsește atât în Scriptură, cât și în realizări ale intelectului uman, cum ar fi scrierile lui Aristotel și Platon: "Filosofia este o pregătire, pregătind calea celui care se desăvârșește prin Hristos".[84] Clement era atât de preocupat să sublinieze progresul creștin în sfințenie încât vedea călătoria fiecărui individ ca continuând și după moartea fizică: "după ce a ajuns la ascensiunea finală în trup, el încă mai continuă să avanseze".[85] El a vorbit despre aceste progrese ulterioare în viața de după moarte în termenii ierarhiilor cosmice care ar fi fost familiare gnosticilor, dar a vorbit și despre acest progres ca despre o purificare de foc - nu focul iadului, ci (împrumutând un concept din stoicism) un foc al înțelepciunii.[86] O oportunitate pentru o nouă purificare era o doctrină reconfortantă pentru cei care se temeau de o moarte subită care i-ar putea lăsa

neajutorați în fața lui Dumnezeu fără o pregătire adecvată; conceptul a dat roade bogate în gândirea creștină. În decursul secolelor, a înflorit în familia complexă de idei despre viața de după moarte pe care Biserica medievală occidentală a numit-o Purgatoriu (vezi pp. 555-8).

Deoarece Clement a pus în centrul atenției ideea de progres moral, el a scris mult despre modul în care ar trebui trăită viața creștină de zi cu zi; a fost unul dintre primii scriitori creștini despre ceea ce astăzi s-ar numi teologie morală. El a discutat despre bogăția lumească, o preocupare foarte necesară într-o Biserică în care existau din ce în ce mai mulți oameni bogați, dar care a devenit ușor problematică din cauza faptului că Iisus i-a spus unui om bogat să meargă și să vândă tot ce avea înainte de a deveni un adept. Clement a subliniat că "Cel care a renunțat la bogăția sa lumească poate fi încă bogat în pasiuni, chiar dacă nu mai are nimic.... Omul trebuie să-și ia rămas bun, deci, de la lucrurile dăunătoare pe care le are, nu de la cele care, de fapt, pot contribui la avantajul său dacă știe să le folosească cum trebuie'.[87] Apărând administrarea responsabilă a bogățiilor de către un creștin, el a oferit un cadru extins pentru viziunea creștină asupra banilor și a posesiunilor pentru secolele următoare. Ca orice învățător stoic, dar încadrându-și discuția în termeni biblici, precum și în locuri comune familiare alexandrinilor bine educați, el a stabilit principii de moderație în mâncare și băutură pentru cei care aveau destui bani pentru a lăsa moderația în urmă. De asemenea, el a fost preocupat să afirme valoarea sexualității umane, pe care, la fel ca gnosticii, mulți scriitori din curentul principal o considerau ca fiind prea disprețuitoare, decăzută și periculoasă pentru a merita să fie luată în considerare. Cu toate acestea, el a făcut acest lucru cu o agendă foarte specială, care este îndatorată noțiunilor mai mult sau mai puțin științifice ale necreștinului Aristotel mai mult decât Tanakh-ului sau lui Pavel. În mod categoric, Clement nu a întemeiat justificările pentru căsătorie pe dragostea romantică, ci pe necesitatea de a procrea copii: el a fost capabil să spună: "a face sex în orice alt scop decât acela de a produce copii înseamnă a încălca natura". Am putea numi aceasta regula alexandrină, iar aceasta se află încă în spatele multor ipoteze ale teologiei morale oficiale din Biserica Romano-Catolică.[88]

Origen i-a succedat lui Clement în școala creștină din Alexandria: un băiat dintr-o familie creștină devotată, împins într-un rol de lider în timp ce se afla încă la sfârșitul adolescenței de acea persecuție imperială majoră din 202 care l-a împins pe Clement în Capadocia. De atunci încolo, viața sa a fost un exercițiu intelectual constant: cercetare, prezentarea credinței sale în fața necreștinilor curioși, și acționând ca o forță de muncă academică de un singur om în diverse rânduri teologice din întreaga Mediterană de est. Știm multe despre el datorită unei biografii a marelui său admirator, istoricul Eusebiu de Cezareea din secolul al IV-lea. Firea înflăcărată a lui Origen l-a dus aproape de distrugere în anul 202, el fiind salvat pentru activitatea sa ulterioară în Biserică doar de decizia dură a mamei sale de a-i ascunde toate hainele atunci când a dorit să iasă în stradă și să se proclame creștin. Stânjenirea a învins eroismul.[89]

Mai târziu, combativitatea sa i-a făcut lui Origen mulți dușmani, nu în ultimul rând episcopul său, Demetrius, care făcea tot posibilul pentru a unifica Biserica din Egipt, punând bazele unei formidabile mașinării ecleziastice care a făcut mai târziu din Episcopia Alexandriei una dintre puterile majore ale Bisericii. Nu este surprinzător faptul că Demetrius s-a simțit greu încercat de acest gânditor independent care a urmat linia lui Clement, potrivit căruia ceea ce conta cu adevărat în viața creștină era căutarea cunoașterii. Demetrius și Origen au intrat în conflict din cauza a ceea ce episcopul a considerat, pe bună dreptate, ca fiind acte succesive de insubordonare în timp ce Origen vizita admiratori în Biserica palestiniană. Mai întâi i-au cerut lui

Origen să predice, deși acesta era doar un laic, iar cu o ocazie ulterioară au încercat în mod inept să ocolească această problemă, asigurându-i hirotonirea ca prezbiter fără a face referire la Alexandria. Acest al doilea incident a dus la o ruptură completă cu Demetrius, iar Origen s-a retras în Cezareea din Palestina pentru a-și continua activitatea savantă, finanțată generos de un admirator bogat; relatarea lui Eusebiu despre aceste evenimente nefericite trădează o anumită jenă. [90] Setea de martiriu a lui Origen a fost aproape de o împlinire formală când a murit în urma unor maltratări brutale într-una din persecuțiile de la mijlocul secolului al III-lea.

Importanța lui Origen a fost dublă, ca cercetător biblic și ca teolog speculativ, roluri în care a dat dovadă de talente diferite și interesante. Ca biblist, nu a avut niciun rival creștin anterior. El a stabilit standarde și direcții pentru sarcina uriașă care ocupa deja Biserica, de a redirecționa Tanakh-ul pentru a ilumina semnificația lui Iisus Hristos în planul divin: crearea textului Bibliei așa cum îl cunosc creștinii în prezent. Comentariile sale biblice au devenit fundamentale pentru înțelegerea ulterioară a textelor sacre creștine.[91] Opera biblică a lui Origen a arătat o preocupare pentru exactitate și fidelitate față de textele primite, lucru foarte necesar într-o epocă în care textul era încă nesigur în multe detalii; pe aceasta se baza aventura exuberantă a imaginației care a fost teologia sa. După cum vom vedea, opera sa teologică conține afirmații de o îndrăzneală extraordinară, deși adesea sunt prezentate pur și simplu ca sugestii teoretice pentru rezolvarea unei anumite probleme. Atât de radicale au fost unele dintre acestea, încât un întreg grup de idei ale sale au fost etichetate drept "origenism" și condamnate în cadrul unui conciliu la Alexandria, la un secol și jumătate după moartea sa, în anul 400. Cu toate acestea, gândirea și speculațiile lui Origen au continuat să fermenteze în liniște în imaginația creștină încă din vremea sa, oferind un contrapunct celor care l-au considerat o influență negativă asupra creștinismului. Îi vom descoperi pe admiratorii săi mai mult de o dată punându-și gândirea în opoziție cu formidabilul Augustin de Hippona (vezi pp. 315-16 și 601-2).

În consecință, o mare parte din opera lui Origen a rămas în fragmente, deși cenzura nu poate explica pierderea celei mai mari părți din lucrarea sa de necontestat de admirabilă, coroana muncii sale biblice, *Hexapla*. Aceasta a fost o transcriere în șase coloane diferite a Tanakh-ului, una lângă alta, începând, se pare, cu textul ebraic și o transliterare a acestuia în greacă, alături de patru variante de traduceri grecești, inclusiv Septuaginta. Acest aranjament pe coloane, care avea precedente în documente oficiale, dar care probabil că nu a mai fost folosit niciodată înainte într-o carte, a fost conceput parțial pentru a fi folosit în dezbaterile teologice încă în curs cu iudaismul cu privire la semnificația textului sacru al Tanakh-ului. Există diverse explicații privind motivul pentru care ar fi putut exista diferite versiuni grecești ale Tanakh-ului - cea mai evidentă fiind aceea că pur și simplu existau - dar, în secolul al II-lea, o posibilitate este că evreii au încetat să mai aibă încredere în versiunea grecească Septuaginta a Scripturii tocmai pentru că creștinii o foloseau în mod obișnuit. Am remarcat un exemplu în acest sens în legătură cu virginitatea Mariei (vezi p. 81), o bună ilustrare a motivului pentru care evreii s-ar putea îndrepta spre traduceri mai literale. Este un semn al cât de mult se distanțaseră acum creștinismul și iudaismul faptul că Origen, cel mai mare dintre bibliștii creștini din secolul al III-lea, a fost ezitant în înțelegerea limbii ebraice. Dar, cu toate acestea, rezultatul a fost uluitor: un instrument de referință fără precedent, ocupând probabil patruzeci de cărți manuscrise atunci când a fost finalizat - una dintre primele lucrări de erudiție ale creștinismului și un proiect remarcabil de inovator în termenii oricui. Fragmentele adunate de un editor victorian neobișnuit de desăvârșit umplu două volume tipărite, iar de atunci au mai apărut și altele în săpături arheologice.[92]

Cum ar trebui să fie folosit acum un text biblic creștin bine stabilit? Origen și-a îndreptat atenția spre comentariile biblice, prima colecție majoră care a supraviețuit în istoria creștină. El a dat impresia că disprețuiește gândirea greacă, spre deosebire de maestrul său Clement, dar în realitate era un consumator la fel de vorace al moștenirii acesteia; a folosit metoda aristotelică în argumentele sale și a meditat asupra moștenirii discuțiilor despre adevărurile divine care se găseau la Platon și la stoici.[93] Asta însemna că, atunci când citea Biblia, împărtășea scepticismul grecilor sau al evreilor eleniști cu privire la faptul că unele părți ale acesteia aveau un sens literal semnificativ. Dacă ne uităm la relatarea Genezei despre creație, "cine este atât de prost încât să creadă că Dumnezeu, după obiceiul unui agricultor, a plantat un paradis spre est în Eden și a așezat în el un pom al vieții vizibil și palpabil, de așa natură încât oricine ar fi gustat din fructul lui cu dinții trupului ar fi dobândit viața?". Origen ar putea fi întristat să constate că, șaptesprezece sute de ani mai târziu, milioane de creștini sunt atât de proști. El ar încerca să le spună că astfel de lucruri sunt adevărate, pentru că toate părțile Scripturii sunt adevăruri inspirate de Dumnezeu, dar nu ar trebui citite ca și cum ar fi evenimente istorice, cum ar fi creșterea și căderea dinastiilor persane. El a insistat ca această regulă să fie aplicată chiar și în cadrul textului Evangheliilor.[94]

Văzând textul biblic în acest mod, Origen l-a urmat pe Clement în utilizarea cu plăcere a metodei "alegorice" de înțelegere a sensului textelor literare, care avea deja o lungă istorie în erudiția greacă. Acesta este modul în care grecii erudiți îl citiseră pe Homer (a se vedea pp. 24-5) și modul în care evreii alexandrini erudiți, precum Filon, citiseră Tanakh-ul. Cititorii alegorici ai Scripturii o vedeau ca având mai multe straturi de semnificație. Sensurile cele mai profunde, ascunse în spatele sensului literal al cuvintelor de pe pagină, nu erau doar cele mai profunde, ci și disponibile doar pentru cei care aveau ochi pentru a vedea. Încă o dată ne întâlnim cu acel elitism creștin alexandrin întâlnit deja la Clement. Abordările alegorice ale Scripturii s-au dovedit a fi foarte influente în întreaga creștinătate, deoarece au fost extrem de utile pentru a le permite creștinilor să gândească gânduri noi sau să adapteze în credința lor gânduri foarte vechi, care proveneau din surse dincolo de sensul evident al Vechiului și Noului Testament. Occidentul latin a avut tendința de a avea mai multe rezerve la început, dar marele Augustin din Hippo a considerat că alegoria este utilă, iar comentatorii care au urmat în Biserica occidentală au aruncat frecvent prudența în vânt în entuziasmul lor de a dovedi adevăruri care nu erau altfel evidente de la sine. Au existat curente contrare și în Orient: orașul sirian Antiohia a găzduit teologi care erau înclinați să citească Biblia ca pe o înregistrare istorică literală. Contrastul de abordare dintre Alexandria și Antiohia, nu doar în privința Bibliei, ci și a unei întregi game de probleme teologice, a dus pe termen lung la unele lupte urâte pentru putere în Bisericile răsăritene, după cum vom vedea (vezi pp. 222-37).

Preocuparea lui Origen pentru preocupările clasice ale filozofiei grecești a fost la fel de evidentă în lucrarea sa de teologie sistematică ca și în comentariile sale biblice. În special în cartea sa intitulată "*Despre primele principii*", una dintre primele încercări de rezumat universal al unei singure tradiții creștine, el s-a confruntat cu vechea problemă platoniciană a modului în care un Dumnezeu suprem fără pasiune, indivizibil și neschimbător comunică cu această lume trecătoare. Pentru Origen, ca și pentru Iustin, puntea era Logosul și, la fel ca Iustin, Origen putea fi destul de îndrăzneț în a numi Logosul "un al doilea Dumnezeu", tinzând chiar să facă din această figură Logos subordonată sau la un nivel inferior față de Dumnezeul suprem, a cărui creatură este - o doctrină cunoscută sub numele de subordonare.[95] Concentrându-se pe explicarea acestei relații dintre Tatăl și Fiul, Origen a avut prea puțin de spus despre Duhul Sfânt, despre care, putea

spune cu îndrăzneală, că este inferior Fiului. În ceea ce-l privește pe Origen, rolul principal al Duhului Sfânt era acela de a aduce putere celor care erau membri cu drepturi depline ai Bisericii. El a recunoscut cu franchețe că existau întrebări despre persoana și lucrarea Duhului Sfânt care îl lăsau nedumerit și care aveau încă nevoie de clarificări din partea Bisericii.[96] Puțini scriitori creștini timpurii au avut multe de spus despre Duhul Sfânt în perioada nefericită de după expulzarea montanistilor, cu devotamentul lor deosebit față de Duhul Sfânt.

Una dintre cele mai îndrăznețe părți ale schemei teologice a lui Origen este sugestia sa cu privire la modul în care se face legătura între Cădere și Întruparea. El spune că Dumnezeu a creat spiritele inferioare cu voință liberă și că acestea au abuzat de acest dar, urmând exemplul unui conducător - Satana. Gradul căderii lor a determinat apoi ce parte a ordinii cosmice au ocupat, de la îngeri, trecând prin oameni și ajungând la demoni. Astfel, este de datoria noastră să ne folosim liberul arbitru pentru a remedia greșeala pe care am făcut-o în această cădere (a cărei realitate a fost alegorizată în povestea lui Adam și a Evei). La fel ca și Clement înaintea lui, Origen a afirmat că omenirea va fi salvată prin eforturi proprii, cu ajutorul lui Hristos, prin purcederea care trece dincolo de moartea umană. El nu putea accepta că omenirea sau creația era total decăzută, deoarece acest lucru ar fi distrus orice responsabilitate morală: "O ființă total rea nu putea fi cenzurată, ci doar compătimită ca un biet nenorocit".[97]

Origen a încercat să explice această propunere cu și mai multă aventură. El a sugerat că, în mijlocul catastrofei căderii, un singur suflet nu a căzut și că în acest suflet a intrat Logosul atunci când, în cele din urmă, a decis că trebuie să vină el însuși pentru a salva omenirea.[98] Scopul acestei idei era de a proteja liberul arbitru al lui Hristos în viața sa pământească: el s-a bucurat de liberul arbitru acordat acelui suflet, deci făcea alegeri reale, nu juca o șaradă docetică, așa cum susțineau gnosticii. Astfel, liberul nostru arbitru are și el valoare, pentru că este văzut cel mai perfect în Hristos și este un dar pe care noi trebuie să-l folosim cum trebuie. Întreaga schemă era menită să afirme măreția lui Dumnezeu, așa cum făcuseră Platon și Pavel, dar și să afirme demnitatea umanității. Maiestatea divină și demnitatea umană nu au fost niciodată concepte ușor de echilibrat pentru creștinism. Aceasta a fost o abordare foarte diferită de pesimismul radical cu privire la condiția umană care a ajuns să domine creștinismul occidental, în special datorită lui Augustin din Hippona. Dar Origen nu terminase cu speculațiile sale surprinzătoare. Din moment ce prima cădere a fost universală, așa că toți, inclusiv Satana însuși, au șansa de a lucra înapoi spre scopul inițial al lui Dumnezeu. Toți vor fi mântuiți, întrucât toți provin de la Dumnezeu.[99]

În mod previzibil, având în vedere această propunere, Origen nu a avut timp pentru viziunea milenaristă a lui Irineu și Iustin despre o selecție de sfinți care să domnească în triumf într-un timp de sfârșit, și a lăsat moștenire scepticismul său Bisericilor grecești în general. Cu toate acestea, Biserica, atât în Est cât și în Vest, a întors spatele viziunii lui Origen despre o mântuire universală. O astfel de noțiune era, într-adevăr, greu de pus în acord cu unele dintre relatările din Evanghelii în care Iisus vorbește despre separarea finală între oi și capre. Respingând-o, creștinismul se angaja față de ideea că Dumnezeu a făcut alegeri veșnice, separând toți oamenii în cei mântuiți și cei condamnați, deși dezbaterea a continuat cu privire la momentul și persoana prin care se produce această separare - inițiativă umană sau divină? Poate că, dacă creștinismul catolic dorea să își păstreze caracterul care se manifesta încă din primele sale zile ca o religie avidă de suflete, această retragere de la mântuirea universală era inevitabilă: putea exista o urgență într-o misiune de a câștiga convertiți dacă sfârșitul timpului și al cosmosului prevedea în mod inevitabil întoarcerea tuturor lucrurilor la creatorul lor? Origen ar putea spune că scopul

proclamării creștinismului era să proclame adevărul și înțelepciunea, indiferent de orice inițiativă ca o scăpare de damnare. Pentru întreaga Biserică, această încântare a înțelepciunii nu era suficientă. Mântuirea conta mai mult. Iar mari părți ale Bisericii erau acum pe cale să urmărească un alt fel de universalism: un angajament cu puterea seculară, care ar fi dus creștinismul de la a fi Biserica celor din afară și a celor disprețuiți în inima politicii și spre dominația întregii societăți.

5

Prințul: aliat sau dușman? (100-300)

BISERICA ȘI IMPERIUL ROMAN (100-200)

Romanii au avut nevoie de ceva timp pentru a face distincția între creștini și celelalte segmente ale iudaismului care se certau, dar odată ce evreii și creștinii s-au separat, creștinismul nu putea spera la niciun fel de recunoaștere oficială. În mod normal, autoritățile romane erau tolerante față de religiile din teritoriile cucerite; atâta timp cât o religie avea o tradiție în spate, puteau să o accepte ca având o relație vagă cu zeii oficiali ai Romei. Tot ceea ce cereau era ca supușii imperiului să accepte la rândul lor un fel de supunere față de cultul oficial al împăraților, vii sau morți. Chiar și iudaismul, o religie excepțional de exclusivistă, care refuza să facă această concesie, cu o insistență ciudată de a considera orice altă religie ca fiind falsă, putea fi acceptat deoarece avea un pedigree îndelungat (vezi p. 109). Creștinismul nu avea o astfel de tradiție care să-l scuze, în ciuda afirmației multor exponenți ai săi că ar putea împărtăși vechimea profeților ebraici. În special atunci când forma sa episcopală sau catolică, cu canonul său tot mai fix al Scripturii și crezurile construite cu grijă, a început să dea la o parte formele gnostice de credință creștină, creștinismul a făcut revendicări exclusive pentru Dumnezeul său trei în unu. Această atitudine este deja promovată în mod agresiv în cea mai veche literatură care a supraviețuit, scrisorile lui Pavel. La începutul scrisorii sale către Romani, el dezvoltă pe larg ideea că orice religie care se îndepărtează de adevăratul Dumnezeu și se îndreaptă spre "imagini asemănătoare cu cele ale oamenilor muritori, ale păsărilor, ale animalelor sau ale reptilelor" este o perversiune, o temă pe care continuă să o elaboreze în termenii cei mai stridenți pe care și-ar fi putut-o imagina un constructor de corturi evreu din Tarsus.[1]

Încrederea de sine enervantă a creștinilor și faptul că aceștia consideră orice altă formă de religie ca fiind demonică contrastează cu deschiderea confortabilă față de diversitatea normală a credințelor religioase contemporane. Singura excepție pe care creștinii o făceau era iudaismul, în ciuda relațiilor tot mai tensionate pe care le aveau cu acesta; și, spre deosebire de iudaism, ei păreau să urmărească în mod activ monopolul total al pieței religioase.[2] Creștinii vorbitori de limbă greacă, ca și evreii înaintea lor, îi numeau pe toți necreștinii care nu erau evrei "eleni", un cuvânt de care era atașat un rânjet, dar probabil că în secolul al III-lea creștinii occidentali vorbitori de limbă latină și-au dezvoltat propriul termen disprețuitor pentru aceeași categorie: *pagani*. Cuvântul înseamnă "oameni de la țară", iar explicația obișnuită este că creștinii din mediul urban îi priveau cu dispreț pe cei din mediul rural care rămâneau lipiți ca niște țărani de cultele tradiționale. Mai probabil este că acest cuvânt era un argou al armatei pentru "necombatanți": necreștinii nu se înrolaseră în armata lui Hristos, așa cum au făcut creștinii la botez.[3] Creștinii treceau peste politețea normală de a respecta cultul imperial și asta îi făcea să fie o potențială forță de perturbare a vieții romane. Într-adevăr, limbajul pe care îl foloseau în entuziasmul lor pentru salvatorul lor pare să fie aproape împrumutat din limbajul pe care cultul imperial îl dezvolta în timpul vieții lui Iisus. Astfel, o inscripție grecească găsită în Efes îl numește pe Iulius Cezar "zeu manifestat"; ziua de naștere a împăratului Augustus era numită "veste bună", iar sosirea sa într-un oraș "*parousia*" - exact același cuvânt pe care creștinii îl foloseau pentru întoarcerea așteptată a lui Hristos.[4] Ar fi fost ușor pentru romanii sensibili să audă astfel de utilizări creștine ca fiind un plagiat deliberat și agresiv.

Pentru autorități, o trăsătură a exclusivității creștinilor era deosebit de alarmantă: atitudinea lor frecvent negativă față de serviciul militar. Niciun creștin din primele trei secole după Hristos nu s-ar fi încadrat cu ușurință în armată, deoarece viața militară cerea automat o prezență la fel de rutinieră la sacrificiile oficiale precum astăzi cere salutul la drapel și paradele. Moștenirea

literaturii sacre creștine față de violența de stat a fost contradictorie. Pe de o parte, exista loialitatea imperială demonstrativă a lui Pavel din Tars, alături de amintirea victoriilor obținute de Macabei și de militantismul frecvent descris în Tanakh, care se axa pe un teritoriu câștigat prin cucerire militară. De cealaltă parte era Mântuitorul care făcuse din iertare cuvântul său de ordine și care îl mustrase pe apărătorul său, Petru, pentru că a folosit sabia. Astfel de mesaje incerte au creat perplexitate: dezbaterile au produs o serie de povești de martiri ai soldaților creștini care au suferit pentru că au refuzat să se conformeze disciplinei militare, cele mai multe dintre ele fiind probabil inventate în încercarea de a-i încuraja pe cei care ezitau să se țină de o linie de principiu. O invenție mai complicată a fost povestea promulgată de episcopul Apollinaris din Hieropolis, în Frigia (Asia Mică), potrivit căreia împăratul Marcus Aurelius (care a domnit între 161 și 80) a recrutat recent o legiune de soldați creștini, care l-au salvat de la înfrângere nu prin iscusința lor militară, ci prin rugăciunea reușită pentru o furtună plasată strategic pe Dunăre (convenabil pentru Apollinaris, o locație aflată la mare distanță de Frigia).[5]

Raportarea încrezătoare a lui Apollinaris a ceea ce era fără îndoială un zvon pios reflectă în mod clar neliniștea creștinilor de a avea și prăjitura, și de a o mânca: de a-și demonstra loialitatea activă și utilă față de un împărat excepțional de capabil și respectat (care în realitate le era ostil), menținându-se în același timp în cadrul liniilor directoare ale unui comportament creștin acceptabil. Preotul roman Hippolytus a fost probabil autorul unui ghid de pionierat al vieții creștine din jurul anului 200, intitulat *Tradiția apostolică*. Una dintre versiunile sale care au supraviețuit, păstrată acum doar într-o variantă a limbii copte, dar probabil cea mai apropiată de textul grecesc original în acest punct, tratează destul de inept problema atunci când enumeră ocupațiile care erau acceptabile sau inacceptabile pentru apartenența la creștinism. Ea stipulează că soldații puteau fi admiși în Biserică doar cu condiția să nu ucidă și să nu depună jurământul militar. Cu toate acestea, Hippolytus era un moralist notoriu și înclinat spre extreme, iar versiunile textului său păstrate în alte limbi decât coptă modifică cerința sa nerealistă.[6] Față de linia sa dură, merită să plasăm o inscripție funerară a unui bărbat din Frigia, pe nume Aurelius Mannos, care nu a ezitat să își proclame atât creștinismul, cât și profesia de soldat. Monumentul său comemora moartea sa în anul 290, într-un moment în care autoritățile imperiale erau pe cale să pună în scenă cea mai mare confruntare de până atunci cu Biserica creștină.[7]

Pe măsură ce comunitățile creștine se stabileau ca și comunități recognoscibile în orașe, deseori nu se bucurau de simpatie din partea oamenilor. Acest lucru nu se datora faptului că duceau un stil de viață auster, care contrasta dureros cu lumea de desfrâu și lux din jurul lor; aceasta este o caricatură creștină ulterioară, care ignoră caracterul auster și de negare a lumii al unei mari părți a gândirii grecești de la începutul imperiului. Nici pentru că se dedau la multă propovăduire publică sau la solicitarea sistematică de convertiri, în maniera evanghelicilor moderni. După descrierile unei astfel de activități în Noul Testament, există foarte puține indicii că primii creștini au continuat să fie propovăduitori publici înflăcărați ai Evangheliei, cu excepția cazului în care au fost încolțiți în vremuri de persecuție. Ceea ce a jignit cu adevărat a fost opusul: Secretomania creștină și separarea încăpățânată în propria lor lume.

Pentru creștini, o astfel de separare era inevitabilă, având în vedere sentimentul lor de falsitate al tuturor celorlalte religii: viața antică era saturată de respectarea religiei tradiționale, iar a juca un rol în viața obișnuită însemna să riști să fii poluat, în special în funcțiile publice. În general, creștinii evitau băile publice; iar întreaga enormitate a acestui refuz poate fi apreciată doar dacă se vizitează băile publice care au supraviețuit în Europa de Est sau în Orientul Mijlociu și se

observă modul în care acestea servesc drept centre ale vieții sociale, politicii și bârfelor. O excepție interesantă este povestea populară conform căreia Ioan Divinul a intrat odată într-o baie publică, dar când l-a observat pe gnosticul Cerinthus acolo, a fugit țipând, îngrozit că Dumnezeu, în mânia sa, ar putea face să cadă acoperișul băii.[8] Cu toate acestea, chiar și această povestire amuzantă descrie o vizită la băi care s-a dovedit a fi mai puțin reușită, și s-ar putea să fi fost gândită ca un avertisment cu privire la genul de oameni pe care i-ar putea găsi cineva acolo. Consecința ar fi putut fi aceea că creștinii miroseau mai puțin dulce decât vecinii lor necreștini.

Natura separată a vieții creștine este simbolizată de o particularitate derutantă a literaturii lor: cu o consecvență remarcabilă, ei și-au înregistrat scrierile sacre nu în forma convențională a sulului, ca predecesorii lor evrei și ca toți ceilalți din lumea antică, ci în adunări de foi de pergament sau de hârtie sub forma cărții noastre moderne (denumirea tehnică latină este *codex,* care nu are un cuvânt echivalent în limba greacă, ceea ce ne spune ceva semnificativ despre originile sale).[9] De ce a fost așa a fost subiectul a numeroase dezbateri. Înainte ca creștinii să o facă atât de universală, forma codexului fusese folosită pentru a mâzgăli notițe în caiete cu statut inferior. Este posibil ca materialul care a devenit una dintre primele Evanghelii să fi fost mâzgălit în această formă și ca acest accident să fi conferit codexului un statut special în liturghie, când cuvintele Domnului erau recitate în mod solemn. O altă explicație posibilă constă în insistența creștină asupra faptului că noua veste bună a lui Iisus Hristos a fost prevestită în scrierile antice ale profeților, un argument care a fost încorporat în textele evanghelice în sine și pe care l-am remarcat, de exemplu, ca fiind un punct central al apologeticii creștine în scrierile lui Iustin Martirul (vezi p. 142). Acest impuls ar putea duce la o nevoie constantă de a trece de la un text la altul, de la Evanghelie la profeție, iar acest lucru este mult mai ușor de făcut în cărticele mici așezate una lângă alta decât în pergamente. Contrastul dintre iudaism, religia pergamentului, și creștinism, religia cărții, ar fi fost evident în liturghiile lor, când codexul Scripturii era folosit ca text cântat interpretat. Fragmentele care au supraviețuit din textele biblice timpurii prezintă un set de abrevieri consistente care evidențiază cuvintele sacre, cel mai frecvent fiind numele "Iisus", deosebit de venerat. Ar trebui să fii special informat pentru a ști cum să interpretezi aceste abrevieri (cunoscute sub numele de termeni sacri, *nomina sacra),* deoarece ele nu apar în alte opere literare (a se vedea planșa 1).[10] Poate că ele erau cântate într-un mod special atunci când textul era cântat liturgic.

De asemenea, creștinii și-au protejat cu gelozie ceremoniile de Botez și Euharistie de cei neinițiați. Într-adevăr, una dintre particularitățile literaturii lor supraviețuitoare din secolul I d.Hr. (în principal cărțile Noului Testament) este faptul că, deși vorbește foarte mult despre Botez, aproape că pare să evite în mod deliberat menționarea Euharistiei - după descrierea Euharistiei de către Pavel atunci când le-a scris Corintenilor la mijlocul secolului I și descrierile paralele din Evanghelii, nu există aproape nicio referire la aceasta, cu excepția scrierilor lui Ignațiu din Antiohia și a *Didahiei,* ambele probabil de la începutul secolului al II-lea (a se vedea p. 120). Ca urmare, aceste ceremonii au fost complet neînțelese de observatorii romani inteligenți și sensibili. Au apărut rapoarte de incest din discuțiile lor despre sărbătorile de dragoste, de canibalism din limbajul de a mânca și bea trup și sânge. Pe măsură ce atrăgeau convertiți, mulți străini lipsiți de simpatie au ajuns să fie convinși că succesul creștinilor trebuie să fie rezultatul unei magii erotice, suficient de puternică pentru a le smulge pe soții de la soții necreștini; la urma urmei, o serie de relatări creștine despre martiriu descriau într-adevăr femei care își lăsau soții sau logodnicii pentru viața sau moartea creștină. Romancierul comic african din secolul al II-lea, Apuleius, care în mod clar detesta creștinismul, a descris o soție creștină adulteră care se adresa

unei vrăjitoare bătrâne pentru a recâștiga dragostea soțului ei nedreptățit și furios - dar planul a mers prost și o fantomă criminală l-a împins pe bietul bărbat la sinucidere.[11]

A fost un pas mic de la suspiciune și indignare justificată la violență și revolte. Era la fel de ușor de înțeles că autoritățile romane, paranoice cu privire la orice organizație secretă, au căutat să suprime scandalagiii care iroseau banii contribuabililor provocând tulburări de liniște. În primele zile ale răspândirii creștinismului, primii creștini din orașe începuseră de obicei să își proclame "vestea cea bună" în cadrul comunităților evreiești, iar atunci când făceau acest lucru, provocau adesea violențe din partea evreilor furioși. Una dintre primele mențiuni ale prezenței creștine în Roma, de exemplu, este o remarcă a istoricului Suetoniu din secolul al II-lea, potrivit căreia împăratul Claudius (care a domnit între anii 41-54 d.Hr.) i-a expulzat pe evreii romani pentru că s-au revoltat "la instigarea lui Chrestus" - probabil o referire confuză la predicarea creștină în cadrul comunităților sinagogale, la un deceniu sau mai mult după răstignirea lui Hristos.[12]

Cu toate acestea, separatismul și dogmatismul primilor creștini au fost atât puncte forte, cât și puncte slabe; au produs un flux continuu de convertiți. Această comunitate orientată spre interior putea atrage oameni care căutau certitudine și confort, nu în ultimul rând în sens fizic. Creștinii aveau grijă de săracii lor - aceasta era, la urma urmei, una dintre principalele îndatoriri ale unuia dintre cele trei ordine de slujire, diaconii - și asigurau o înmormântare decentă pentru membrii lor, o chestiune de mare importanță în lumea antică. Este posibil ca primul statut oficial al unei comunități bisericești creștine să fi fost înregistrarea ca club de înmormântare: o ironie considerabilă având în vedere remarca disprețuitoare a lui Iisus: "Lăsați morții să-și îngroape singuri morții". În afara perioadelor de persecuție, care, oricât de brutale cât au durat, au fost extrem de episodice până la ultima sălbăticie de sub Dioclețian (vezi pp. 175-6), interacțiunea normală dintre un oficial roman și un lider creștin ar fi fost aceea de a face tranzacții birocratice în jurul cimitirelor. Înmormântarea a rămas o funcție importantă în cadrul oricărei comunități creștine: atunci când șaptesprezece angajați ai Bisericii Creștine din orașul Cirta (astăzi Constantine în Algeria) au fost arestați și interogați în timpul ultimei mari persecuții a creștinilor din 303-4, șase dintre cei enumerați erau gropari, iar alți gropari nu au fost numiți.[13]

La Roma, spre sfârșitul secolului al II-lea, Biserica achiziționa deja drepturile de a săpa tuneluri pentru înmormântare în piatra moale de tuf din regiune, primele catacombe creștine - nu refugii împotriva persecuției, așa cum au presupus catolicii piosi din Contrareforma în secolul al XVI-lea, ci doar locuri de odihnă decentă și veșnică (vezi planșa 2). Întregul sistem de catacombe din Roma (numit după un complex special de tuneluri de lângă Calea Appiană, într-o vale scufundată, *In catacumbas* , a cărui cunoaștere a supraviețuit atunci când toate celelalte au fost uitate) se întindea în cele din urmă pe o suprafață de șaizeci și opt de mile pătrate și adăpostea un număr estimat de 875.000 de înmormântări făcute între secolele al II-lea și al IX-lea.[14] Ceea ce este interesant la cele mai vechi dintre aceste înmormântări este lipsa relativă de diferențiere socială sau de statut în ele: episcopii nu aveau morminte mai deosebite decât altele, în afară de o simplă placă de marmură pentru a înregistra detalii de bază, cum ar fi un nume. Acesta era un semn al unui sentiment de comuniune, în care săracii și puternicii puteau fi toți una în fața Mântuitorului. Imaginea era deja în schimbare la mijlocul secolului al III-lea, când devine evident că membrii mai bogați ai Bisericii doreau să facă mai multă vâlvă artistică cu picturi murale elaborate sau sicrie scumpe din piatră sculptată.[15] Clasele superioare începuseră să ajungă la biserică.

Sentimentul creștinilor de certitudine în credință era concentrat mai ales în celebrarea constanței în suferință, chiar și în moarte. Din când în când, se confruntau cu hărțuirea mulțimii și cu persecuția oficială, care, în cele mai grave cazuri, se încheiau cu execuții publice precedate de tortură prelungită și umilire rituală, victimele fiind dezbrăcate în fața unei mulțimi bucuroase în arenele sportive. Printre primele victime s-au numărat lideri creștini precum Petru, Pavel, Ignațiu din Antiohia și Policarp din Smirna, un om foarte în vârstă când a murit în jurul anului 155 și primul creștin despre care se știe că a fost ars de viu. Această soartă macabră pe care creștinii și-au vizitat-o mai târziu o bună parte din ei, odată ce au avut acces la putere, însă, alături de o înclinație creștină continuă de a persecuta alți creștini, a supraviețuit o celebrare intensă a martiriului. Primii oameni pe care creștinii i-au recunoscut ca sfinți (adică oameni cu o perspectivă sigură de Rai) au fost victime ale persecuției care au murit în agonie mai degrabă decât să îl renege pe Mântuitorul lor, care murise pentru ei în agonie pe Cruce. O astfel de moarte, dacă este suferită în spiritul corect (ceea ce nu este ușor de judecat), garantează intrarea în Rai. Am văzut cum mulți gnostici au pus la îndoială acest cult al morții: a fost o parte importantă a obiecțiilor lor față de Biserica episcopilor catolici (vezi p. 125).

Caracterul atrăgător al morții unui martir era faptul că aceasta era deschisă oricui, indiferent de statutul social sau de talent. Femeile erau martirizate alături de bărbați, sclavii alături de persoanele libere. Capacitatea necesară era să mori cu curaj și demnitate, transformând agonia și umilința în rușine și instrucție pentru spectatori. Oasele martirilor au fost prețuite, iar locurile lor de înmormântare au devenit primele sanctuare creștine. De la sfârșitul secolului al III-lea încoace, chiar și în timp ce martirajele erau încă suferite, există dovezi ale creștinilor care doreau să fie înmormântați în apropierea unor astfel de morminte.[16] Poveștile martirilor au fost păstrate cu dragoste ca exemplu pentru alții; cel mai vechi document databil din Biserica de limbă latină din Occident este o relatare din anul 180 despre un martiriu în Africa de Nord, într-un sat numit Scillium sau Scilla.[17] În mod caracteristic, aceste relatări includ ceea ce sună ca niște transcrieri autentice ale conversațiilor dintre victime și persecutori, astfel încât cititorul putea învăța prin imitație, așa cum cineva ar putea învăța în timpurile moderne o limbă străină ascultând dialoguri pe CD sau bandă. Astfel, Speratus, unul dintre acei martiri scilitani, a replicat în ecouri din Evanghelii atunci când Saturninus, proconsulul Africii, i-a cerut să jure pe *geniul* (spiritul păzitor) împăratului:

> Eu nu recunosc imperiul acestei lumi, ci slujesc acelui Dumnezeu pe care nimeni nu l-a văzut și nici nu-l poate vedea. Nu am furat, dar dacă cumpăr ceva, plătesc taxa, pentru că îl recunosc pe Domnul meu, Regele Regilor și Împăratul tuturor popoarelor.

După ce o mare parte din imitațiile neautentice ulterioare au fost cernute, cele mai convingătoare dintre aceste relatări sunt mai mult decât niște ghiduri edificatoare pentru a deveni sfinți: ele păstrează portretele unor oameni aflați în cele mai extreme situații, ale căror circumstanțe i-au determinat să se comporte dincolo de convenții. Cel mai surprinzător este jurnalul de suferințe scris în primul deceniu al secolului al III-lea de către o martiră nord-africană neobișnuit de bine educată, plină de spirit (și montanistă), pe nume Perpetua. Una dintre cele mai remarcabile scrieri ale unei femei care a supraviețuit din lumea antică, conținutul său a cauzat probleme atât editorilor săi, cât și adepților săi convenționali care au urmat, deoarece era străbătut de individualitatea ei hotărâtă și de afirmarea de sine. Ea nu a sfidat pur și simplu autoritățile, ci a

mers împotriva așteptărilor societății cotidiene (inclusiv, bineînțeles, a societății cotidiene creștine), neascultându-și tatăl, care dorea cu disperare ca ea să-și abandoneze credința:

> "Părinte", am spus eu, "de dragul discuției, vedeți această vază, sau cum vreți să-i spuneți, așezată aici?".
>
> Iar el a spus: "Da, văd".
>
> Și i-am spus: "Poți să o numești altfel decât ceea ce este?".
>
> Iar el a spus: "Nu, nu poți".
>
> "Așadar", am spus, "nu mă pot numi altfel decât ceea ce sunt - creștin".
>
> Simplul fapt de a auzi acest cuvânt l-a supărat foarte tare pe tatăl meu. S-a aruncat asupra mea cu atâta violență, încât părea că vrea să-mi smulgă ochii....[18]

În această întâlnire încărcată se află un moment de tensiune caracteristic pentru creștinism: cum se raportează o formă de autoritate la alta și care va prevala? Perpetua a fost neascultătoare nu doar față de tatăl ei, ci și față de Biserica Catolică instituțională, care mai târziu a înscris-o printre martirii săi, deoarece era montanistă. Unele dintre cele mai remarcabile pasaje din relatarea ei apar în descrierea celui de-al doilea și al treilea vis sau viziuni pe care le-a avut în celula ei de închisoare. Ea l-a văzut pe fratele ei mai mic, Dinocrates, care murise de cancer la vârsta de șapte ani fără să fi fost botezat ca creștin, într-un loc întunecat, foarte fierbinte și însetat, și chiar în afara razei de acțiune a unui bazin cu apă răcoritoare. Ea s-a rugat pentru el. În cel de-al treilea vis, ea l-a văzut cum bea din bazin și "se juca cu bucurie, așa cum fac copiii mici"; tumoarea canceroasă de pe fața lui s-a topit. Perpetua nu a comentat această viziune de eliberare, dar este probabil că nu ar fi avut nevoie să o facă pentru cititorii contemporani pe care îi avea în vedere. Ceea ce spunea ea era că, prin rugăciune, i s-a acordat puterea de a-i elibera pe cei morți de suferință datorită credinței sale în "Noua Profeție". Dinocrates nu avea nevoie de o biserică instituțională sau de un cleric pentru a remedia lipsa sa de har sacramental.

Dar poate că cea mai chinuitoare alegere morală pentru Perpetua a fost dacă să fie o martiră sau o mamă bună. Alegând să își afirme credința și să înfrunte închisoarea și moartea, a fost nevoită să își abandoneze copilul care alăpta. A urmat o alternanță mizerabilă de separare și întoarcere a copilului, în care, în cele din urmă, i s-a spus în celula de închisoare că bebelușul ei nu-i mai dorea sânii. Rareori citim un text creștin care să expună atât de brutal ceea ce ar putea însemna un angajament creștin: ne întoarce la povestea terifiantă din Geneza 22, când Dumnezeu i-a poruncit patriarhului Avraam să facă o jertfă umană a propriului său fiu tânăr, Isaac, și a contramandat ordinul doar în momentul în care cuțitul măcelarului a fost ridicat. În contrapunct cu tendința pronunțată a Bisericii de a se conforma cu așteptările adesea perfect rezonabile ale societății, pe care am remarcat-o ca fiind o trăsătură atât de caracteristică a literaturii ulterioare din Noul Testament (vezi pp. 114-18), ascultarea creștină joacă în mod repetat un joker tulburător. Este vorba de replica obraznică a apostolului Petru la marele preot furios al Templului din Ierusalim, consemnată în Fapte 5.29: "Trebuie să ascultăm de Dumnezeu mai degrabă decât de oameni". Nu la mult timp după ce Perpetua a zădărnicit cu brutalitate așteptările firești ale tatălui ei și s-a erijat în agentul iertării lui Dumnezeu, episcopii, inclusiv autointitulatul succesor al lui Petru la Roma, vor ajunge să se regăsească în rolul marelui preot: furioși în fața neascultării

creștinilor față de propria lor autoritate și, în cele din urmă, chiar condamnând creștinii la moarte, așa cum a fost odată Petru de către autoritățile romane.

De cele mai multe ori, în afara unor incidente de o intensitate dramatică precum suferințele lui Perpetua, persecuția s-a încheiat mai degrabă fără rezultat, deoarece autoritățile romane au considerat că au lucruri mai bune de făcut decât să încerce să elimine un grup de fanatici supărători. Un mic exemplu al acestei dezordini este păstrat printre documentele unui administrator provincial roman foarte cultivat și conștiincios, tânărul Pliniu, care îi scria împăratului său la fel de urban și grijuliu, Traian. Pliniu, proaspăt numit în jurul anului 112 pentru a pune ordine în afacerile haotice ale provinciei Bitinia din Asia Mică, a găsit, printre o mulțime de alte probleme, un corp puternic și agresiv de creștini, care golea templele și ruina comerțul local urmând vechea recomandare a lui Pavel și boicotând vânzările de carne oferită anterior în sacrificiu. Pliniu i-a adunat pe creștinii care îi fuseseră denunțați anonim și i-a interogat sub tortură pe unii care păreau importanți, dar era nedumerit ce să facă mai departe cu oameni care i se păreau amăgiți, dar relativ inofensivi. I-a cerut sfatul lui Traian, al cărui răspuns a fost liniștitor, dar nu l-a ajutat prea mult, deoarece sfatul său cel mai categoric era să ignore denunțurile anonime despre oricine, "un exemplu foarte rău și nedemn de vremea noastră".[19]

Trebuie să fi existat multe întâlniri de acest fel în primul și al doilea secol și nu a existat o organizație centrală în persecuțiile care au existat. Ea a apărut ca urmare a unei inițiative personale, cum ar fi pogromul declanșat la Roma în anii 60 d.Hr. de către împăratul Nero, din ce în ce mai dezechilibrat (creștinii nu au fost singurele victime ale capriciului său megalomanic), sau răspunsul furios al unui guvernator local de provincie la un anumit focar de probleme. La sfârșitul secolului al II-lea, acest răspuns aleatoriu a început să se schimbe din cauza vizibilității creștinismului în tot imperiul. Până atunci, acesta se stabilise în întreaga lume mediteraneană și în Orientul Mijlociu. Este imposibil de estimat numărul de convertiți implicați; experiența lui Pliniu în Bitinia ar sugera că, cel puțin în Asia Mică, chiar la începutul secolului al II-lea, creștinii puteau constitui o parte semnificativă din punct de vedere economic din populație. Această probabilitate a unei prezențe creștine precoce în această zonă este întărită de rolul proeminent jucat de Asia Mică în efervescența teologică deja discutată (a se vedea Cap. 4) și de descoperirile arheologice care arată că, în secolul al III-lea, creștinii din Asia Mică puneau pietre funerare în mod vădit creștine, probabil în locuri publice - cu generații înainte de apariția unor materiale similare, în mod deschis creștine, în medii provinciale din alte părți.[20]

Dincolo de Asia Mică, comunitățile creștine erau probabil destul de mici, în special în vestul Romei, în afara acesteia, și chiar și acolo numărul lor era mic în comparație cu imensitatea orașului. Ceea ce era impresionant, și din ce în ce mai mult observat de către necreștini, nu era atât de mult numărul unei comunități, cât răspândirea geografică a Bisericii în tot imperiul și dincolo de acesta, precum și sentimentul de comunitate al acesteia. Nu avem nicio mărturie clară despre creștinismul din Britania înainte de începutul secolului al IV-lea și nici despre cel de la capătul celălalt al Mediteranei, din Spania, dar de la sfârșitul secolului al II-lea și începutul secolului al III-lea există dovezi în alte părți ale unor comunități bine stabilite, invariabil cu o organizație episcopală care exista de ceva timp. Acest lucru este adevărat, de exemplu, în Africa de Nord, în jurul Cartaginei, în Alexandria și în sudul Franței, la Lyon. Fragmentele păstrate din scrisorile episcopului Dionisie din Corint, de la sfârșitul secolului al II-lea, aruncă brusc raze de lumină asupra Bisericilor creștine din Atena, Creta și Pont (o secțiune a coastei sudice a Mării Negre).[21]

Cele mai mari orașe ale imperiului au produs cele mai mari și mai importante comunități creștine - Roma, Antiohia, Alexandria, Cartagina - și, în timp ce Roma a indicat o prezență autentică a apostolilor Petru și Pavel în trecutul său timpuriu, altele care nu au avut o organizație episcopală sau au fost fondate mai târziu sunt susceptibile de a fi confecționat liste în care un șir de episcopi putea fi urmărit până la apostoli din prima generație. Atena, de exemplu, îl indica pe Dionisie Areopagitul, convertit de Pavel (menționat cu folos în Fapte 17.34), în timp ce Alexandria pretindea că a fost fondată de însuși evanghelistul Marcu. Autenticitatea unor astfel de afirmații este mai puțin importantă decât mărturia pe care o dau despre modul în care succesiunea apostolică se stabilise acum ca idee vitală în gândirea Bisericii și despre încrederea în sine pe care aceste comunități o puteau simți în proprietatea unei tradiții comune care îi implica pe mulți alții. În ceea ce ar putea fi cea mai veche inscripție sculptată creștină databilă, un epitaf autocompus de dinainte de 216, Abercius, episcop de Hieropolis din Frigia, în generația următoare episcopului Apollinaris, descrie cu mândrie aventurile sale mediteraneene în termenii călătoriilor lui Pavel din Tars. Este notabil faptul că printre locurile pe care le descrie, Iudeea și Ierusalimul nu figurează. Biserica Catolică rescrisese deja istoria trecutului său și nu mai era nevoie ca Ierusalimul să joace un rol activ în ea.[22]

Până la sfârșitul secolului al doilea, necreștinii inteligenți începuseră să înțeleagă semnificația acestei încrederi în sine. Creștinismul începea să ofere o alternativă completă la cultura și presupunerile instituției romane, o instituție care nu se simțise niciodată amenințată astfel de cultele antice abundente din provincii, sau chiar de iudaism. Creștinismul nu avea o bază națională; era la fel de deschis pentru cei care doreau să muncească din greu pentru a intra în el ca și cetățenia romană însăși. Vorbea mult despre noul legământ, noua lege, în mijlocul anexării selective a unui trecut iudaic. Încerca cu adevărat să creeze o nouă cetățenie pentru propriile scopuri, să creeze un imperiu în interiorul unui imperiu? Aceasta a fost cu siguranță opinia unui tradiționalist bine educat de la sfârșitul secolului al II-lea, numit Celsus, care a scris un atac acerb la adresa creștinismului, probabil undeva în estul Mediteranei. Acest lucru s-a păstrat pentru noi doar pentru că este încorporat în textul unui răspuns creștin scris de Origen vreo șaptezeci de ani mai târziu - un accident recurent util în istoria polemicii creștine, care a păstrat multe texte care altfel ar fi dispărut.[23]

Celsus simțea că certitudinea era de neatins în materie de religie, dar îi iubea pe vechii zei ai Romei, deoarece aceștia erau pilonii societății pe care o iubea. Probabil conștient de afirmațiile lui Iustin Martirul privind vechimea creștinismului, el a subliniat noutatea acestuia în rândul religiilor. El deplângea superstiția cultelor misterioase orientale la fel de mult cum deplângea prostia creștină de a acorda onoruri divine unui tâmplar palestinian recent executat. Cu toate acestea, dacă credința creștină era stupidă, era deosebit de periculoasă din cauza coerenței sale la nivel mondial: era o conspirație, și una pe care Celsus o vedea ca fiind destinată în special tinerilor impresionabili. Rezultatul propagandei creștine ar fi fost acela de a-l lăsa pe împărat fără apărare, "în timp ce lucrurile pământești ar fi ajuns în puterea celor mai nelegiuiți și sălbatici barbari".[24]

CRIZA IMPERIALĂ DIN SECOLUL AL III-LEA

Când Celsus a scris aceste cuvinte, în jurul anului 180, ele ar fi avut o semnificație nouă și teribilă pentru cititorii săi romani. În timpul secolului al II-lea, imperiul a încetat să se extindă; a atins amploarea maximă sub împăratul Traian (care a domnit între 98-117), care a anexat noi teritorii în ceea ce sunt astăzi România și Irak. După aceea, popoarele de la granițe au început să respingă, ceea ce înseamnă că împărații romani de acum încolo s-au confruntat cu o luptă constantă pentru a-și menține granițele în siguranță. De-a lungul mai multor secole, popoare după popoare au împins spre vest din interiorul Asiei, iar acum o nouă etapă în acest lung proces a provocat tulburări în rândul triburilor din Europa Centrală, obligându-le la rândul lor să caute refugiu spre vest și sud, în interiorul teritoriilor Romei. Când Dunărea a înghețat în iarna anului 166-7, a fost un dezastru deosebit pentru imperiu, dând șansa ca mii de longobarzi să treacă dincolo și să devasteze provinciile din Europa centrală ale Romei. La frontiera romană de est, situația a devenit și mai gravă la începutul secolului al III-lea. O nouă dinastie din Iran, sasanienii, și-a recâștigat independența iraniană față de vecinii lor, parții, și erau hotărâți să se răzbune pe lumea Greciei și a Romei pentru umilințele pe care Atena și monarhii elenișți de după Alexandru cel Mare le făcuseră în Iran cu secole înainte (vezi pp. 35-40). Fondatorul dinastiei, șahul (regele) Ardashir, și-a exprimat clar intenția prin faptul că a preluat în plus numele anticului rege și cuceritor iranian Darius. În 260, fiul lui Ardashir, Shapur, a reușit umilința supremă pentru romani prin luarea împăratului Valerian prizonier în luptă; Valerian a murit în captivitate.[25]

Poate că toate acestea nu ar fi fost atât de dezastruoase dacă imperiul ar fi reușit să rămână unit sub conducerea unor conducători capabili. Deși mai mult de un împărat din secolul I a fost distrus de presiunea psihologică de a conduce cel mai mare imperiu din istoria occidentală și a căzut în megalomanie, imperiul s-a bucurat mai târziu de o succesiune de conducători excepțional de capabili și înțelepți în dinastiile Flavinilor și Antoninilor (69-192). Apoi, ultimul dintre Antonini, Commodus, a revenit la tiparul nebuniei și, în cele din urmă, a fost ucis de amanta sa Marcia pentru a-l împiedica să o ucidă pe ea (era creștină, împrejurare care i-a furnizat marelui istoric din secolul al XVIII-lea Edward Gibbon unul dintre cele mai bune pasaje feline ale sale pe seama creștinismului).[26] Din haosul și războiul civil care a urmat în anul 192 a ieșit ca împărat un ofițer de armată din Africa de Nord, Septimius Severus. Fiii săi, care i-au succedat pe tronul imperial, au dat dovadă de brutalitatea sa nemiloasă fără bunul simț politic, iar de la moartea lui Septimius la York în 211 și până la preluarea puterii supreme de către Dioclețian în 284, aproape niciun împărat roman nu a murit de moarte naturală. A fost o perioadă teribilă pentru imperiu: un tribut mut este cât de puțin știm despre aceste decenii.

Eșecul conducerii a generat probleme în tot sistemul politic. Dinastia Severilor, de scurtă durată, s-a bazat pe o lovitură de stat militară, la fel ca majoritatea regimurilor care i-au urmat până în secolul al IV-lea. Astfel de împărați nu puteau face apel la nicio legitimitate tradițională și, prin urmare, depindeau tot mai mult de bunăvoința armatei. "Fiți armonioși, îmbogățiți soldații și disprețuiți toți ceilalți oameni", și-a îndemnat Severus fiii pe patul de moarte; aceștia au ascultat clauzele doi și trei ale sfatului său.[27] Nevoile armatei, atât în războaiele constante de frontieră, cât și în războaiele civile la fel de acerbe, au devenit extrem de importante: pentru a plăti pentru soldați, impozitele au crescut vertiginos, iar mulți oameni și-au părăsit orașele și satele, recurgând la banditism. Acest lucru a creat, la rândul său, o problemă de poliție internă, care nu putea fi rezolvată decât prin întărirea armatei: un cerc vicios. Mizeria a fost accentuată de inflația

galopantă, cauzată de deprecierea nechibzuită a monedei imperiale, și, ca urmare, multe părți ale societății au revenit la o economie de troc.

Faptul că Imperiul Roman a supraviețuit crizei din secolul al III-lea este un tribut adus puterii sale. A supraviețuit, spre deosebire de Imperiul Partenian în criza sa paralelă; într-adevăr, în Orient, mai mult de o mie de ani mai târziu, exista încă un împărat roman. Dar prețul acestei supraviețuiri a fost că guvernul imperial a devenit echivalentul antic al unui stat polițienesc. Acest lucru a fost mai degrabă intensificat decât remediat atunci când Dioclețian a restabilit stabilitatea pe termen lung a economiei și, într-o oarecare măsură, a politicii după 284. Toate acestea au însemnat ruinarea echilibrului delicat al vieții citadine care a stat la baza civilizației clasice încă din zilele mărețe ale *poleisurilor* grecești. Cetățenii bogați acceptaseră de bunăvoie runda de funcții civice, veghind la construirea de clădiri frumoase, drumuri, alimentări cu apă, poduri; era o demonstrație necesară de spirit public. Acum, puțini erau dispuși să se angajeze în astfel de întreprinderi, iar autoritățile imperiale trebuiau fie să-i forțeze pe oameni să accepte funcții publice, fie să trimită propriii birocrați să facă treaba cu sprijinul trupelor. Un simptom melancolic al noii situații a fost faptul că, atunci când orașele romane din secolul al III-lea dădeau dovadă de energie în construcții, aceasta era adesea pentru a ridica ziduri de apărare, construite parțial din clădiri civice demolate în acest scop. Arheologii au observat o trăsătură deosebit de sinistră a multora dintre aceste noi scheme de fortificare: ele îngrădeau doar o parte a orașului, sediile oficiale și zonele bogate. Vechiul spirit de solidaritate civică se ofilise.[28]

Sfârșitul culturii autonome a *polisului* a avut consecințe profunde asupra religiei. Cultele tradiționale erau legate de identitățile locale: în orașe, de autoguvernarea care contribuise la susținerea lor. Declinul religiei tradiționale poate fi măsurat prin arheologie în numărul mai mic de ofrande votive la temple, în scăderea veniturilor templelor și, în unele zone, în dispariția noilor inscripții votive.[29] Chiar și fără creștinism, cultura religioasă s-ar fi schimbat. Dinastia uzurpatoare a Severilor a stabilit un model semnificativ, susținându-și regimul dubios prin încurajarea identificării diferiților zei teritoriali ca fațete ale unui singur zeu suprem, identificându-se apoi cu această figură unică: Septimius Severus s-a asociat în mod special cu zeul egiptean Serapis, dar a permis, de asemenea, ca cultul său de împărat să fie fixat pe orice alt zeu local care ar putea impune venerație într-o anumită zonă.[30]

Această nouă religiozitate nu a fost doar o chestiune de cult oficial sau de presiune imperială. Secolul al III-lea a fost văzut ca o "epocă a anxietății", când oamenii au fost împinși să găsească alinare în religie.[31] Ideea a fost contestată, dar scrierile supraviețuitoare ale elitelor alfabetizate arată un nou interes pentru religia personală, departe de respectul tradiționalist pentru vechii zei și de cinismul cultivat care, în vremuri mai ușoare, fusese înțelepciunea primită de aristocrați precum Celsus. Adorarea soarelui a devenit din ce în ce mai dominantă, un simbol universal natural de ales în soarele strălucitor al Mediteranei. Astfel, creștinismul nu a fost singura religie care vorbea despre unitate, care oferea teste stricte pentru inițiere sau care se aștepta ca rezultatul acestora să fie o viață reglementată moral, cu o temă continuă de purificare. Cultul soarelui din Mithraism, importat din Orient ca și creștinismul, avea acest caracter și nu este surprinzător că creștinii au simțit o amărăciune deosebită față de Mithras.[32]

Mithraismul a apărut înaintea creștinismului în imperiu, dar dezvoltarea creștinismului a făcut posibilă inițierea unui cult care să fie un rival conștient al credinței creștine și care, în stilul unor creștini precum Iustin Martirul, să facă un efort de a combina respectarea ritualului cu un interes

serios și sistematic pentru marile probleme ale filosofiei clasice. Creștinii încercaseră să angajeze filozofii; acum filozofii vor trebui să decidă atitudinea lor față de creștinism. La începutul secolului al III-lea, Philostratus, filozof docil din casa soției lui Septimius Severus, Iulia Domna, a scris o biografie a lui Apollonius din Tyana, un filozof auster și ascetic care se născuse cam în perioada răstignirii lui Iisus Hristos. L-a prezentat pe Apollonius ca fiind un făcător de minuni și un vindecător spiritual, asemenea lui Hristos, dar povestea lui Apollonius s-a încheiat fără crucificare sau suferință. După o confruntare aprinsă cu împăratul Domițian (de asemenea, un bete noire al scriitorilor creștini), el a evitat furia tiranului printr-o ieșire discretă și lipsită de spectaculozitate de la Curtea imperială. În contrast cu acest simț practic lipsit de griji, mai târziu a dat dovadă de puteri extraordinare atunci când a putut să se bucure de vizionarea asasinării lui Domițian la Roma printr-o viziune de la distanță în Efes. Nu prea contează cât de mult adevăr sau ficțiune există în biografia lui Apollonius (deși elementul ficțional este foarte evident); ea este valoroasă prin faptul că dezvăluie ceea ce cineva din epoca lui Septimius Severus a considerat a fi cel mai admirabil portret posibil al unui filozof și este, de asemenea, foarte frapant faptul că Philostratus nu menționează nici măcar o dată creștinismul în scrierile sale. Apollonius a fost menit să îl eclipseze pe Hristos și a stârnit furia creștinilor - istoricul creștin Eusebiu de Cezareea a scris un atac la adresa lui un secol mai târziu.[33]

Oamenii inteligenți considerau acum că este respectabil să se intereseze de genul de minuni pe care Philostratus îl descria ca fiind practicat de Apollonius. De asemenea, erau din ce în ce mai atrași de forme de filosofie care îmbrăcau un aspect religios și chiar magic. Stoicismul și-a pierdut dominația intelectuală care, în secolul al II-lea, îl făcuse pe un împărat, Marcus Aurelius, să devină unul dintre cei mai interesanți și mai importanți exponenți ai săi. Acum, moda intelectuală era pentru neoplatonism, o evoluție a gândirii lui Platon care își sublinia caracterul religios. Cel mai mare învățător neoplatonician a fost Plotinus (*c*. 205-70). Relatările despre el includ ceea ce pare a fi prima descriere recognoscibilă din istoria occidentală a dislexiei acute, ceea ce explică probabil de ce era un scriitor reticent; învățăturile sale orale inspirate au fost mediate către un cerc de intelectuali admiratori în creștere rapidă prin intermediul biografului și editorului său Porfir, oarecum plin de sine, care a publicat operele lui Plotin la începutul secolului al IV-lea.[34]

Plotin a fost un contemporan mai tânăr al lui Origen în școlile avansate din Alexandria, iar imaginea sa despre Dumnezeul suprem are asemănări cu cea a lui Origen. El a vorbit în mod trinitar despre o natură divină formată dintr-un Unu suprem, din Inteligență și din Suflet. Primul reprezenta perfecțiunea absolută, al doilea era o imagine a primului, dar era capabil să fie cunoscut de simțurile noastre inferioare, iar al treilea era un spirit care infuza lumea și, prin urmare, era capabil să fie divers, în contrast cu perfecțiunea Unului și a Inteligenței. În această schemă, nu exista o figură a lui Hristos care să se întrupeze; era sarcina sufletului individual, prin contemplarea extatică a divinului, să restabilească armonia pierdută în lume, un extaz atât de rar încât Plotin însuși a recunoscut că l-a atins doar de patru ori în viața sa. Neoplatonismul era în mare măsură independent de vechile forme religioase, deși putea coexista perfect fericit cu zeii tradiționali, înscriindu-i ca manifestări ale Inteligenței. Scrierile lui Porfir au încurajat această tendință, care a fost încă o forță care a unit religiile din Mediterana. Gânditorii creștini, de-a lungul mai multor secole, nu au fost scutiți de fascinația neoplatonismului și vom întâlni în mod repetat efectele sale.

Creștinismul s-a confruntat cu o provocare la fel de puternică din partea unei noi religii cu același fundal semitic din care apăruse, în învățăturile unui nou profet numit Mani. Acesta s-a născut în jurul anului 216 în apropiere de Seleucia-Ctesifon, capitala Imperiului Partenian, din ce în ce mai tulbure și mai slab, a cărui casă domnitoare era o rudă minoră. În copilărie, a fost martor la căderea parților în fața perșilor, dar a reușit inițial să câștige favorurile noilor conducători, înainte ca aceștia să se întoarcă împotriva lui și să-l arunce în închisoare, unde a murit în 276 sau 277. Între timp, călătoriile sale l-au dus până în India, în același timp în care creștinismul siriac se impunea și în Orient; a întâlnit budismul și hinduismul, pe lângă cunoștințele sale anterioare despre creștinism, atât în varianta gnostică, cât și în cea catolică. Poate că conștiința prăbușirii lumii familiei sale a fost cea care l-a determinat pe Mani să creeze o nouă sinteză a tuturor religiilor care se învecinau cu patria sa. În mod evident, exista o cerere pentru astfel de sinteze în societățile pline de nenumărate întâlniri interculturale, deoarece eforturile sale au atras un succes uriaș.

Mani a combinat toate religiile pe care le respecta cu propria sa experiență de revelație într-un nou cult "maniheist". La fel ca și dualismul gnostic dinaintea sa, acesta a oferit o descriere convingătoare și crudă a suferinței lumii, prezentând-o ca simptom al unei lupte nesfârșite între forțele potrivite ale binelui și răului. Iisus a ocupat un loc foarte important în schema divinității lui Mani: într-adevăr, el obișnuia să se numească pe sine însuși "Apostolul lui Iisus Hristos", așa cum făcuse Pavel din Tars înaintea lui. Pentru el, Iisus era judecătorul de la urmă și un vindecător și învățător divin, care, ca în atâtea construcții cosmice gnostice ale rolului său în mântuire, nu avea un corp uman real: materia fizică era o închisoare pentru spiritele individuale care își căutau casa în Ceruri. Astfel, Iisus al lui Mani vorbea în paradoxuri puternice: "Amin, am fost prins; iarăși Amin, nu am fost prins... . Amin, am suferit; iarăși Amin, nu am suferit".[35]

Învățăturile lui Mani au egalat în timp și geografie răspândirea creștinismului răsăritean, ducând credința maniheistă până la țărmurile Chinei, precum și în Imperiul Roman.[36] Creștinii din estul Mediteranei, în special, au găsit învățăturile sale la fel de fascinante ca și anterior ideile învățătorilor gnostici, în timp ce împăratul tradiționalist Dioclețian (a domnit între 284-305) îi detesta pe maniheiști la fel de mult ca pe creștini, inițiind o politică de ardere de vii a acestora, chiar înainte ca el și colegii săi să cedeze impulsului de a începe persecuția brutală a creștinismului.[37] Descoperirile de papirusuri grecești, siriene și copte din anii 1990 într-o oază egipteană, numită în prezent Ismant el-Kharab, dar care în trecut conținea micul oraș Kellis, au dezvăluit brusc maniheii din secolul al IV-lea într-o nouă lumină. Acolo aveau aspectul unei variante a creștinismului, considerându-se o biserică în cadrul orașului, cu o viață comunitară, ofițeri și aproape sigur o mănăstire în jurul căreia se învârtea probabil viața lor religioasă. Printre documente se află două planșe care conțin liste de cuvinte cu fraze-cheie maniheiste în siriacă, cu traduceri în coptă, dezvăluind sentimentul unei comunități de limbă coptă și greacă cu maniheii aflați la mii de kilometri distanță, în Siria, care amintește mai degrabă de propria viziune mondială a creștinismului catolic.[38] Nu e de mirare că Biserica creștină episcopală i-a detestat atât de mult pe maniheiști și a căutat să-i elimine ca și concurenți de îndată ce a avut ocazia. Nu a contestat niciodată dispoziția lui Dioclețian de a-i arde de vii pe maniheiști; într-adevăr, secole mai târziu, Biserica latină occidentală a imitat și a extins politica lui Dioclețian pentru a o aplica și altor "eretici" creștini.

DIN PERSECUȚIE ÎN PERSECUȚIE (250-300)

Celsus a arătat clar că acum era imposibil pentru autoritățile romane să ignore creștinismul. La sfârșitul secolului al II-lea, această religie venită dintr-o obscură provincie orientală începea să își găsească o prezență chiar și în palatul imperial. Marcia, amanta împăratului Commodus și instigatoarea asasinării sale, ar putea părea o patroană pionieră destul de deconcertantă a creștinilor de la Curte, dar este de remarcat faptul că primele pietre de mormânt identificabile ca fiind creștine pentru membri ai casei imperiale datează de abia după moartea lui Commodus.[39] În urma lor apar legături mai puțin scandaloase cu familia imperială: Iulia Mamaea, mama împăratului Severus Alexander (strănepotul lui Septimius Severus), era în mod clar interesată de creștinism, invitându-l pe Origen să discute cu ea despre credință, iar agresivul preot roman Hippolytus a fost suficient de curtenitor pentru a-i dedica un tratat despre Înviere (astăzi în mare parte pierdut) fie ei, fie unei alte doamne imperiale proeminente.[40] Despre tânărul Severus Alexander se spune, recunoscându-se că este vorba de o sursă incomplet de încredere, că ar fi comandat statui ale lui Hristos și ale lui Avraam pentru locul său privat de rugăciune, alături de statui ale lui Apollonius din Tyana, ale lui Alexander și ale unor strămoși imperiali decedați și divinizați. Aceasta este prima sculptură a Mântuitorului înregistrată în istoria creștină, deși, având în vedere cadrul eclectic în care se află, cu Hristos redus la o celebritate semidivină, constituie un precedent destul de dubios pentru înflorirea ulterioară a artei sculpturale creștine.[41] De ambele părți există un sentiment de ambiguitate. Creștinii erau sfâșiați între exclusivitatea lor tradițională și o dorință puternică de a-i mulțumi pe cei puternici (chiar și atunci când cei puternici au ofensat prejudecățile creștine împotriva imaginilor cioplite prin sculptarea lui Hristos), în timp ce romanii proeminenți erau prinși între interesul și suspiciunea față de intențiile creștine.

Situația era menită să producă extreme de noroc. Un edict al lui Septimius Severus din anul 202 interzisese convertirile la creștinism sau iudaism, iar acest lucru a avut un rol important în promovarea persecuțiilor în timpul domniei sale și a fiilor săi. Atunci când uzurpatorul Maximinus Thrax l-a ucis pe Severus Alexander și a pus mâna pe tronul său în 235, scurtul interval de favorabilitate pentru creștini s-a încheiat brusc.[42] Apoi, la mijlocul secolului al treilea, supușii creștini ai împăratului roman s-au trezit pentru prima dată persecutați la scară imperială, la inițiativa imperiului. Noua seriozitate și angajamentul personal față de religie în rândul elitelor necreștine a însemnat în orice caz probleme pentru creștini, dar situația a ajuns la un punct culminant în anii 240, când romanii conștienți din punct de vedere istoric își vor da seama că au marcat o mie de ani de la fondarea orașului Roma. A fost un moment în care cetățenii au contemplat istoria imperiului lor iubit, o perspectivă deprimantă pentru succesiunea de ofițeri de armată cu vederi conservatoare care s-au luptat pentru a ajunge la tronul imperial.

Traian Decius, un senator energic și guvernator provincial care a preluat puterea ca împărat în 249, a simțit acest lucru din plin. El a atribuit necazurile imperiului în a doua zi a celui de-al o mielea an al său direct mâniei vechilor zei că sacrificiile lor erau neglijate - după cum am văzut (vezi pp. 167-8), avea dreptate. Pentru Decius, soluția era simplă: să impună sacrificii fiecărui cetățean, bărbat, femeie și copil, sau cel puțin capului unei gospodării în numele tuturor membrilor acesteia - o intensificare radicală a unei practici tradiționale prin care împărații ordonau fiecărei comunități să ofere sacrificii la venirea lor. Era evident că grupul care evitase cel mai sistematic sacrificiile în imperiu era cel al creștinilor, iar confruntarea care a avut loc acum a îndreptat un reflector nemilos asupra unei intransigențe care fusese adesea discretă până

atunci. În 250, noua politică imperială a fost pusă în aplicare cu o eficiență birocratică. Celor care s-au sacrificat li s-au eliberat certificate doveditoare, dintre care unele au fost păstrate pentru noi în gropile de gunoi și în nisipurile deșertice ale Egiptului.[43] Ordinul era însoțit de pedepse, de obicei închisoarea, dar în unele cazuri și moartea, pentru cei care refuzau. Doi împărați de mai târziu, Trebonianus Gallus și Valerian, au reînviat această politică în 252 și 257, între numeroasele lor alte preocupări, iar persecuția a fost abandonată abia în 260 de către Gallienus, fiul și succesorul nefericitului prizonier persan Valerian, deoarece imperiul se confrunta cu multe alte pericole presante. Dar în deceniul precedent, Biserica creștină a fost grav afectată, nu atât în ceea ce privește morții și suferințele, pentru că puțini au murit în afara unui mic grup de lideri, cât în ceea ce privește moralul.

Adevărul este că majoritatea covârșitoare a creștinilor a cedat. Acest lucru ar fi putut fi prezis, deoarece același lucru s-a întâmplat și atunci când, de exemplu, Pliniu cel Tânăr i-a arestat pe creștinii din Bitinia în 112. Era firesc să dorești să te supui împăratului: faptul că majoritatea creștinilor simțeau o profundă venerație pentru imperiu este evident din declarațiile confuze și contradictorii ale principalilor lor scriitori cu privire la limitele supunerii față de acesta.[44] În plus, Biserica în ansamblul ei nu era obișnuită cu persecuția, sau cu siguranță nu cu o campanie sistematică dirijată de la centru. Necazurile nu s-au încheiat atunci când persecuția a luat sfârșit, iar liderii au început să strângă bucățile. Autoritatea episcopilor era în joc. Unii episcopi au urmat cu curaj porunca Domnului consemnată în Evanghelia după Ioan de a suferi martiriul și au fost uciși (inclusiv episcopii din Antiohia, Ierusalim și Roma). Alții urmaseră sfatul tocmai contradictoriu al Domnului, care se găsește în Evanghelia după Matei, de a fugi din oraș în oraș; printre aceștia se numărau figuri importante precum episcopii din Cartagina și Alexandria.[45]

Cei care au fugit puteau fi criticați de cei care au rămas și au suferit pentru credința lor; din termenul tehnic juridic roman pentru cineva care pledează vinovat ca acuzat la tribunal, acești creștini fermi au fost numiți "mărturisitori". Mărturisitorii au oferit Bisericii aflate în dificultate un tip alternativ de autoritate bazată pe suferințele lor, în special atunci când au început discuțiile despre cum și cât de mult trebuie iertați creștinii care au cedat ordinelor imperiale - așa-numiții "lași". Mulți dintre cei decăzuți s-au adunat la mărturisitori pentru a obține iertarea și reintrarea în Biserică, iar episcopilor nu le-a plăcut deloc acest lucru. Dispute deosebit de importante au izbucnit la Roma și Cartagina pe tema iertării. Confruntat atât cu sfidarea din partea unor mărturisitori, cât și cu alegerea unui episcop rival, episcopul Ciprian al Cartaginei s-a angajat în războiul pamfletelor, producând declarații despre rolul unui episcop în Biserică, care aveau să supraviețuiască mult timp acestei dispute particulare. El a ajuns să considere că autoritatea pentru iertarea păcatelor este conferită episcopului și a subliniat că episcopul era punctul central al unității în întreaga Biserică Catolică, un succesor al Apostolilor în fiecare dieceză. A fost o altă etapă a discuției pe care Ignațiu, Clement și Irineu o începuseră. La Roma, discuția se purta în principal asupra faptului dacă putea exista sau nu vreo iertare pentru cei care au căzut în păcat. Preotul Novațian, un adept al unei linii dure în această privință, s-a opus alegerii colegului său Corneliu ca episcop, deoarece Corneliu susținea că iertarea era posibilă din partea unui episcop. Biserica din Roma era amarnic divizată în privința cui să susțină. Ciprian și Corneliu, care ajunseseră la concluzii similare cu privire la puterile unui episcop, s-au aliat unul cu celălalt, iar susținătorii lui Novațian s-au trezit o minoritate izolată.

Lucrurile s-au înrăutățit atunci când, în entuziasmul lor inițial, novațienii au început să facă noi convertiți creștini în Africa de Nord, precum și la Roma. Când mulți dintre simpatizanții lor au

decis că divizarea mersese prea departe, iar noii botezați au cerut să se alăture din nou Bisericii Catolice în comuniune cu Ciprian și Corneliu, Cartagina și Roma s-au confruntat cu problema de a decide condițiile. A fost valid botezul novatianist? Ciprian credea că nu, dar un nou episcop al Romei, Ștefan, dorind să fie conciliant cu cei care veneau, nu a fost de acord cu el. Acum a izbucnit o ceartă furioasă între ei, în parte o expresie a sentimentului tot mai mare al Romei că episcopii nord-africani erau înclinați să aibă o părere prea bună despre propria lor poziție în Biserica occidentală. Ștefan nu numai că l-a numit pe Ciprian Antihrist, dar, în încercarea de a susține justețea opiniei sale, a făcut apel la proclamarea plină de ironie a lui Hristos din Evanghelia după Matei: "Tu ești Petru și pe această piatră voi zidi Biserica Mea" (Matei 16.18).[46] Este pentru prima dată când știm că textul a fost folosit astfel de un episcop al Romei; această dispută din 256 reprezintă un alt pas semnificativ în ascensiunea treptată a Romei spre proeminență. În cele din urmă, nord-africanii și Roma au căzut de acord să aibă opinii diferite cu privire la chestiunea botezului, nord-africanii spunând că un botez valid nu poate avea loc decât în cadrul comunității creștine care este Biserica, iar romanii spunând că sacramentul îi aparținea lui Hristos, nu Bisericii, și că, prin urmare, era valid indiferent cine îl efectua, dacă era făcut în forma și cu intențiile corecte.

Pacea comparativă a coborât apoi asupra Bisericii timp de câteva decenii, și este probabil că expansiunea constantă a numărului de creștini a fost un factor semnificativ în declinul instituțiilor religioase tradiționale în acea perioadă (vezi p. 168). În anul 272, Biserica a apelat chiar la împăratul Aurelian pentru sprijin juridic într-un efort de lungă durată de a-l evacua pe episcopul destituit încăpățânat al Antiohiei, Paul de Samosata, care refuzase să pună capăt ocupării complexului bisericii catedrale din Antiohia: prima intervenție imperială înregistrată în afacerile creștine. Cu toate acestea, a urmat cea mai gravă persecuție de până atunci, menită să elimine creștinismul din imperiu, condusă de împăratul reformator Dioclețian. Dioclețian și-a făcut un scop în viață din restaurarea gloriei vechii Rome și, cu toate că birocrația opresivă și căutarea necruțătoare a uniformității care au apărut în urma eforturilor sale erau foarte diferite de imperiul timpuriu, el era hotărât să onoreze vechii zei: nu avea încredere în toate noutățile religioase, nu doar în creștinism. Doar treptat, conservatorismul său religios nedemonstrativ s-a transformat în persecuție activă a creștinilor.

În ultimul deceniu al secolului al III-lea, Dioclețian a fost din ce în ce mai mult influențat de o clică de ofițeri de armată din provinciile adriatice ale Romei din Balcani, condusă de Galerius, unul dintre colegii pe care Dioclețian îi alesese pentru a-l ajuta să guverneze imperiul. Treptat, acest grup anticreștin furios, unii dintre ei entuziaști ai neoplatonismului, l-au convins pe Dioclețian să îi urmeze înclinațiile și din 303 a fost lansat un atac pe scară largă împotriva creștinilor, începând cu clerul. Bisericile au fost dărâmate, au fost ordonate sacrificii și textele sacre creștine au fost confiscate. Persecuția nu a fost atât de intensă în Occident, unde colegul lui Dioclețian, Constanțiu, a avut o oarecare simpatie pentru creștinism, dar în alte părți presiunea s-a intensificat după ce Dioclețian s-a retras din viața publică în 305. Deși această "Mare Persecuție" s-a dovedit a fi ultima din istoria Imperiului Roman și s-a încheiat două decenii mai târziu cu o extraordinară schimbare de situație a Bisericii, ea a fost mult mai sălbatică decât majoritatea atacurilor anterioare asupra creștinismului; aproape jumătate din martirajele înregistrate în perioada Bisericii timpurii pot fi datate în această perioadă.[47] Mai mult, după cum vom vedea în capitolul 6, sfârșitul final al persecuției a lăsat în urma sa aceeași avalanșă de certuri interne ca și persecuțiile de la jumătatea secolului trecut ale lui Decius și ale succesorilor săi.

REGII ȘI CREȘTINII: SIRIA, ARMENIA

Acesta a fost un moment de mare pericol pentru creștinismul din Imperiul Roman. Oricine ar fi fost capabil să aibă o viziune amplă asupra lumii mediteraneene în anul 303 ar fi fost îndreptățit să concluzioneze că reprezenta un conflict final între alianța tradițională dintre religia și politica greco-romană și o organizație care a încercat fără succes să transforme imperiul și care acum suferea consecințele. Dar creștinismul nu a fost doar un prizonier al lumii romane. La est de provinciile mediteraneene ale Romei, ceva remarcabil se întâmplase cu un secol înainte: religia fiului tâmplarului și a cetățeanului roman fabricant de corturi intrase într-o alianță cu un monarh. Astfel, pentru prima dată, a experimentat ce înseamnă să fii stabilit și promovat de cei puternici. În culturile de dincolo de imperiu, creștinismul s-a exprimat în alte limbi decât greaca sau latina. Acești creștini puteau avea priorități și perspective foarte diferite de cele ale celor din interiorul granițelor imperiale romane și au continuat să producă tradiții creștine cu un caracter foarte diferit. Acestea supraviețuiesc astăzi, amintindu-le moștenitorilor Greciei și Romei că creștinismul a început ca o religie a Orientului Mijlociu și că era la fel de probabil să se mute spre est ca și spre vest. În capitolele 7 și 8 vom urmări poveștile lor până în secolul al XV-lea, înainte de a relua poveștile Bisericilor latină, greacă și slavă. Acest lucru este o reamintire necesară a varietății creștinismului încă din primele sale zile: o lecție vitală de învățat pentru creștinii moderni care doresc să impună o uniformitate a credinței și practicii creștine care, de fapt, nu a existat niciodată.

5. Biserica primară din Orientul Mijlociu

Țara Sfântă, în care a apărut creștinismul, reprezintă extremitatea sudică a unei zone culturale semitice care se întinde pe o distanță de peste șapte sute de kilometri, de la deșertul Sinai, la granița cu Egiptul, până la Munții Taurus, care protejează platourile din Armenia. În regiunea sa nordică, ea este traversată de cele două mari fluvii Tigru și Eufrat, care coboară spre sud-est, oferind fertilitate și prosperitate Mesopotamiei ("țara dintre fluvii") și până în Golful Persic. Romanii au dat numele de "Siria" întregii regiuni, inclusiv Palestinei; astăzi, aceasta este împărțită din punct de vedere politic între Israel, Palestina, Iordania, Siria, Liban, nordul Irakului și estul Turciei, iar starea de tensiune actuală nu este nouă. Întotdeauna a fost norocul economic și ghinionul politic al zonei să privească atât spre vest, peste Mediterana, cât și spre est, spre Asia Centrală și în josul celor două râuri. În ceea ce privește comerțul și transportul, este un punct de sprijin pentru rutele maritime spre vest, pentru rutele terestre spre sud, spre Africa, și pentru începutul traseelor spre est, prin stepele asiatice, stabilite deja de secole ca "Drumul Mătăsii" spre China. Din punct de vedere politic, Tigrul și Eufratul au format o graniță mult disputată pentru o serie istorică de mari puteri și culturi opuse - în vremea primilor creștini, la vest era Imperiul Roman, la est Parții și mai târziu perșii sasanizi.

Chiar și la apogeul succesului roman în răspândirea puterii sale dincolo de Eufrat, în secolul al II-lea d.Hr., o mare parte din regiunea siriană nu făcea parte decât foarte superficial din lumea greco-romană. Dincolo de arhitectura clasică demnă a clădirilor guvernamentale și de politețea elitelor elenizate ale orașelor, care făceau tot posibilul să imite zilele de glorie ale Atenei, latina și greaca dispăreau din urechi, iar bolboroseala vocilor de pe stradă era dominată de o variantă a limbii pe care o vorbise Iisus: aramaică. Limbile de acest fel au devenit cunoscute sub numele de siriacă, iar pentru literatura sa exista inițial o singură scriere alfabetică: Estrangela. În cele din urmă, după secolul al V-lea, agitația războaielor și controversele creștine (vezi pp. 220-40) au făcut din Eufrat o graniță destul de fixă pentru secole. Acest lucru a accentuat sentimentul de diferență între estul și vestul Siriei de o parte și de alta a râului. În consecință, s-au dezvoltat două moduri de citire a limbii siriene, scrise în scripturi divergente derivate din Estrangela: serto în vest, nestorian în est.[48]

Nu este surprinzător faptul că creștinii sirieni au continuat să aibă legături strânse cu iudaismul. Regiunea oferea rutele naturale pentru evreii care doreau să călătorească spre Ierusalim din Mesopotamia în imperiile parțian și sasanidian, unde Babilonul a continuat să susțină comunitatea evreiască numeroasă și cultă care sosise în momentul Exilului (vezi pp. 61-3). Conducătorii unui mic regat de la est de râul Tigru, Adiabene (în regiunea orașului irakian modern Arbil), au fost de fapt convertiți la iudaism de către negustori evrei în primul secol și au oferit asistență activă rebelilor în timpul revoltei evreiești din 66-70 d.Hr.[49] Cu o astfel de încurajare, a existat o prezență evreiască vie în întreaga regiune, astfel încât creștinismul a ajuns devreme. Urmând precedentul *Didahiei*, care a fost compilată undeva în regiunea siriacă (vezi p. 120), liturghia Bisericii siriene a continuat să aibă un caracter mult mai iudaic decât în alte părți.[50] În curând a existat o Biblie în siriacă, a cărei formă dezvoltată în secolul al V-lea a fost numită *Peshitta,* un cuvânt care înseamnă "simplu" sau "curent" (mai degrabă așa cum Biblia latină dezvoltată din secolul al IV-lea a fost numită "comună" sau "Vulgata"), a cărei parte siriacă a Vechiului Testament este posibil să fi fost creată în mod independent de către evreii vorbitori de siriacă.[51]

Un mic oraș elenistic sirian numit Dura Europos, situat pe malul Eufratului, a fost distrus de către sasanizi în jurul anului 256-257, după un secol de ocupație militară romană.[52] Abandonat pentru totdeauna, s-a dovedit a fi un paradis senzațional de bine conservat pentru arheologii secolului XX. Este puțin probabil ca nefericiții săi locuitori să simtă o compensație postumă pentru dezastrul lor în faima actuală a orașului lor, care se concentrează pe revelația gemană a celei mai vechi sinagogi și a celei mai vechi biserici creștine supraviețuitoare cunoscute din lume, ambele păstrate atunci când au fost îngropate în apărarea de pământ în timpul asediului final, la câteva decenii după construcția lor originală. Ambele clădiri sunt, în plus, renumite pentru picturile lor murale. Picturile evreiești, un ciclu de scene din Tanakh, sunt mai fine decât cele creștine. Însăși existența lor este o surpriză instructivă având în vedere consensul evreiesc ulterior împotriva reprezentărilor sacrului, deși, fiind picturi din punct de vedere tehnic, ele nu încalcă interdicția celei de-a doua porunci privind imaginile cioplite sau sculptate.[53]

Biserica creștină de la Dura a fost transformată dintr-o casă din curte și, prin urmare, în plan, este foarte diferită de bisericile creștinismului de mai târziu, oriunde în lume. La fel ca multe dintre bisericile dezvoltate în secolele următoare, aceasta are camere separate pentru cultul congregațional și pentru ritualul de inițiere al botezului, împreună cu un spațiu separat pentru cei care sunt încă în curs de instruire (catehumenii), dar există o ciudățenie remarcabilă, care o face

diferită de orice clădire de biserică creștină ulterioară înainte de unele dintre cele mai radicale produse ale Reformei protestante treisprezece sute de ani mai târziu: se pare că nu există nicio prevedere arhitecturală substanțială pentru un altar pentru Euharistie.[54] Subiectele picturilor din diferitele încăperi contrastează cu cele din sinagogă, fiind derivate din Noul Testament, inclusiv Hristos ca Păstor bun, unul dintre primele favorite în arta creștină în general, și cele trei Marii care urmează să cerceteze mormântul lui Hristos după Înviere. Lipsește reprezentarea la care s-ar putea aștepta creștinii moderni, dar care nu se găsea nicăieri în culturile creștine înainte de secolul al V-lea: Hristos atârnând pe cruce, Crucificarea. În arta Bisericii primare, Hristos era înfățișat în viața sa umană sau răsărit la o nouă viață - niciodată mort, în maniera crucificărilor care aveau să devină atât de universale în arta Bisericii occidentale de mai târziu.

Unul dintre celelalte mici regate de graniță ale Siriei, Osrhoene, avea capitala la Edessa (astăzi Urfa, în Turcia), care, de fapt, oferă cea mai veche atestare a unei biserici creștine, precedând vestigiile existente la Dura Europos. Știm că aceasta a fost distrusă de o inundație în 201.[55] Romanii au cucerit Osrhoene și au făcut-o parte din imperiu în anii 240, dar înainte de aceasta regii săi au lăsat creștinismul să înflorească. Mai târziu, creștinii sirieni au sărbătorit acest lucru în legenda regelui Abgar al V-lea de Osrhoene, care, în secolul I, se presupune că ar fi primit un portret al lui Iisus Hristos de la însuși Mântuitorul și ar fi corespondat cu acesta. Istoricul grec din secolul al IV-lea Eusebiu a manifestat un mare interes pentru Abgar, păstrând presupusa corespondență, deși se pare că încă nu cunoștea portretul, iar legenda elaborată a căpătat o popularitate extraordinară spre vest, mult dincolo de Siria. În parte, acest lucru s-a datorat faptului că a remediat o deficiență jenantă din povestea creștinismului timpuriu, lipsa unei legături intime cu vreo monarhie. Probabil că acesta a fost motivul pentru care Eusebiu a discutat despre Abgar, cronicar exultant cum era el al noii alianțe a împăratului Constantin I cu Biserica și, în general, un scriitor puțin entuziasmat de Biserica de la marginea estică a imperiului.[56] În egală măsură, pe măsură ce cultul relicvelor a luat amploare în secolele al IV-lea și al V-lea, pentru mulți creștini devotați exista o fascinație pură în ideea unei relicve oferite de Hristos însuși. Într-o versiune elaborată a poveștii, acest portret a devenit prima dintre numeroasele manifestări creștine ale unei amprente miraculoase a unei imagini pe pânză, care, în mod natural, poseda puteri impresionante ca urmare a acestui fapt. Mai târziu, în 944, cunoscută acum sub numele de *Mandylion* (prosop) din Edessa, pânza vindecătoare a fost dusă la Constantinopol. Tot mai târziu, ducând povestea și mai departe spre vest, a fost legată de o altă întindere misterioasă de pânză păstrată acum în Catedrala din Torino sub numele de Giulgiul lui Hristos, în ciuda probabilității ca acest obiect, în mod cert remarcabil, să fi fost creat în Europa medievală.[57]

Cea mai bizară izbândă a legendei lui Abgar a fost redistribuirea ei în interesul monarhilor medievali și Tudor, departe, în Anglia. Sub numele său latin Lucius, rege în Britium, numele latin al dealului-fortăreață care se înălța deasupra orașului Edessa, Abgar a devenit, printr-o neînțelegere creativă, regele Lucius al Britanniei, primind primii misionari creștini în ceea ce avea să devină pământul verde și plăcut al Angliei. Deși eroica eroare pare la început să fi fost vina unui autor din anturajul unui papă din secolul al VI-lea de la Roma, povestea a devenit foarte îndrăgită de primii protestanți englezi atunci când căutau o origine pentru Biserica engleză care să nu implice intervenția enervantă a misiunii lui Augustin de Canterbury din partea papei Grigore I (vezi pp. 334-9), dar legenda lui Abgar a fost mai general presată în serviciul polemic de o varietate remarcabilă de clerici combativi în Reforma engleză.[58] Aceasta a fost departe de scopul său inițial de a fi o poveste interesată pentru Biserica Siriacă, menită să ateste originile sale timpurii și regale. Probabil că această poveste a ajuns la elaborarea sa completă în momentul

în care episcopii sirieni și liderii locali sperau să se facă favorabili sau să impresioneze împărații romani târzii din Constantinopol. Datarea legendei până în secolul I d.Hr. a fost ajutată de faptul că majoritatea regilor din dinastia de Osrhoene se numeau Abgar. Dacă povestea favorizării Bisericii de către monarhii din Edessa are o încadrare cronologică plauzibilă, probabil că Abgar al VIII-lea "cel Mare" (177-212), și nu Abgar al V-lea din primul secol, a fost cel care a acordat pentru prima dată creștinismului un loc stabilit în Edessa la sfârșitul secolului al II-lea, urmând precedentul convertirii regale la iudaism în Adiabene cu 150 de ani înainte.[59]

Dar Biserica din Edessa și Siria de dincolo de ea a fost mult mai mult decât legenda elaborată a unui prosop. Moștenirea sa pentru Biserica universală a avut multe fațete, nu întotdeauna spre confortul creștinilor din vest. În același timp în care generații de episcopi și savanți, de la Ignațiu la Origen, modelau credința creștină în cadrul Bisericii Catolice imperiale, în creștinismul siriac apăreau voci individuale care, în mod frecvent, se bucurau de suspiciune și condamnare din partea vecinilor din vest. Prima personalitate majoră a Bisericii siriene pentru care există o datare relativ sigură a fost un creștin combatant convertit din Mesopotamia care, la mijlocul secolului al II-lea, a călătorit până la Roma pentru a studia și care era cunoscut în greacă și latină sub numele de Tatian. Tatian l-a urmat pe Iustin Martirul (care i-a fost profesor la Roma) în scrierea unei apărări viguroase a vechimii creștinismului, care a câștigat laude cu părere de rău din partea creștinilor catolici - "cel mai bun și mai util dintre toate tratatele sale", spunea Eusebiu aproape două secole mai târziu -, dar independența sa de spirit a dus la acuzații că ar fi fost un exponent al sistemului gnostic al lui Valentinus.[60] Aceasta a fost probabil o calomnie, menită să îl discrediteze, deoarece Tatian a fost responsabil pentru o altă întreprindere majoră, armonizarea (*Diatessaron) celor* patru Evanghelii canonice. Aceasta ar putea părea o întreprindere controversată, dar prin simplul fapt că le-a ales pe cele patru acceptate de către Biserica mainstream emergentă, Tatian a arătat cât de departe era de proliferarea gnostică a relatărilor evanghelice.

Mulți au găsit *Diatessaron* util. Un fragment de pergament a fost recuperat din ruinele de la Dura, iar o versiune a unei armonii evanghelice a supraviețuit suficient de mult timp pentru a fi tradusă în arabă și persană, poate cinci secole mai târziu.[61] Deși, în cele din urmă, prestigiul celor patru originale avea să depășească sinteza pe care Tatian a făcut-o din ele, mulți creștini din acea vreme au găsit greu de înțeles de ce ar trebui să folosească patru versiuni discrepante ale aceleiași vești bune. Într-o epocă în care cel puțin o biserică siriană din colțul nord-estic al Mediteranei folosea oricum o Evanghelie complet diferită de cele patru canonice, era logic să se încerce crearea unei singure versiuni definitive pentru uz liturgic.[62] Un mesaj evanghelic consolidat era, de asemenea, o armă împotriva viziunii minimaliste a lui Marcion asupra textelor sacre creștine - având în vedere că o mare parte din creștinismul sirian era încă neobișnuit de aproape de originile sale iudaice, opiniile antievreiești ale lui Marcion au fost deosebit de perturbatoare în Siria.[63] În ciuda liniei impecabil antimarcioniste a lui Tatian, cenzura creștină ulterioară nu a permis ca textul armonizat al Evangheliei lui Tatian sau, de fapt, majoritatea celorlalte scrieri ale sale să ajungă până la noi complete. Cel mai rău ce se poate spune despre individualitatea sa, pe baza dovezilor disponibile, este că era entuziast pentru acel tip de stil de viață de renunțare la lume care, în secolul următor, s-a cristalizat în monahism. Afirmarea valorilor ascetice în secolul al II-lea este unul dintre semnele care ne arată că ar trebui să privim dincolo de povestea comună a originilor monahale din Egipt și să dăm creditul Siriei. Problema lui Tatian a fost că, în ceea ce privește scrierea ulterioară a istoriei creștine, el s-a aflat în locul nepotrivit la momentul nepotrivit.[64]

Mai categoric în dezacord cu Biserica Catolică care se dezvolta spre vest a fost Bar-Daisan (Bardesanes în greacă), de la o generație după Tatian, la sfârșitul secolului al II-lea. Unele surse afirmă că, la fel ca și Tatian înaintea lui, el și-a creat propria versiune a Evangheliilor (dacă a existat vreodată, ea este acum complet pierdută) și, deși a fost un alt adversar înverșunat al lui Marcion, a fost acuzat de erezie și de către autorii de mai târziu. El a negat cu siguranță ceea ce a devenit doctrina creștină dominantă, conform căreia trupul învie împreună cu sufletul nemuritor, și, într-o linie de gândire legată, a negat suferințele trupești ale lui Hristos în timpul Răstignirii sale. Nu este de mirare că, în secolul al IV-lea, teologul sirian Ephrem, mult mai conștient de sine și mai ortodox, l-a privit pe Bar-Daisan ca fiind "învățătorul lui Mani".[65] Cu toate acestea, Efrem i-a dat credit predecesorului său eretic într-un aspect foarte semnificativ: el a recunoscut că a împrumutat ritmuri și melodii din imnurile lui Bar-Daisan, adăugându-le cuvinte noi și corecte din punct de vedere teologic, pe motiv că frumusețea lor "încă mai seducea inimile oamenilor".[66]

Acest lucru evidențiază una dintre cele mai semnificative caracteristici ale creștinismului sirian: a fost un pionier în crearea unui repertoriu de muzică bisericească, imnografie și cântece. Deși aproape nimic din imnurile de pionierat ale lui Bar-Daisan nu a supraviețuit decât prin filtrul ostil al lui Ephrem, imnurile sunt păstrate din Siria într-o colecție cunoscută sub numele de Odele lui Solomon, care probabil datează din secolul al doilea. Unul dintre ele oferă ceea ce ar putea fi prima referire dincolo de textul biblic la Maria, mama lui Iisus, ca fiind o mamă virgină, și sunt pioniere ale unei trăsături caracteristice a creștinismului sirian, referirea la Duhul Sfânt ca fiind de sex feminin. În fond, din punct de vedere gramatical, *ruha*, cuvântul siriac pentru spirit, este feminin, deși creștinii de mai târziu au găsit acest lucru deconcertant și, începând cu anul 400 d.Hr., au redefinit în mod arbitrar cuvântul ca fiind de genul gramatical masculin.[67] Ephrem însuși a folosit triumfător versul metric pentru o mare parte din scrierile sale, fie că erau polemice sau spirituale, și a scris sute de imnuri, adesea pentru a fi cântate în liturghie, completând cântarea scripturilor, iar acestea au fost traduse pe scară largă încă de la o dată timpurie pentru a fi folosite în alte Biserici orientale. Aici, el cântă lauda Festivalului Crăciunului în imagini ale unei revolte de bogăție, ospitalitate și, de asemenea - cu îndrăzneală, dar la fel ca Isus înaintea lui - jafuri sălbatice:

> Iată, Cel Întâi Născut și-a deschis ziua de sărbătoare pentru noi
>
> ca pe o casă de comori. Această unică zi,
>
> cea mai desăvârșită din an, numai ea deschide
>
> această casă a comorilor. Veniți, să prosperăm
>
> și să ne îmbogățim din ea înainte de a se închide.
>
> Ferice de cei vigilenți care jefuiesc din ea
>
> prada vieții. Este o mare rușine
>
> dacă cineva își vede vecinul

care cară comori, dar el în casa comorii

se odihnește și doarme ca să iasă cu mâinile goale.

La această sărbătoare să se împodobească fiecare cu ghirlande

ușa inimii sale. Fie ca Duhul Sfânt

să dorească să intre pe ușa ei pentru a locui

și să sfințească. Căci iată că Se mișcă în jurul

la toate ușile [pentru a vedea] unde poate să locuiască.[68]

Precedentul muzical al lui Ephrem rămâne una dintre cele mai apreciate (dacă nu întotdeauna recunoscută) moșteniri ale creștinismului sirian. Realizările sale au determinat scrierea de imnuri în limba greacă, iar rezultatul a fost că toată liturghia orientală a devenit mult mai bazată pe poezie și imnuri decât liturghia Bisericii latine occidentale. Tradiția muzicală siriacă conține imnuri cântate în metru repetitiv viguros, un sunet foarte diferit de cel al tradiției ortodoxe grecești sau rusești. Mai mult, păstrată în cultul creștinilor ortodocși sirieni din Edessa, care au fost expulzați în anii 1920 și care trăiesc acum chiar peste graniță, în orașul sirian Alep, există o formă distinctivă de muzică liturgică în cântări și imnuri. Aceasta este o moștenire de care se mândresc descendenții refugiaților din Alep care au format Biserica Sfântul Gheorghe; este posibil să reprezinte o tradiție vie din cea mai veche performanță muzicală cunoscută din istoria creștină.[69]

Dar muzica este doar o parte a moștenirii siriene. Muzica este un aspect al închinării. În Bisericile siriene, în principal în Biserica cunoscută sub numele de Biserica de Răsărit (despre care vom avea mult mai multe de spus în capitolele 7 și 8), dar și în părți ale Bisericii care, de-a lungul secolelor, au acceptat autoritatea Bisericii Catolice din Occident, a rămas o formă de rugăciune pentru Euharistie folosită în mod regulat, care este cea mai veche și mai fiabilă dintre toate cele din creștinism. Astăzi, această rugăciune este inima unei structuri de cult euharistic pentru anul bisericesc și pentru ceremonii precum botezul și hirotonirea, care este cunoscută sub numele de Liturghia lui Addai și Mari. Acest lucru îi conferă o asociere cu cei pe care Biserica Siriană îi venerează ca fiind fondatorii ei, dar nu există prea multe îndoieli că aceasta a fost forma de rugăciune euharistică folosită în Biserica din Edessa și este posibil să fie încă de la sfârșitul secolului al doilea. Nimic altceva păstrat de oriunde în lumea creștină nu a supraviețuit examinării austere a cercetătorilor liturgici moderni, pentru a fi autentificat ca o formă de închinare care ar fi fost familiară creștinilor foarte timpurii, săptămână de săptămână.[70] Este un privilegiu rar să fi fost primit, așa cum am fost eu, într-o congregație de creștini exilați din Bagdad în refugiul lor din Damasc, care încă îi plângeau pe cei uciși în cele mai recente agonii ale Bisericii Siriene, și să știu că se cântau solemn cuvinte așa cum cu atâtea secole în urmă fuseseră cântate pentru prima dată în Edessa:

> Maiestatea Ta, Doamne, o mie de mii de ființe cerești se închină, și miriade de miriade de îngeri, oștiri de ființe spirituale, slujitori ai focului și ai duhului cu

> heruvimi și serafimi sfinți, slăvesc numele Tău, strigând și slăvind: "Sfânt, Sfânt, Sfânt, Dumnezeu Atotputernic, Cerul și pământul sunt pline de slava Lui"... ...

Deoarece sirienii trăiau de o parte și de alta a frontierei schimbătoare dintre Roma și vecinii săi din est, Biserica era în mod natural la fel de susceptibilă de a se răspândi spre est ca și spre vest. La începutul secolului al III-lea, Bar-Daisan putea vorbi despre comunități creștine în regiunile întinse ale Asiei Centrale, care acum formează foste republici sovietice precum Turkmenistanul și Uzbekistanul, în timp ce mai la sud au fost găsite morminte creștine pe insula Kharg din Golful Persic, care pot fi datate la mijlocul secolului al III-lea. Parții au manifestat puțină ostilitate față de această nouă religie, dar a avut loc o schimbare semnificativă odată cu fondarea Imperiului Sassanian în anii 220; primul șah restaurat, Ardashir, a fost nepotul unui mare preot al credinței zoroastriene, iar o restaurare zoroastriană a devenit o notă cheie a efortului noului imperiu de a restaura tradiția iraniană.[71] Relațiile dintre creștinii episcopi și maniheeni erau destul de tensionate, dar asta pentru că aveau multe în comun în ceea ce privește rolul pe care îl atribuiau lui Iisus Hristos. Zoroastrismul, în schimb, era o religie străveche care privea cu dispreț revelația creștină și doctrina sa în curs de dezvoltare despre Trinitate. Ca și maniheismul, era o credință dualistă, dar nu era dualismul care i-a determinat pe maniheiști și gnostici să considere lumea și materia ca fiind rele. Lupta dualistă zoroastriană se dădea între ființă și non-ființă, în care lumea creată de "Domnul înțelept" (Ahura Mazda) era forumul unei lupte între creator și un "spirit rău" necreat (Ahriman). Experiența zoroastrienilor cu privire la lume era, prin urmare, străbătută de divinitate; zoroastrienii făceau sacrificii de animale pentru Ahura Mazda și venerau focul. Ei disprețuiau ascetismul creștin și maniheist, care se dezvoltau în Siria chiar în momentul în care sasanienii au preluat puterea.[72]

O confruntare a devenit din ce în ce mai probabilă pe măsură ce numărul creștinilor din Imperiul Sassanian creștea, la fel cum creștea și în Imperiul Roman până în secolul al III-lea. Refugiații au trecut granița dinspre Imperiul Roman, fugind de persecuțiile imperiale, și au existat, de asemenea, grupuri uriașe de prizonieri din campaniile militare sasanide de succes; un amestec de vorbitori de limbă greacă și sirieni în număr de mii, astfel încât șahul i-a așezat în orașele nou construite. Unul dintre aceste locuri, Gondeshapur (în sud-vestul Iranului, cunoscut în trecut și sub numele de Beit Lapat), a dezvoltat o școală de învățământ superior în care limba de predare era siriaca. Aceasta era destinată să devină un centru major de erudiție creștină (vezi p. 246). În jurul anului 290 exista un episcop cu sediul în capitala sasanidă, Seleucia-Ctesifon, foarte aproape de actualul Bagdad, ai cărui succesori au preluat din ce în ce mai mult rolul de episcop-prezident în Orientul de dincolo de frontiera romană. Acești episcopi s-au confruntat cu problema unirii a două grupuri lingvistice diferite de creștini sub o singură autoritate. Între creștinii vorbitori de limbă greacă și cei vorbitori de limbă siriană au apărut tensiuni, care au subliniat faptul că sasanienii puteau trata cu ușurință ambele grupuri ca pe o amenințare străină la adresa dominației lor. Această tensiune a devenit acută după ce Constantin a stabilit alianța sa cu episcopii creștini la începutul secolului al IV-lea. Acum era ușor pentru șahii succesivi să vadă creștinismul ca pe o a cincea coloană pentru Roma.

În secolul al III-lea, șahii sasanizi au condamnat ocazional la moarte pe unii dintre supușii lor creștini, deși în acea epocă sasanienii erau și mai ostili față de religia nou apărută a maniheilor.[73] În secolul al IV-lea, Biserica s-a confruntat cu încercări mult mai mari. De la începutul anilor 340, episcopul Simeon (Shem'on) din Seleucia-Ctesifon a condus opoziția față de impozitarea separată a comunității creștine din Imperiul sasanidian, iar acest lucru l-a provocat pe șahul Șafur

al II-lea la un masacru al episcopului și al unei sute de membri ai clerului său. Mânia și teama șahului au persistat într-o persecuție ale cărei atrocități au depășit tot ceea ce romanii au realizat în atacurile lor din secolul al III-lea asupra Bisericii. A existat o atenție bolnăvicioasă la prelungirea suferințelor individuale care a fost rareori egalată în istoria persecuțiilor creștinilor până la persecuțiile japoneze concentrate de la începutul secolului al XVII-lea (vezi pp. 707-9). Situația era atât de gravă încât episcopia din capitala sasanidă a rămas vacantă până la începutul secolului al V-lea.[74] Atunci când luăm în considerare uimitoarele acte de autodistrugere ascetică ale călugărilor sirieni din vest în secolul al IV-lea și mai târziu (vezi pp. 206-9), merită să ne amintim că aceștia ar fi fost foarte conștienți de suferințele grotești cauzate nenumăraților creștini de peste graniță, în Imperiul Sassanian, în acești ani sumbri.

La nord de Siria se afla regatul Armeniei, protejat de-a lungul secolelor de geografia sa accidentată de intervenția directă a vecinilor săi puternici. Deși influențele sale culturale dominante proveneau de mult timp din Iran, de-a lungul secolelor a ajuns, de asemenea, la o înțelegere confortabilă cu romanii, permițându-le acestora să creadă că este un stat client al romanilor, până într-atât încât unele monede ale împăratului Augustus puteau să proclame mesajul propagandistic "Armenia a fost capturată".[75] Romanii, reticenți în a-și asuma cheltuielile de guvernare a unei zone atât de dificile și îndepărtate, au fost fericiți să nu intervină prea mult. Primele etape ale contactului creștinilor cu regatul sunt obscure, dar există povești plauzibile despre misiuni siriene în Armenia în secolele al II-lea și al III-lea.[76] Acestea sunt anterioare poveștii mai larg răspândite a episcopului fondator, Grigore Luminătorul (sau "Iluminatorul"), care descrie o schimbare dramatică pentru creștinism ca urmare a relației conflictuale dintre sfânt, un membru minor al familiei regale crescut ca un creștin în exil în provincia romană Capadocia din Asia Mică, și vărul său îndepărtat Trdat.

Trdat, cunoscut de romani sub numele de Tiridates, a devenit rege al Armeniei în anii 280 sau 290 cu sprijinul împăratului Dioclețian și, la început, a urmat politicile din ce în ce mai ostile ale lui Dioclețian față de creștinism. În povestea convertirii, după ce a suferit o tulburare mintală acută, noul rege s-a adresat lui Grigore pentru sfat, după ce anterior îl supusese la torturi sălbatice. Regele a ordonat apoi poporului său, inclusiv preoțimii vechii religii, să se convertească în masă la creștinism, într-un an incert, dar cele mai multe calcule plasează în deceniul de dinaintea victoriei împăratului roman Constantin de la Podul Milvian din 312. Se presupune că Trdat a mers mai departe decât noua favoare arătată de Constantin Bisericii, ordonând poporului său să devină creștin în masă.[77] O astfel de convertire în masă nu poate fi atât de simplă pe cât sugerează povestea, dar a reprezentat începutul unei îmbinări pasionale a creștinismului și a identității armenești. Membri ai familiei lui Grigore i-au succedat în episcopia nou înființată, care și-a primit succesiunea de la Biserica din Capadocia, în care crescuse. La un secol după convertire, un călugăr erudit, Mesrop Mastoc', a conceput o nouă scriere alfabetică armeană. În câteva decenii a existat o Biblie completă în armeană, adăugând una sau două cărți în plus față de cele acceptate în canonul Bisericii imperiale. A fost un document de bază pentru cultura literară armeană, chiar mai mult decât a fost Homer pentru greci.[78]

Când a privit dincolo de frontierele sale, Biserica armeană a început prin a prețui legăturile sale cu Capadocia și cu Imperiul Roman. Creștinismul a fost o forță care a scos Armenia din echilibrul atent pe care îl avea anterior între Roma și puterile orientale. În timp ce împărații romani luaseră acum aceleași măsuri ca și monarhii armeni pentru a stabili creștinismul ca biserică oficială, șahii sasanizi persecutau creștinii din ținuturile lor cu o frecvență tot mai mare,

iar în secolul al V-lea au depus un efort concentrat pentru a cuceri Armenia și a distruge credința adoptată de aceasta în favoarea propriului lor zoroastrism. Acest lucru nu a făcut decât să creeze o legătură și mai strânsă între identitatea armeană și cea creștină, dar Biserica armeană a rămas cu un caracter distinctiv. Ea a rupt cu Biserica imperială după Conciliul de la Calcedon (vezi pp. 226-8), dar au existat și alte elemente locale de diferență. Un incident din legenda lui Grigore încearcă să explice o trăsătură curioasă a cultului armean care a persistat în patria sa până în zilele noastre: fiecare biserică are un spațiu rezervat pentru uciderea rituală a animalelor la sfârșitul cultului. Se spune că acest lucru derivă din compromisul la care Grigore a ajuns cu preoțimea existentă: dacă deveneau preoți creștini, el le permitea să continue cu aceste sacrificii tradiționale, care ulterior ar fi fost consumate în comun.[79]

În 303, pe măsură ce persecuția creștinilor se intensifica în imperiu, ultimul lucru la care s-ar fi așteptat cineva ar fi fost ca Biserica să încheie o alianță cu statul roman, comparabilă cu ceea ce se întâmplase în Osrhoene sau Armenia. Cu toate acestea, între campaniile militare ale lui Constantin I și sfârșitul secolului al IV-lea, alianța a devenit atât de completă încât a guvernat modul în care tradițiile creștine grecești și latine au gândit despre ele însele până în secolul al XX-lea. Europa a devenit o societate autoproclamată creștină, deși deseori în moduri îndepărtate de provocările la adresa presupunerilor umane pe care le ridicau învățăturile lui Iisus în Predica de pe Munte (vezi p. 88). Abia acum se pare că secolele lungi ale "creștinătății" se apropie aparent de sfârșit, iar consecințele acestei noi etape a vieții creștine nu au fost încă pe deplin evaluate.

6

Biserica imperială (300-451)

CONSTANTIN ȘI ZEUL BĂTĂLIILOR

Anul 306 a fost crucial pentru Biserica creștină. Atunci a murit cel mai mare împărat din vest, Constanțiu I, la cartierul general militar britanic de la Eboracum sau York (al doilea împărat roman care a făcut acest lucru). Armata de acolo l-a proclamat împărat pe fiul său Constantin. În 293, Dioclețian instituise o echipă de patru împărați sub conducerea sa ("tetrarhia"), cu un împărat senior și un împărat junior în est și vest, în speranța că va face imperiul mai ușor de gestionat și mai stabil; de fapt, după ce s-a retras în 305, a trebuit să asiste la declanșarea de către tetrarhie a unui nou război civil. În urma unei serii de manevre complexe, în anul 312, Constantin și-a condus armata pentru a înfrunta armata rivalului său, Maxențiu, la Podul Milvian, care traversa râul Tibru și care îi bloca trecerea spre Roma. În timpul a ceea ce a devenit o victorie zdrobitoare pentru Constantin, trupele sale au purtat pe scuturile lor un nou simbol creștin: Chi Rho , primele două litere ale numelui lui Hristos în limba greacă combinate ca o monogramă.[1] Acest dispozitiv izbitor, fără precedent în Scriptură sau în tradiția creștină timpurie, avea să devină acum un simbol omniprezent al creștinismului imperial, în curând chiar și pe mărunțișul monedei imperiale care zornăia în portofelele supușilor împăratului de pe toate teritoriile sale.

În anul următor, Constantin și împăratul răsăritean Licinius, aliatul său de moment, au făcut o declarație comună la Milano, proclamând toleranța egală pentru creștini și necreștini, care, fără îndoială, reflecta o politică pe care Constantin o aplicase deja în jumătatea vestică a imperiului.[2] Atunci când Constantin a obținut noi victorii împotriva împăraților rivali care persecutau încă Biserica în Orient, el a ordonat trupelor sale să spună o rugăciune către Dumnezeul creștinilor. În următorul deceniu, alianța lui Constantin cu Licinius s-a răcit și, în cele din urmă, s-au confruntat într-un război deschis. Acum, când Constantin era atât de evident favorabil creștinismului, era poate de înțeles că Licinius s-a îndreptat împotriva creștinilor proeminenți de la curtea sa. Cronicarul creștin Eusebiu din Cezareea, un admirator fervent al lui Constantin, a ajuns să producă narațiunea care ne spune cea mai mare parte din ceea ce știm despre acești ani turbulenți și, revizuind relatarea sa anterioară pozitivă despre Licinius, a avut acum o scuză pentru a-l prezenta pe fostul coleg al lui Constantin ca fiind ultimul mare dușman al credinței creștine, în tradiția lui Valerian și Dioclețian.[3] Cu siguranță că înfrângerea și uciderea lui Licinius în 324 a pus capăt oricărei posibilități imediate de a se produce un nou atac violent asupra Bisericii. Criza care începuse în 303 cu persecuția lui Dioclețian era acum rezolvată în mod decisiv.

De-a lungul unui secol și jumătate de la victoria militară a lui Constantin în 312, împărați, armate, clerici, călugări și mulțimi entuziasmate de creștini obișnuiți, toți au contribuit la un complex de decizii privind versiunea doctrinei creștine care urma să obțină loialitatea conducătorilor lumii în Occident și la Constantinopol. Punctul culminant al acestui proces a fost un mare conciliu al liderilor Bisericii la Calcedon în 451, sub controlul unui împărat roman și al soției sale. Am văzut deja creștinismul dominant bazat pe o serie de excluderi și de restrângere a opțiunilor: Creștinii iudei, gnosticii, montaniștii, monarhiștii, toți au fost declarați în afara granițelor. Calcedon avea să marcheze o nouă etapă în acest proces de excludere. Ca urmare, după 451, mulți creștini care își datorau loialitatea Bisericii din Antiohia, aceeași Biserică în care episcopul Ignațiu a folosit pentru prima dată cuvântul "catolic", aveau să se afle de partea greșită a liniei de demarcație. Îi vom întâlni pe acești excluși în capitolele 7 și 8, dar mai întâi vom vedea cum noua Biserică imperială s-a impus ca singura versiune a adevărului creștin pe care lumea să o urmeze și, în acest proces, a creat pentru prima dată o mare parte din acest adevăr.

Ce a stat la baza remarcabilei răsturnări de situație a Bisericii în Imperiul Roman? Constantin a fost adesea considerat ca fiind un om care s-a "convertit" la creștinism. Acesta este un cuvânt nefericit, deoarece are tot felul de nuanțe moderne care ascund faptul că experiența religioasă a lui Constantin nu a fost nimic care să fie recunoscut astăzi ca fiind o convertire. Merită să ne amintim de Septimius Severus, acel alt comandant militar fără scrupule care a devenit împărat cu un secol mai devreme. Severus a promovat cultul lui Serapis, a încurajat ideea că Serapis reprezenta o singură divinitate supremă și apoi a cules beneficii identificându-se cu acel zeu ca o modalitate de a-și întări monarhia. Constantin învățase suficient despre natura geloasă a acestui zeu pentru a nu face greșeala de a încerca să contopească identitățile imperiale și divine, dar asocierea lor era totuși intimă. Cel mai evident, și din motive care probabil ne vor rămâne ascunse, împăratul l-a asociat pe Dumnezeul creștin cu succesele militare care îi distruseseră pe toți rivalii săi, de la Maxențiu la Liciniu. Pentru Constantin, acest Dumnezeu nu era blândul Iisus cel blând și blând, care poruncea ca dușmanii să fie iubiți și iertați de șaptezeci de ori câte șapte; era un Dumnezeu al bătăliilor. Constantin însuși i-a spus lui Eusebiu de Cezareea că una dintre experiențele cruciale în victoria sa de la Podul Milvian a fost o viziune a "unei cruci de lumină în ceruri, deasupra soarelui, și o inscripție, CONQUISTĂ PRIN ACEST lucru".[4] Asocierea dintre soare și cruce nu a fost întâmplătoare. Un lider militar și un politician nemilos mai degrabă decât un gânditor abstract, Constantin nu era probabil foarte clar în privința diferenței dintre un cult universal al soarelui și Dumnezeul creștin - cel puțin la început. În timp ce a început să împroaște cu privilegii clerul creștin, este puțin probabil ca mulți dintre ei să se fi gândit dacă împăratul ar trebui să aibă parte de o examinare teologică încrucișată înainte de a accepta darurile lor neașteptate. Ceea ce îl interesa pe Constantin era Dumnezeul creștin mai degrabă decât creștinii. Din punct de vedere politic, nu ar fi meritat din greu să curteze favorurile creștinilor, deoarece, indiferent de cum se calculează numărul lor, aceștia erau încă o minoritate decisivă în imperiu și erau în mod vizibil slabi în acele blocuri de putere cruciale, armata și aristocrația occidentală. O simplă acordare a toleranței ar fi fost suficientă pentru a încânta Biserica bătută.

Constantin a mers mult mai departe de atât. Nu există nicio îndoială că a ajuns la o implicare profund personală, deși destul de capricioasă, în credința creștină; potrivit lui Eusebiu, el a ținut în mod regulat predici curtenilor săi, fără îndoială ușor stânjeniți.[5] De-a lungul domniei sale, el a acordat Bisericii un loc egal alături de cultele oficiale tradiționale și i-a acordat bogăție. Creștinismul putea acum să se lanseze în lunga sa intoxicare cu arhitectura, care până atunci era o pasiune neapărat limitată. Printre numeroasele sale donații se numără cincizeci de exemplare monumentale ale Bibliei comandate la scriptoriul specializat al episcopului Eusebiu din Cezareea: o cheltuială extraordinară pentru crearea unor texte scrise de lux, pentru care numai pergamentul ar fi necesitat moartea a aproximativ cinci mii de vaci (cam atât despre dezaprobarea creștină față de sacrificiile de animale). Este posibil ca două Biblii splendid scrise, de dată foarte timpurie, numite astăzi Codex Vaticanus și, respectiv, Codex Sinaiticus, după casele lor istorice, să fie supraviețuitoare ale acestui dar.[6] Împăratul a favorizat creștinii în funcții de conducere și a mers până la a se boteza chiar înainte de moartea sa. Au existat și ezitări: desenele de pe monedele imperiale au fost întotdeauna un barometru al politicii oficiale și al preocupărilor propagandistice, deoarece erau schimbate frecvent, iar unele monetării produceau încă monede cu subiecte sacre necreștine chiar și în anul 323, la sfârșitul domniei sale.[7] Tradiționaliștii din Italia ar fi fost mulțumiți de faptul că Constantin a construit un nou templu dedicat cultului imperial, dar partea leului din patronajul imperial mergea acum către creștini și, în același timp, multe temple erau golite de metale prețioase la comanda imperială.[8]

Cea mai izbitoare dintre toate asocierile simbolice ale lui Constantin cu noua religie a fost întemeierea unei noi capitale pentru imperiul său. El nu a avut nicio investiție emoțională în orașul Roma. Este probabil că nu-l vizitase aproape niciodată, dacă nu chiar niciodată, înainte de victoria sa de la Podul Milvian, iar orașul i s-a părut problematic. Clasa conducătoare a orașului era antipatică față de noua sa credință și se agăța de templele sale antice, și era dificil să schimbe înfățișarea orașului însuși cu o construcție monumentală pentru noii săi prieteni descoperiți.[9] În schimb, el s-a orientat spre partea de est a imperiului pentru a crea un oraș care să fie al său și care să marcheze victoria sa asupra fostului conducător din est, Licinius.[10] El a luat în considerare refondarea orașului Troia, casa originală a lui Enea, legendarul fondator al Romei, ca Noua Romă, dar această asociere cu originile romane precreștine nu s-a dovedit a fi un stimulent suficient.[11] Locul ales de Constantin a fost un oraș antic care se bucura de o poziție strategică superbă, la intrarea în Marea Neagră și la comanda rutelor comerciale spre est și vest: Bizanțul. A redenumit orașul după numele său, așa cum făcuseră împărații anteriori, imitând precedentul lui Alexandru: Constantinopol. Vechiul nume a persistat, fiind în cele din urmă modificat în latina academică în Byzantium. Acesta a fost destinat să ofere o nouă identitate statului roman de răsărit, a cărui capitală a rămas în următorul mileniu, în ceea ce a devenit cunoscut în mod obișnuit în istorie sub numele de Imperiul Bizantin.[12] Dar pentru nenumărați oameni din estul Mediteranei în acel mileniu și dincolo de el, Constantinopolul va fi pur și simplu "Orașul", prezența dominantă în societatea lor, în practica lor religioasă și în speranțele lor pentru viitor.

Constantin a cvadruplat Bizanțul ca mărime și, deși practic niciuna dintre clădirile pe care le-a construit nu a supraviețuit, Marele Palat al împăraților a rămas pe același loc de la prima sa finalizare, în 330, până la moartea ultimului împărat, în 1453. Această nouă Romă reflecta noua situație de toleranță pentru toți, dar cu creștinismul mai egal decât ceilalți. Religia tradițională a fost pusă pe un loc subordonat: centrele centrale de cult erau bisericile creștine de mare splendoare. Printre acestea se număra o biserică în care Constantin și-a propus să adune trupurile celor doisprezece apostoli pentru a însoți propriul său cadavru: un semn al modului în care își vedea acum rolul în istoria creștină, deși sicriele de lângă al său trebuiau să rămână în principal simbolice, în lipsa unor relicve suficiente ale celor Doisprezece.[13] În cea mai mare parte, bisericile din oraș nu erau tocmai biserici de congregație sau parohiale. Ele au fost proiectate asemenea templelor contemporane ale necreștinilor cu dedicații sau comemorări specifice în minte, pentru a se concentra asupra unui anumit sfânt sau aspect al sfințeniei creștine. Una dintre cele mai mari, aflată în apropierea Palatului Imperial, era dedicată Sfintei Păcii (*Hagia Eirene).* Ea a fost curând surclasată când fiul lui Constantin a ridicat chiar lângă ea o biserică și mai mare, dedicată Sfintei Înțelepciuni (*Hagia Sophia),* a cărei clădire succesoare avea să aibă un destin deosebit în istoria creștină, după cum vom descoperi. Astfel, viața creștină din Constantinopol s-a bazat imediat pe un ritm de vizite "statornice" la fiecare biserică în parte, la momente speciale, clerul legându-le între ele prin procesiuni care au devenit o trăsătură caracteristică a cultului din oraș. A trăi în Constantinopol însemna să te afli în mijlocul unui pelerinaj perpetuu.[14]

Anexarea viguroasă de către Constantin a trecutului creștin în scopuri imperiale la Roma și în Bizanț a dat roade, de asemenea, într-o întreprindere remarcabilă care a dat un impuls uriaș dorinței crescânde a creștinilor de a vizita locurile sacre: recrearea unui Ținut Sfânt creștin centrat pe Ierusalim.[15] Palestina fusese o zonă retrasă a imperiului încă din secolul său mizerabil de rebeliune și distrugere din 66 d.Hr. Fostul Ierusalim era un mic oraș cu un nume roman, Aelia Capitolina, câteva ruine evocatoare pe locul fostului Templu și un număr modest de creștini care se întorseseră discret să locuiască în jurul zonei. În anii de mijloc ai domniei lui Constantin,

liniștea sa provincială a început să fie întreruptă, spre bucuria ambițiosului său episcop, Macarius, care făcea presiuni pentru ca adevărata casă a creștinismului să fie onorată așa cum se cuvine. În mod clar, episcopul a atras atenția împăratului printr-o abilă autopromovare la marele Conciliu de la Niceea din 325. El s-a întors acasă înarmat cu instrucțiuni pentru a începe un program costisitor de construcție de biserici, ale cărui pregătiri au scos la iveală o descoperire dublă senzațională sub impunătorul templu imperial Capitolin construit de Hadrian (vezi p. 107). Ceea ce a ieșit la iveală a fost locul exact al răstignirii lui Hristos și mormântul în care fusese așezat Mântuitorul. Este posibil să fi existat o tradiție creștină continuă în ceea ce privește localizarea acestor locuri și, prin urmare, nu a fost nevoie de prea multe dezvăluiri.[16] Mai puțin plauzibil este faptul că nu a trecut mult timp până când Biserica din Ierusalim a anunțat că a fost redescoperit și adevăratul lemn al Crucii, iar în decurs de un sfert de secol, un alt episcop întreprinzător al Ierusalimului, pe nume Chiril, a legat această descoperire de un eveniment istoric indubitabil: o vizită de stat în Orașul Sfânt în anul 327 a mamei lui Constantin, împărăteasa Elena.

Poate că Elena nu a găsit lemnul Crucii (cu siguranță, nimeni nu a spus la acea vreme că a găsit-o), dar prezența ei a fost destul de importantă - importantă din punctul de vedere al familiei imperiale, pentru a-și demonstra pietatea creștină în urma nefericitei și inexplicabilei morți subite recente a soției și a fiului cel mare al împăratului, și vitală pentru Biserica din Ierusalim ca o aprobare imperială directă a unui nou centru de pelerinaj mondial. A fost nevoie de aproape un secol pentru ca pelerinajul la Ierusalim să prindă avânt, în parte din cauza cheltuielilor, dar și pentru că nu toată lumea era entuziasmată nici de pelerinaj, nici de această destinație specială. Comentariile lui Eusebiu cu privire la evoluțiile din Ierusalim sunt rezervate, inclusiv remarca nobilă din ultimii ani ai vieții sale că "a crede că metropola stabilită anterior a evreilor din Palestina este orașul lui Dumnezeu nu este doar josnic, ci chiar impieu - semnul unei gândiri extrem de meschine" - o afirmație remarcabil de riscantă având în vedere entuziasmul patronilor săi imperiali pentru proiectul Ierusalimului.[17] Trebuie să ne amintim că Eusebiu era episcop al unui oraș palestinian vecin, Cezareea, și mitropolit (episcop prezident) în cadrul întregii provincii Palestinei, astfel că nu era înclinat să privească cu ochi buni norocul arheologic al colegului său episcopal mai tânăr și tot ceea ce decurgea din acesta. Comentariile sale au continuat să fie reluate de figuri majore atât de diverse ale Bisericii de la sfârșitul secolului al IV-lea, cum ar fi strălucitul predicator Episcopul Ioan Hrisostom, savantul Ieronim și călugărul-teolog Grigore de Nyssa, care, după unele experiențe nefericite în timpul vizitelor în oraș, a comentat cu acrivie că pelerinajul sugera că Duhul Sfânt nu putea ajunge în Capadocia sa natală și că nu putea fi găsit decât la Ierusalim.[18]

Pentru mulți oameni, acest lucru a fost, desigur, exact ceea ce a sugerat în mod triumfător. Scepticismul a fost, în general, înecat de nerăbdarea oamenilor care căutau o experiență excepțională și garantată de sfințenie, vindecare, mângâiere - o profeție care se realiza din ce în ce mai mult, pe măsură ce mulțimile creșteau, spre încântarea comercianților de suveniruri și a industriei de divertisment nocturn din Orașul Sfânt.[19] Exista acum o proliferare a relicvelor din lemnul Crucii. Anterior, simbolul vizual creștin obișnuit pentru Hristos fusese un pește, deoarece cuvântul grecesc pentru "pește", *ichthys,* putea fi transformat într-un acrostih pentru literele inițiale ale unei fraze grecești, "Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, Mântuitorul", sau alte variante devoționale similare. Acum, peștele era cu mult depășit nu numai de noua monogramă imperială Chi-Rho, care făcea referire la același cuvânt, ci și de cruce. Crucile apăruseră foarte puțin în arta creștină publică în afara textelor scrise înainte de Constantin; acum puteau fi găsite chiar și ca

motive în bijuterii.[20] Pelerinajul, de la un rol aparent minor în viața creștină, era acum lansat ca una dintre activitățile majore ale acesteia. Viața iudaismului se învârtea odinioară în jurul unui singur mare pelerinaj: la Ierusalim. Pentru creștini, Ierusalimul nu va fi decât steaua principală a unei galaxii de locuri sfinte care de atunci nu a încetat să prolifereze. Sanctuarele au apărut și au dispărut, dar unele, precum Ierusalimul însuși sau Roma în Occident, nu și-au pierdut niciodată atracția pentru credincioșii creștini.

Ierusalimul și Biserica Sfântului Mormânt, de dimensiuni spectaculoase, începută de Constantin, au devenit gazda unui ciclu liturgic care urmărea să ducă pelerinii într-o călătorie alături de Iisus Hristos prin evenimentele ultimelor sale suferințe din Ierusalim, răstignirea și învierea sa. Încă din anii 380, liturghia de la Ierusalim ajunsese la o stare de elaborare descrisă cu dragoste de un vizitator exotic, Egeria, membră a uneia dintre primele comunități de călugărițe din Europa de Vest, care a călătorit tocmai de pe coasta atlantică a Spaniei (avem noroc că un singur manuscris al relatării sale, scris pentru surorile sale, a apărut în Italia în 1884).[21] Interesant este faptul că din descrierea Egeriei reiese clar că autoritățile bisericești nu au încercat prea mult să comemoreze alte evenimente din viața lui Iisus, care îl asociau mai pozitiv cu vechea viață din Ierusalim, cum ar fi prezentarea sa în Templu în adolescență sau alungarea furioasă a schimbătorilor de bani din Templu. Orice reminiscențe liturgice în jurul acestor evenimente ar fi putut oferi evreilor ocazii de a face puncte polemice nedorite și ar fi compromis, de asemenea, una dintre cele mai bine atestate previziuni ale Mântuitorului însuși, aceea că nici o piatră a Templului nu va rămâne pe alta.[22] Tăcerea a continuat în secolele următoare, timp în care locul Templului a rămas un pustiu; reabilitarea sa îi aștepta pe cei care îl ascultau pe profetul Mahomed (vezi pp. 255-61).

Potrivit Evangheliei după Luca, Maica Domnului și-a sărbătorit sarcina cu un cântec în care îl lăuda pe Dumnezeu pentru că i-a dat jos pe cei puternici de pe scaunul lor și i-a trimis pe cei bogați în gol.[23] Acum, creștinismul devenea religia celor puternici și intra într-o alianță tot mai confortabilă cu înalta societate. Puterea în lumea greco-romană se afla în orașe. Creștinii au recunoscut acest lucru, transformându-le în propriile centre de putere, pe măsură ce au creat treptat sistemul uniform de conducere prin episcopi și când și-au identificat episcopii conducători drept "mitropoliți": cei care prezidau comunitatea creștină dintr-o "metropolă". Acest lucru a devenit atât de mult un obicei atât în Biserica romană, cât și în cea greacă, încât atunci când Roma a început să trimită misionari în nordul Europei în secolul al VI-lea și în secolele următoare, încă îi încuraja pe episcopi să găsească orașe ca baze și să-și ia titlul de la acestea, deși nu existau aproape nicio comunitate recunoscută ca oraș.

Chiar și în secolul al II-lea, cu mult înainte de alianța cu Constantin, apologeții și logo-teologii mărturiseau despre dorința creștină de a se exprima în termenii culturii clasice convenționale (vezi pp. 141-3). În cele din urmă, Bisericile latină și greacă s-au identificat atât de mult cu lumea greco-romană, încât, în memoria vie din Occidentul creștin, la aproape o mie cinci sute de ani de la dispariția ultimului împărat roman de vest, școlarii și școlărițele învățau latina ca o calificare necesară pentru a intra, la orice materie, la două dintre cele mai importante universități din Anglia. Etapa crucială în această extraordinară saga culturală a fost domnia lui Constantin. Istoricul Eusebiu de Cezareea a identificat atât de bine scopurile lui Constantin cu cele ale lui Dumnezeu, încât a văzut Imperiul Roman ca fiind punctul culminant al istoriei, etapa finală înainte de sfârșitul lumii. A dispărut orice așteptare a unei domnii de o mie de ani a sfinților, pe care el o simțea ca pe o falsitate deplorabilă, asociată cu Cartea Apocalipsei, în care nu avea încredere. Dar acest istoric creștin avea o părere foarte diferită despre natura imperiului față de

marii istorici latini din trecut, precum Tacitus sau Suetonius. Orașul Roma însemna puțin pentru el și a manifestat un interes relativ reținut față de istoria sa; imperiul devenise ceva mai mare, mai universal în planul lui Dumnezeu.[24]

În mod semnificativ, creștinismul imperial a ajuns să urmeze diviziunea politică a imperiului, care fusese inițial stabilită de dușmanul său de moarte, Dioclețian, atunci când acesta a împărțit administrația imperiului său între est și vest, cu o linie de demarcație care trecea prin Europa centrală până la vest de Balcani și o separare a Africii de Nord și a Egiptului. În Europa, această graniță este în foarte mare măsură cea existentă astăzi între societățile ortodoxe și catolice, cu ajustări destul de minore, chiar și în ceea ce privește împărțirea popoarelor slave între ortodoxie și catolicism. Mai mult, Biserica a început să folosească un termen tehnic administrativ pe care Dioclețian îl adoptase pentru cele douăsprezece subdiviziuni pe care le-a creat în imperiu: "dieceză". În Biserica latină occidentală, acesta a devenit termenul pentru o zonă aflată sub controlul unui episcop. Bisericile de tradiție ortodoxă îl rezervă pentru teritoriile întregului grup de episcopi care se raportează la un anumit mitropolit sau patriarh, cum ar fi patriarhul ortodox al Antiohiei sau episcopul Constantinopolului, cunoscut în prezent sub numele de Patriarhul Oecumenic. Pentru zona prezidată de un singur episcop, ei folosesc un cuvânt pe care Occidentul l-a redistribuit pentru unități pastorale mult mai mici deservite de un singur preot: *parohia* sau parohia. Occidentul are un alt termen echivalent cu dioceză, de la un cuvânt latin pentru un scaun, *sedes,* care ajunge în engleză ca "see".

Acest nou vocabular reflecta faptul că rolul episcopului fusese transformat radical acum că nu mai era conducătorul unei mici grupări intime, care putea fi cu greu mai mare decât o gospodărie. Aceasta era ceea ce descriseseră Epistolele pastorale (vezi pp. 118-19) atunci când analizaseră modul în care un episcop trebuia să-și conducă poporul, dar acum situația se schimbase radical. Fără voia lor, dar mai ales fără prea multe proteste, episcopii deveneau mai mult ca niște magistrați oficiali, deoarece Biserica lor era cuprinsă de puterea imperiului. Cu mai puțin de un secol înainte, grămada de acuzații împotriva episcopului Paul de Samosata includea plângerea că se așezase pe un tron ca un "conducător al lumii"; acum toți episcopii făceau acest lucru.[25] Ideea că un episcop așezat pe scaun prezidează liturghia, dar se pronunță și asupra unor chestiuni de credință și se pronunță asupra disputelor de zi cu zi, a devenit atât de fundamentală pentru ideile creștine occidentale despre ceea ce reprezenta un episcop, încât Biserica a anexat un al doilea cuvânt latin pentru "scaun", *cathedra,* asociat anterior cu profesorii din învățământul superior, și l-a folosit pentru biserica orașului în care se afla scaunul principal al episcopului: catedrala sa. Clădirile pe care Biserica le ridica acum pentru cultul marilor sale congregații reflectau rolul episcopilor ca politicieni și oameni de stat: bisericile își împrumutau forma nu de la templele lumii clasice, care nu erau concepute pentru congregații mari și care, în orice caz, aveau asocieri nepotrivite cu sacrificiul pentru idoli, ci din lumea seculară a administrației.

Modelul ales a fost sala de audiență a unui conducător secular, numită *bazilică* din cauza asocierii sale regale. În mod convențional, era o cameră dreptunghiulară suficient de mare pentru a găzdui un număr mare de persoane, cu o intrare prin una dintre laturile lungi, care dădea spre scaunul magistratului sau al conducătorului care prezida, adesea adăpostit într-o absidă semicirculară în celălalt perete lung. Interesant este că, deși noile bazilici creștine au preluat această formă arhitecturală, i-au adus două modificări radicale. Unul dintre cele mai timpurii exemple ale acestei regândiri majore a planului bazilicii poate fi încă văzut la Roma, la biserica lui Constantin, acum dedicată Sfântului Ioan din Lateran, și este splendid ilustrat în perechea de

bazilici puțin mai târzie dedicată lui Sant' Apollinare din Ravenna (a se vedea planșa 4), dar există nenumărate altele. Planul a fost aplicat într-un mod remarcabil de uniform în întreaga Biserică imperială și, într-adevăr, dincolo de granițele sale, până la Biserica din Etiopia în primii săi ani. Prima inovație creștină a fost, ori de câte ori a fost posibil, "orientarea" clădirii: adică dispunerea axei sale lungi de la vest la est, cu un capăt absidal la est pentru a conține masa euharistică sau altarul cu scaunul episcopului în spatele acestuia. Există o multitudine de justificări biblice pentru orientarea est-vest, de la intrarea estică din Grădina Edenului care duce la Pomul Vieții (Geneza 3.24) până la îngerul din Apocalipsa 7.2 care se ridică de la est și le oferă o trecere sigură celor aleși - dar se simte că niciuna dintre ele nu ar fi avut un efect arhitectural decisiv fără faptul simplu că soarele răsare la est, indiferent de Biblie și de preocupările sale. În al doilea rând, în locul unei intrări într-un zid lateral lung, frontonul vestic al unei bazilici creștine găzduia acum intrarea. Astfel, cei care intrau în clădire aveau privirea îndreptată pe toată lungimea acesteia, atât spre scaunul episcopal, cât și spre altarul din fața acestuia, care conținea sau se afla din ce în ce mai des deasupra rămășițelor vreunui martir creștin din epoca eroică a persecuțiilor.

Scopul acestei replanificări a fost de a transforma bazilica într-o cale spre tot ceea ce era mai sfânt și mai autoritar în viața creștină: închinarea pură la Dumnezeu. Dacă în secolul al IV-lea avem pentru prima dată un număr substanțial de clădiri bisericești creștine care au supraviețuit, tot din această perioadă avem pentru prima dată dovezi substanțiale despre cultul pentru care fuseseră proiectate ca teatre. În ciuda eforturilor depuse de o mare parte a cercetătorilor în domeniul liturgic, este remarcabil de dificil să ne facem o imagine coerentă despre cum arăta sau cum se simțea cultul creștin înainte de Constantin; în întreaga lume creștină, probabil că doar liturghia actuală a Bisericilor siriene seamănă cu o formă anterioară acestei perioade (vezi p. 184). Într-un strălucit studiu miniatural, cercetătorul liturgic din secolul al XX-lea, R. P. C. Hanson, a stabilit într-adevăr că, în general, până la sfârșitul secolului al III-lea, episcopii erau liberi să improvizeze o formă de cuvinte în jurul unor teme prestabilite care ar fi fost considerate adecvate pentru marea dramă a Euharistiei. Ei erau, la urma urmei, învățătorii Bisericii, așa cum scaunul lor *cathedra* a ajuns să simbolizeze, și se putea avea încredere în ei că vor include materialul potrivit. În secolul al IV-lea, situația s-a schimbat: liturghia, ca și clădirile în care era celebrată, a devenit mai fixă și mai structurată. Începând cu această epocă, arhitectura și dovezile manuscrise se reunesc pentru prima dată pentru a oferi o avalanșă de lumină asupra acestor chestiuni aflate în centrul experienței creștine.[26]

Înarmați cu această combinație de cunoștințe, am putea intra într-o bazilică pentru a privi spre est, spre masa morții și învierii Domnului. Ne-am aminti de slujitorul martirizat al lui Hristos ale cărui oase au fost încorporate în ea și care, prin suferința sa, a avut un loc garantat lângă Domnul în ceruri. În marile slujbe ale anului bisericesc, l-am vedea și pe reprezentantul viu al lui Dumnezeu pe pământ, episcopul așezat în scaunul său, flancat de clerul său. Acesta era un model de Curte a Cerului; și, în mod firesc, toată lumea din acea vreme se aștepta la splendoare la o Curte. A fost o epocă în care clerul a început să se îmbrace pentru a reflecta statutul lor special de slujitori ai Regelui Cerului. Copeile, casulele, mitrele, manelele, evantaiele, clopotele, cenzurile ceremoniilor solemne din întreaga Biserică de la Est la Vest au fost toate împrumutate din ceremoniile zilnice ale caselor imperiale și regale. Orice altceva ar fi fost o insultă la adresa lui Dumnezeu.

Deși Biserica a sărbătorit banchetul lui Dumnezeu, Euharistia, anexând nenumărate simboluri ale triumfului lumesc, a rămas o diferență față de ospățul imperial. Atmosfera triumfală a fost mărginită de amintirea faptului că Euharistia a fost o masă a "ultimei cine" care a condus direct la suferința și moartea lui Hristos și care a fost apoi reconstituită în bucurie în prezența lui Hristos înviat la acea masă din satul Emaus (vezi pp. 94-5). Crucea, care devenea acum universal cunoscută ca simbol vizual al Ierusalimului, al răstignirii și al învierii, nu era niciodată departe de portretele lui Hristos imperios care își privea de pe ziduri servitorii săi care sărbătoreau dedesubt. Și, la fel ca la Curtea imperială, unii oameni trebuiau să fie excluși de la festivități, deoarece nu erau autorizați să intre. Cei care nu îndepliniseră cerințele pentru botez și care erau încă în curs de instruire (*cateheză)* erau "catehumenii". Aceștia erau concediați înainte de începerea Euharistiei și erau restricționați în zona de intrare în biserică, care deseori se dezvolta ca o cameră separată la capătul vestic al clădirii basilicii.

Și pentru toți creștinii, exista o perioadă de pregătire înaintea marilor sărbători, care devenea mai lungă și mai elaborată în mod direct proporțional cu elaborarea sărbătorilor în sine. Încă de timpuriu, perioada de neliniște și de tragedie care preceda Învierea era marcată de abstinență și de priveghere. Printr-o progresie firească a ideilor, aceasta a fost legată de povestea din Evangheliile sinoptice conform căreia Hristos s-a retras din viața și slujirea sa activă în deșert timp de patruzeci de zile și patruzeci de nopți. Era momentul perfect al anului liturgic pentru ca catehumenii să petreacă o ultimă pregătire riguroasă înainte de primirea lor triumfală în Biserică în timpul sărbătorii Paștelui. Această perioadă de patruzeci de zile, menționată pentru prima dată în mod explicit și fără prea multă fanfară în Canoanele Conciliului de la Niceea și, prin urmare, probabil de mult timp, a fost sezonul care în limba engleză este cunoscut sub numele de Postul Mare.[27] Nașterea lui Hristos și sărbătorirea adorării Pruncului Iisus de către astrologii neevrei ("arătarea" sau "Epifania") au ajuns în secolele următoare să fie observate, de asemenea, cu o perioadă introductivă similară de post și austeritate, în timpul căreia credincioșii își puteau pune în practică dorința de a aștepta sosirea Mântuitorului sau "Adventul". Acest sezon de patruzeci de zile ar face cu atât mai bucuroase sărbătorile Crăciunului și Epifaniei, în perioada cea mai întunecată a calendarului, când zilele erau cele mai scurte, când se producea în sfârșit eliberarea din timpul de pregătire.

ÎNCEPUTURILE MONAHISMULUI

Se părea că autoritatea episcopală triumfase acum în Biserică. Dar închinătorii la Euharistie, văzându-l pe episcop așezat în fața lor împreună cu prezbiterii săi, ar putea fi conștienți de faptul că exista o sursă alternativă de putere și spiritualitate în Biserică: o instituție care nu a apărut decât treptat în secolul al treilea. Cu cât Biserica se apropia mai mult de societate, cu atât mai evidente erau tensiunile cu unele dintre mesajele fondatorului său despre respingerea convențiilor și abandonarea bogăției lumești. Societățile umane se bazează pe tendința umană de a dori lucruri și sunt orientate spre satisfacerea acestor dorințe: posesiuni sau facilități care să aducă ușurință și satisfacție personală. Rezultatele sunt frecvent dezamăgitoare și se termină întotdeauna în non sequitur-ul jenant al morții. Nu este surprinzător faptul că mulți au căutat o alternativă radicală, un mod de viață care este în sine o critică a societății obișnuite. Bunurile lumești, poftele și prioritățile personale egocentrice trebuie evitate, astfel încât frustrările și eșecurile care le însoțesc să poată fi transcendate. Se presupune că o astfel de transcendență are un scop dincolo de durata de viață umană, scop pe care unii îl numesc Dumnezeu. Mișcarea cunoscută sub numele de monahism este un mod de structurare a acestui impuls.

Sistemele monahale se regăsesc la marginea mai multor religii din lume - jaini, taoiști, hinduși și musulmani - dar budismul și creștinismul au făcut din monahism o forță centrală în cadrul activității lor religioase. Este mai surprinzător faptul că creștinismul a făcut din mănăstiri parte din tradiția sa decât faptul că monahismul s-a dezvoltat în budism, deoarece creștinismul afirmă valoarea pozitivă a cărnii umane fizice în întruparea lui Hristos, în timp ce budismul are în centrul său neantul și anihilarea sinelui. Religia mamă a creștinismului, iudaismul, este în mod activ ostilă celibatului, una dintre principalele instituții ale monahismului, iar grupurile evreiești care au practicat o formă de monahism sunt destul de marginale în istoria evreiască: esenienii și secta obscură a terapeuților menționată de istoricul evreu Filon. Descrierile monahismului se remarcă prin absența lor atât în Vechiul, cât și în Noul Testament, și am văzut că singura încercare înregistrată în prima generație a creștinismului de a practica comunitatea de bunuri a fost de scurtă durată, dacă a existat vreodată (vezi pp. 119-20).

Scriitorul duhovnicesc A. M. Allchin a numit un episod din istoria monahală "rebeliunea tăcută", iar această fericită expresie poate fi aplicată mai pe larg.[28] Tot monahismul creștin este o critică implicită a deciziei Bisericii de a deveni o organizație de mare anvergură și incluzivă. În primii săi ani, Biserica creștină a fost o comunitate mică, căreia i-a fost ușor să își păstreze caracterul de elită formată din atleți spirituali care proclamau venirea din nou a Domnului. Mai târziu, impulsul gnostic din creștinism a încurajat această tendință, împingându-i pe creștini în direcția austerității și a renunțării la sine, la fel ca o mare parte din filosofia necreștină contemporană. Această poziție a devenit din ce în ce mai greu de menținut, pe măsură ce comunitățile creștine creșteau și tot felul de oameni începeau să se adune; nici măcar procesul lung de instruire și pregătire pentru botez și admitere la împărtășanie, obișnuit pe atunci atât pentru convertiți, cât și pentru creștinii născuți, nu a putut împiedica acest proces. Au existat discuții pe această temă la Roma încă de la sfârșitul secolului al II-lea, când austerul preot Hippolytus (vezi p. 172) l-a atacat cu furie pe episcopul său, Callistus, pentru ceea ce el considera a fi laxism în impunerea de penitențe membrilor Bisericii care căzuseră în păcate grave.[29] La rădăcina acestei dispute, care a dus la ruperea legăturilor lui Hippolytus cu Biserica principală, se afla problema dacă Biserica lui Hristos era o adunare de sfinți, aleși de Dumnezeu pentru mântuire, sau o adunare mixtă de sfinți și păcătoși. Aceeași dilemă a stat la baza schismelor novaționiștilor, melitienilor și

donatiștilor din secolele al III-lea și al IV-lea (a se vedea p. 174-5 și p. 212), și a fost cu atât mai evidentă când creștinii au încetat, în general, să mai aibă posibilitatea de a fi martirizați de către necreștini după epoca lui Constantin.

Era probabil inevitabil ca adepții liniei dure, de la Hippolytus la Donatus, să piardă disputa și să părăsească curentul principal, deoarece de la începuturile sale, cel puțin așa cum este descris în Cartea Faptelor Apostolilor, creștinismul a avut un apetit vorace pentru convertiți. Dacă s-ar fi aplicat genul de standarde morale riguroase pe care le doreau puriștii, nu ar mai fi rămas aproape nimeni în Biserică. Dar ar putea exista o soluție fără schismă pentru cei care doreau ceva mai mult? Impulsul de a se separa, rămânând în același timp în comuniune cu corpul creștin majoritar, este deja perceptibil în secolul al treilea, înainte de marea surpriză a "convertirii" lui Constantin. Subliniind relația dificilă dintre monahism și Biserica tradițională, originile sale se află în ținuturile din care apăruse și creștinismul gnostic: ținuturile de la granița estică a Imperiului Roman, în Siria și în Egipt. Mai mult, primele demersuri de înființare a comunităților monastice au fost făcute aproape în același timp cu apariția acelui nou rival al creștinismului, maniheismul, cu etosul său de disprețuire a cărnii fizice. Este posibil ca faimoasele austerități ale călugărilor creștini (vezi pp. 206-8) să fi fost imitații ale unor fapte similare de rezistență spirituală ale sfinților indieni și ca maniheii să fi fost responsabili pentru aducerea ideii spre vest în lumea creștină.

Un text, cunoscut sub numele de "*Faptele lui Toma", s-a aflat la* limita acceptabilității în literatura sacră creștină până în secolul al XVI-lea, când Conciliul de la Trento (pe bună dreptate, în termenii săi) a respins cartea ca fiind eretică. Pretinzând că descrie viața lui Toma, unul dintre primii apostoli ai lui Hristos, preocupările sale sugerează o dată mult mai târzie decât epoca lui Toma, probabil începutul secolului al III-lea, deci mult mai târziu decât așa-numita Evanghelie a lui Toma (vezi p. 78). Cu toate acestea, la fel ca acel text probabil de la sfârșitul secolului I, *Faptele Apostolilor aparține* penumbrei creștine a operelor gnostice și este probabil să fi fost scris în Siria, cam în aceeași perioadă în care teologul sirian Tatian lăuda o viață de abstinență și austeritate (vezi p. 181-2). Printre descrierile sale despre aventurile lui Toma în misiunea sa în India se află recomandări fervente ale celibatului: prima acțiune majoră a apostolului a fost să convingă doi tineri căsătoriți să se abțină de la relații sexuale. Cu o altă ocazie, elocvența sa pe tema "relațiilor sexuale murdare" a fost de așa natură încât soția unui prinț indian și-a respins soțul cu echivalentul pledoariei pentru o durere de cap.[30] Mărturiile din această lucrare și din scrierile lui Tatian despre apariția unui impuls ascetic (de renunțare la lume) vin cam în același timp cu primele dovezi ale unei vieți celibatare organizate în interiorul Bisericii dominante. De asemenea, acest lucru s-a întâmplat în Siria. Grupuri de entuziaști numiți Fiii (sau Fiicele) Legământului se jurau pe ei înșiși sărăciei și castității, dar evitau orice urmă de separare gnostică dedicându-se unei vieți de slujire a altor creștini sub conducerea episcopului local. Rolul lor în Biserica siriană a continuat timp de câteva secole alături de monahismul dezvoltat.[31]

În Egipt există o ambiguitate similară în ceea ce privește primele instituții monahale. Este demn de remarcat faptul că cea mai bogată descoperire modernă de literatură gnostică, de la Nag Hammadi, provine de la o comunitate monastică creștină din secolul al IV-lea. Egiptul a fost deosebit de potrivit pentru o retragere creștină din lume datorită geografiei sale distinctive: fâșia sa fertilă îngustă de-a lungul Nilului, susținută de mari întinderi de deșert, înseamnă că este ușor să ieși literalmente din civilizație în pustiu. Aici, spre sfârșitul secolului al III-lea, mișcarea monahală s-a legat pentru prima dată în mod sigur de Biserica dezvoltată a episcopilor și a lăsat

o istorie continuă în sursele creștine convenționale, prin viețile a două personalități puternice care pot fi prezentate ca figuri fondatoare: Antonie și Pahomie, reprezentanți a două forme diferite de viață monahală, cea a pustnicului și, respectiv, cea a comunității. Realitatea a fost mai complicată. O mare parte din această poveste a originilor a fost un efort al călugărilor egipteni de a-și revendica prioritatea în mișcarea monahală, în fața concurenților și a probabililor lor predecesori din Siria. Cu toate acestea, fără astfel de mituri fondatoare, ar fi fost poate mai puțin ușor de integrat noua mișcare în Biserică.

De fapt, biografia lui Antoniu scrisă de marele episcop al Alexandriei din secolul al IV-lea, Atanasie, arată clar că nu a fost primul pustnic creștin; încă din copilărie, în anii 250-260, Antoniu căuta deja cu fascinație creștini din satele vecine care se angajaseră într-o viață solitară sau practicau o disciplină ascetică. [32] În cele din urmă, dorința sa de a trăi o viață creștină fără contact cu nimeni altcineva l-a condus în deșert sau în pustietate: de la cuvântul grecesc pentru pustiu, *eremos*, provine cuvântul "pustnic". După douăzeci de ani de singurătate, Antoniu s-a confruntat cu o nouă problemă: hoarde de oameni veneau să i se alăture în deșert. Persecuția creștinilor de către Dioclețian și povara pur și simplu a impozitării în societatea obișnuită erau stimulente puternice pentru a fugi în pustiu. Pe măsură ce persecuția a încetat, nu toată lumea a dorit să ajungă la o asemenea extremă. Astfel, viața comunitară deja existentă în Siria și-a găsit o paralelă în Egipt, unde grupuri de oameni s-au retras din lume în mijlocul lumii, fondând ceea ce erau, de fapt, noi sate specializate în zona fertilă a râurilor: primele mănăstiri. Acestea își datorează existența în principal lui Pachomius, un soldat care s-a convertit la creștinism în timpul Marii Persecuții, impresionat de sprijinul prompt al creștinilor față de semenii lor aflați în suferință, chiar dacă nu îi cunoscuseră anterior.

Viața în armată era auto-selectivă și comunitară, cu limite și convenții clare, și este posibil ca fostul soldat Pachomius să se fi inspirat din această experiență atunci când a conceput un set simplu de reguli comune pentru ca pustnicii să-și păstreze singurătatea, devenind în același timp membri ai unui grup comun care trăia împreună. Un exemplu al bunului simț practic al aranjamentelor sale a fost stipularea faptului că vechimea în comunitățile sale era dobândită pur și simplu prin data la care individul se alătura. Acest lucru ar fi fost important atunci când printre cei care se alăturau începeau să se numere persoane din partea superioară a scalei sociale, care ar fi putut căuta să-și perpetueze statutul.[33] În mod special, Pachomius și-a înființat prima comunitate nu în deșert, ci în casele părăsite ale unui sat pe care l-a găsit în mod convenabil abandonat lângă malul Nilului. A urmat o a doua preluare a unui sat părăsit; prin urmare, am putea vedea mișcarea lui Pachomius ca pe o modalitate eficientă de remediere a tulburărilor sociale din secolul al III-lea, la care contribuise în mod semnificativ creșterea poverii fiscale. Surorii lui Pachomius i se atribuie meritul de a fi fondat comunități feminine pe o linie similară, cu un program de muncă manuală și de studiu al Scripturii.[34]

Remarcabil de repede, cuvântul *monachos* ("călugăr") a căpătat în greacă un sens religios specializat: prima utilizare cunoscută este într-o petiție laică dintr-un papirus egiptean datând din anul 324.[35] Există o curiozitate semnificativă în ceea ce privește implicațiile acestui cuvânt, deoarece grecescul/latinul *monachos/ monachus* înseamnă o persoană singură, specială sau solitară, însă un mod de viață cu adevărat solitar nu este cea mai comună formă de monahism. Nici acel *monachos* egiptean desemnat pentru prima dată nu trăia într-un pustiu, deoarece motivul pentru care știm despre el este că era un trecător pe o stradă din sat care a intervenit și a ajutat la încetarea unei bătăi. Din punct de vedere istoric, cei mai mulți călugări și călugărițe

creștini au trăit în comunitate, încă de pe vremea lui Pahomie, în loc să devină pustnici. Într-adevăr, "*monachus*", împreună cu cognatele sale, este un imperialism lexical creștin deosebit de nepotrivit atunci când este aplicat budismului, al cărui concept de monahism, *Sangha*, se axează ferm pe comunitate și unde pustnicii sunt chiar mai mult în minoritate decât printre călugării creștini.

Poate că este dificil pentru observatorii moderni ai creștinismului, care acceptă pustnicii, mănăstirile și mănăstirile de călugărițe ca fiind o caracteristică tradițională a creștinismului, să vadă că această acceptare nu a fost inevitabilă. Biserica ar fi putut foarte bine să vadă "rebeliunea tăcută" ca pe o amenințare, nu doar din cauza originilor dubioase și posibil gnostice ale monahismului, ci și pentru că cel mai "ortodox" dintre pustnici, prin simplul său stil de viață, nega întreaga bază pe care Biserica ajunsese să fie organizată, comunitatea euharistică prezidată de episcop. Într-adevăr, această îngrijorare a fost tradusă de către autoritățile Bisericii Răsăritene într-o amenințare vagă numită "mesalianism", un entuziasm deviant pentru accentuarea propriei experiențe spirituale în ascetism, mai degrabă decât prețuirea sacramentelor Bisericii - iar acuzația de "mesalianism" a planat frecvent asupra primilor asceți sau comunități ascetice.[36] Cum putea Antonie să primească Euharistia în deșert și, prin urmare, cum se raporta el la autoritatea episcopului? Mai mult, el nu făcea parte din cultura greacă dominantă a Bisericii urbane - nici măcar nu vorbea greaca, ci limba egipteană nativă, coptă. Pahomius provenea dintr-un mediu coptic și mai umil.[37] Întâmplarea a făcut ca Antonie să se dovedească din plin în ochii autorităților bisericești, mai întâi părăsindu-și izolarea în timpul persecuției lui Dioclețian pentru a-i consola pe creștinii suferinzi din Alexandria. Apoi a devenit un mare prieten al episcopului Atanasie al Alexandriei, care a scris o biografie admirativă despre el, care a fost descrisă ca fiind "cea mai citită carte din lumea creștină după Biblie": o afirmație riscantă, dar cu siguranță în ordinea de mărime potrivită.[38]

Atanasie a zugrăvit un portret al lui Antoniu care se potrivea scopurilor sale: un ascet care se opunea cu tărie adversarilor lui Atanasie, arienii (vezi pp. 211-22), și era un susținător ferm al episcopilor, cum ar fi Atanasie însuși. Biografia era adresată în mod special călugărilor de dincolo de Egipt; scopul episcopului era o afirmare triumfătoare a măreției spirituale a Egiptului, oferind un model pentru întreaga viață monahală. Prima sa jumătate era o relatare dramatică a celor douăzeci de ani de luptă solitară a solitarului cu demonii deșertului, adesea sub forma unor animale sălbatice, șerpi și scorpioni; mai rău, sub forma unei femei seducătoare. La sfârșitul primei mari competiții, Diavolul, deranjat de epuizarea și frustrarea sa, a fost redus la forma unui băiețel negru din Etiopia, iar Antoniu a putut să rânjească la "nenorocitul josnic ... negru la minte și ... un copil frustrat". Aceasta a fost o concepție literară nefericită, deoarece mulți călugări timpurii, imitându-l, au ajuns să folosească aceeași imagine pentru Prințul Întunericului, cu un rasism conștient îndreptat spre africani: un compliment pe dos la adresa succesului operei lui Atanasie și nu cel mai bun stereotip pentru promovarea bunelor relații cu Biserica Etiopiei.[39] Nu a fost ultima dată când creștinii aveau să asocieze rasele negre cu răul și decăderea (vezi pp. 867-8).

Dacă a existat ceva care să lege monahismul de Biserica ordonată episcopală, aceasta a fost această hagiografie ("scriere de sfinți") de pionierat a unuia dintre cei mai puternici episcopi din secolul al IV-lea. De asemenea, ea a stabilit monahismul egiptean în imaginea sa de singurătate din deșert, încapsulată în acel cuvânt paradoxal "*monachos*" și, de asemenea, în paradoxul vesel al lui Atanasie că "deșertul a fost transformat în oraș de către călugări".[40] Imaginea era una

semnificativă și utilă, deoarece orașele creștine erau prezidate de episcopi; era un simbol al victoriei asupra orașului diavolului și a rebeliunii sale împotriva scopurilor lui Dumnezeu (ca să nu mai vorbim de scopurile episcopilor lui Dumnezeu). Totuși, ca descriere a originilor și dezvoltării monahismului, a fost în mare măsură o invenție. Atanasie a pus în mod deliberat accentul pe deșert atunci când a povestit povestea lui Antonie, iar accidentele istoriei ulterioare i-au întărit ulterior denaturarea: atunci când creștinismul egiptean și sirian s-a confruntat cu riscul de a fi marginalizat de islamul cuceritor (vezi pp. 261-7), mănăstirile mai îndepărtate din deșert au fost într-adevăr cele mai bine plasate pentru a păstra viața și cultura monahală și, de aici, descrierea comună a literaturii spirituale din această societate ca fiind scrisă de "Părinții deșertului". Dar acest lucru nu reprezintă realitatea anterioară a Bisericii din secolele al IV-lea și al V-lea și nici locul monahismului în cadrul acesteia: mult mai mult parte din experiența cotidiană a peisajelor urbane și agricole.

Puterea călugărilor și a pustnicilor depindea de reputația lor în urma austerității eroice a lui Antoniu. Ei au avut inspirația cuvintelor lui Hristos din Fericirile (vezi p. 88), dar au existat și motive mai contemporane care i-au propulsat. La fel ca asceții din Siria, ei ar fi știut despre teribilele suferințe continue ale creștinilor în Imperiul Sassanian din secolul al IV-lea și, de asemenea, ar fi fost inconfortabil de conștienți că o astfel de suferință nu mai era disponibilă în Imperiul Roman. În lipsa oricărui alt martiriu oferit de puterea imperială romană, și-au martirizat ei înșiși trupurile și astfel au anexat stima pe care martirii o dobândiseră deja în rândul credincioșilor creștini. Ei extindeau categoria de sfințenie. A existat o competiție destul de conștientă în acest sens între egipteni și sirieni, ceea ce Atanasie, în biografia sa, s-a bucurat să descrie drept "o competiție nobilă".[41] În secolul al IV-lea, pustnicii și călugării egipteni au devenit faimoși pentru abnegația lor, concurând ca niște atleți la exerciții pentru slava lui Dumnezeu, cum ar fi să stea în picioare zi și noapte sau să nu mănânce mâncare gătită ani la rând.[42] Acest spirit a fost egalat în Palestina și Siria, unde călugării și pustnicii au realizat fapte terifiante de rezistență și de pedepsire a trupurilor lor lumești, înghesuindu-se în spații mici sau trăind în mizerie. Ieronim, savantul latin-imigrant în Orient, care a încercat stilul lor de viață și nu i-a plăcut (vezi p. 295), a făcut tot ce i-a stat în putință pentru a-i doborî cu observația că călugării sirieni erau la fel de preocupați de murdăria trupurilor lor ca și de curățenia inimilor lor.[43] Sirienii ar fi replicat probabil că, având în vedere suferințele îngrozitoare pe care le continuau să le îndure compatrioții lor sirieni în mâinile sasanienilor (vezi p. 185-6), ei aveau mai multă înțelegere decât el a ceea ce înseamnă martiriul.

Un cuvânt sirian pentru călugăr este *abila*, "jelitor". Unul dintre numeroșii scriitori spirituali creștini care au căutat să împrumute respectabilitate pentru operele sale, plasându-le sub numele mult onorabilului Efrem Sirianul, susținea că Iisus a plâns, dar nu a râs niciodată și că, prin urmare, "râsul este începutul distrugerii sufletului".[44] Cu toate acestea, în același cadru sirian din secolul al V-lea a apărut o formă specială de autoironie sacră sau de critică a convențiilor societății: tradiția Sfântului Nebun. Era o formă specializată de negare a lumii. În spatele originilor sale siriene se ascundea un arhetip grecesc de dinaintea venirii creștinismului: Diogene din Sinope (vezi pp. 29-30). Primul revigorator bine cunoscut al încercării deliberate a lui Diogene de a nesocoti toate convențiile a fost Simeon, care a ajuns să fie cunoscut în siriană sub numele de *Salus* ("nebun"). Simeon l-a întrecut pe Diogene în ceea ce privește grosolănia activă: când a ajuns în orașul Emesa (astăzi Homs, în Siria), a târât un câine mort, a aruncat cu nuci în femei în timpul slujbelor bisericești și s-a grăbit cu bucurie să intre dezbrăcat în secțiunea femeilor din baia orașului ("ca și cum ar fi fost pentru gloria lui Dumnezeu", a comentat cu

optimism biograful său). Nu în mod nefiresc, a provocat ofense considerabile, apoi, oarecum ilogic, el însuși s-a simțit ofensat de un grup de fete care l-au ironizat, lăsând în mod miraculos câteva dintre ele cu ochii încrucișați permanent. Cronicarul său afectuos, un secol mai târziu, a fost Leontius, un episcop cipriot. În mod normal, episcopii nu sunt asociați cu un comportament antisocial; poate că Leontius scria în același spirit satiric ca și decanul Swift. Cu siguranță Diogene "câinele" se ascundea în unele dintre aluziile literare ale lui Leontius - nu în ultimul rând în câinele mort atârnat de centura lui Simeon. Sfântul Nebun a fost destinat să aibă o lungă istorie în tradiția ortodoxă (deși, din anumite motive, sârbii nu s-au atașat niciodată de el). Nebunia sa extrovertită este un contrapunct interesant sau o supapă de siguranță pentru etosul de tăcere rugătoare și solemnitate tradițională, care face atât de mult parte din identitatea ortodoxă. Nu toți teologii ortodocși au fost foarte confortabili cu acest contrast.[45]

Una dintre cele mai extraordinare practici adoptate de unii asceți din Siria a fost aceea de a petrece ani întregi expus în vârful unei coloane de piatră special construite, trăind pe o platformă de răchită care semăna cu coșul unui balon cu aer cald modern. Această formă de devoțiune a fost inițiată la începutul secolului al V-lea de un alt Simeon, supranumit de aceea Stylite ("locuitor al coloanei"). Odată stabilit pe coloana sa, se spune că nu a coborât niciodată de pe ea înainte de a muri. Deoarece coloana a fost extinsă succesiv în înălțime până la aproximativ 60 de picioare, se presupune că s-au făcut aranjamente speciale pentru modificări; în timp ce o investigație detaliată a rezolvat o problemă practică evidentă, dezvăluind dovezi că această coloană și cele ulterioare erau în suite. Altfel, nevoile frugale ale lui Simeon au fost satisfăcute de un anturaj entuziast de admiratori care îi ridicau mâncarea de la sol. Stâlpul său supraviețuiește parțial, înconjurat de o bazilică masivă în ruină, în ținutul sirian de dincolo de Alep, la mică distanță de granița modernă cu Turcia. Coloana a fost literalmente mâncată de devoții săi, care, de-a lungul secolelor, au ciopârțit mici porțiuni pe care apoi le măcinau și le înghițeau în scopuri curative. Rămășița, acum redusă la înălțimea unui om de la cei șaizeci de picioare inițiale, seamănă cu o acadea bine suptă (vezi planșa 3).

În următoarele șapte secole, aproximativ 120 de persoane au imitat inițiativa lui Simeon în Siria și Asia Mică. Erau ca niște scări vii către Cer și, chiar dacă erau pustnici, erau departe de a fi îndepărtați. Sfântul Simeon însuși își alesese unul dintre cele mai înalte locuri din porțiunea sa din nordul Siriei, lângă un drum important, dominând priveliștea pe zeci de kilometri și predicând de două ori pe zi.[46] Stiliții deveneau deseori actori importanți în politica Bisericii, strigându-și declarațiile teologice de la micile lor balcoane ridicate către mulțimile așteptate de dedesubt, sau dând sfaturi personalizate celor suficient de favorizați pentru a urca pe scară și a li se alătura pe platforma lor. Nu s-a pierdut prea multă dragoste între unii piloni rivali de convingeri teologice diferite. Se spune, în mod mai degrabă neverosimil, că Simeon cel Tânăr Stylite (521-97) ar fi insistat să-și petreacă copilăria pe un stâlp junior, dar nu există nicio îndoială că în cele din urmă a absolvit un stâlp de dimensiuni normale lângă Antiohia, din care există rămășițe chiar mai substanțiale decât cele ale omonimului său mai în vârstă. Pelerinii puteau ajunge acolo fără prea multe probleme din oraș, ceea ce le permitea pelerinilor să facă o excursie edificatoare. Simeon nu pare să fi protestat în timp ce în jurul stâlpului său se construia o biserică mare și scumpă (ale cărei ruine, de asemenea, încă supraviețuiesc), transformându-l astfel pe acest pustnic zdrențăros într-o relicvă vie bizară, unic exponat într-o grădină zoologică creștină.[47] Este plauzibil ca unul dintre cele mai importante simboluri ale islamului, minaretul, să fi fost inspirat de priveliștea reprezentanților de mai târziu ai acestor sfinți creștini sirieni care îi chemau pe credincioși să se închine lui Dumnezeu de pe stâlpii lor. Primul minaret cunoscut, la

urma urmei, făcea parte din marea moschee Ummayad din Damasc, bine în zona culturală a stiliților.

Locuirea în stâlpi a ajuns pentru scurt timp în Balcani, dar în climatul din Europa spre vest s-a dovedit a fi impracticabilă. De asemenea, în Asia Mică iernile erau mult mai aspre decât mai la sud și chiar și cei mai mulți asceți erau înclinați spre viața comunitară mai degrabă decât spre individualismul lui Antoniu sau Simeon. Aici au fost concepute cele mai multe dintre regulile monahale care stau la baza monahismului oriental modern. Principalul dintre cei care le-au formulat a fost călugărul Vasile, care, spre deosebire de mulți teologi talentați, a îmbinat înțelepciunea și spiritul practic, astfel încât influența sa a fost decisivă nu numai în viața monahală, ci și în una dintre cele mai mari crize doctrinare din secolul al IV-lea (vezi p. 218). El a ajuns să fie numit "cel Mare" și a fost unul dintre primii care a stabilit un model care a devenit o normă în Bisericile Răsăritene (vezi p. 437): a fost mai întâi călugăr, dar apoi a fost ales episcop al cetății sale natale Cezareea din Capadocia, actuala Kayseri din Turcia. Așadar, lui Vasile i se poate atribui o mare parte din meritul de a uni carisma călugărului și a episcopului, una dintre problemele potențiale ale Bisericii din secolul al IV-lea. El a avut cuvinte blânde, dar ferme, descurajând stilul de viață pustnic în favoarea comunității: "viața solitară are un singur scop, slujirea nevoilor individului. Dar acest lucru este în mod evident în conflict cu legea iubirii, pe care apostolul a împlinit-o atunci când nu a căutat avantajul propriu, ci pe cel al celor mulți, pentru ca aceștia să fie mântuiți".[48] Regulile lui Vasile pentru viața monahală au fost imitate și adaptate la condițiile locale din Occident, când, doar câteva decenii mai târziu, creștinii occidentali au început să experimenteze ei înșiși viața monahală (vezi pp. 312-18).

Importanța lui Vasile pentru viitorul monahismului a fost egalată de cea a contemporanului și cunoștinței sale Evagrius/Evagrios, din provincia Pontus, de pe malul sudic al Mării Negre (de unde și "Evagrius Ponticus"), care a călătorit departe de patria sa și de o slujbă populară ulterioară la Constantinopol pentru a deveni călugăr în deșerturile de la vest de Delta Nilului. El și Vasile s-au numărat printre primii călugări care s-au îndreptat spre scris alături de luptele fizice prin care asceții își construiau viața spirituală, însă scrierile lui Evagrius ilustrează încă o dată cât de inconfortabil se putea situa mișcarea monahală în cadrul structurilor Bisericii creștine. El a fost un admirator al lui Origen și, în consecință, suspect pentru mulți; de fapt, la 150 de ani după ce Origen a fost condamnat pentru prima dată postum de către un conciliu bisericesc în 400, aceeași soartă a avut-o și Evagrius, acuzat de "origenism" alături de Origen însuși și condamnat de cel de-al cincilea conciliu de la Constantinopol în 553 (vezi p. 327). Ceea ce a făcut ca ideile lui Evagrius să fie deosebit de suspecte mai târziu a fost declarația sa distinctivă potrivit căreia cel mai înalt nivel al contemplației nu putea produce nicio imagine sau formă atunci când ajungea la divin, pentru ca o adevărată unire cu Dumnezeu să poată avea loc: "Nu dați niciodată o formă divinului ca atare atunci când vă rugați, nici nu permiteți ca mintea voastră să fie imprimată de vreo formă, ci mergeți imaterial la Imaterial și veți înțelege".[49] În secolele al VIII-lea și al IX-lea, acest lucru suna periculos ca un combustibil pentru cei care urăsc imaginile, "iconoclaștii" (vezi pp. 442-56), iar amintirea lui Evagrius a căpătat o nouă condamnare. A fost nevoie de munca cercetătorilor moderni pentru a recupera o mare parte din opera sa din manuscrisele armenești sau siriene și pentru a-l reevalua ca fiind unul dintre cei mai mari părinți fondatori ai scrierilor spirituale creștine. Impactul său imediat a fost profund, iar ideile sale au lucrat în liniște în comunitățile de călugări capabili să le transmită, fie și numai din gură în gură, din generație în generație.

Chiar și atunci când era impolitic să-l admiri, ca să nu mai vorbim de a-l numi pe Evagrie, descrierile sale despre progresul în viața spirituală nu puteau fi și nu au fost ignorate, pentru că au rezonat în experiența generațiilor de călugări care au urmat. La fel ca mulți alții, el a pornit pe un drum de explorare interioară: un model în care ascetul se confruntă cu lupte și chinuri, pentru a ajunge la o stare de seninătate (*apatheia)* și apoi la o stare finală atinsă de adevăratul stăpân al spiritului, pentru care Evagrius nu se temea să folosească rezonantul cuvânt *gnosis*. În toate acestea, Evagrie indica, asemenea unui medic care prescrie un program de exerciții fizice, un cadru esențial pentru progresul spiritual: un ritm al fiecărei zile în viața monahală structurată, recitarea ordonată din Psalmii lui David urmată de un scurt timp de rugăciune tăcută (în cazul său, de o sută de ori pe zi) și meditația asupra Bibliei, care constituia patul germinativ în care rugăciunea putea crește. El credea cu tărie în capacitatea umană de a primi generozitatea și mila lui Dumnezeu și de a crește în har: "venim în [această] viață posedând toate semințele virtuților. Și așa cum lacrimile cad odată cu semințele, tot așa, odată cu secerișul, apare bucuria'. Într-un ecou al universalismului lui Origen, el a afirmat în repetate rânduri că până și cei care suferă în iad au păstrat acele semințe nepieritoare ale virtuții. Nu e de mirare că Biserica sa a decis că era periculos.[50]

Însăși competiția deliberată dintre călugării egipteni și sirieni în lupta pentru sfințenie demonstrează că aceștia erau conștienți de lumea largă; ei erau departe de a fi detașați de viața și preocupările Bisericii. Călugării și liderii monahali complicau acum adesea luptele politice și exercitau puterea în moduri care par departe de îndemnurile Mântuitorului la smerenie, dragoste și iertare. Mai întâi în Biserica Răsăriteană și apoi în cea Apuseană, ei s-au dovedit a fi actori-cheie în confruntările teologice, începând cu luptele care au izbucnit în urma noii alianțe ecleziastice a lui Constantin.

CONSTANTIN, ARIUS ŞI ZEUL UNIC (306-25)

Împăratul Constantin I a aflat foarte repede, cu preţul său, că creştinii erau înclinaţi să pună în pericol unitatea pe care religia lor o proclama. Primul exemplu a venit ca urmare a Marii Persecuţii: certuri reînnoite cu privire la modul de vindecare a rănilor suferite de stima de sine a Bisericii. În Egipt, adepţii liniei dure au fost atât de şocaţi de disponibilitatea episcopului din Alexandria de a-i ierta pe laponii pocăiţi încât, în jurul anului 306, unul dintre ei, episcopul Melitius din Lycopolis, şi-a fondat propria ierarhie clericală rivală, care a perturbat Biserica din Alexandria timp de decenii.[51] O scindare şi mai gravă a avut loc în Biserica nord-africană, unde la fel de multe probleme legate de iertare s-au combinat cu problema cine avea autoritatea legitimă de a ierta. În Cartagina a avut loc o alegere episcopală disputată, produsă de discuţii complicate despre cine ce făcuse ce în criză, combinate cu ciocniri de personalitate. Bisericile din Roma şi din alte părţi l-au recunoscut pe Cecilian ca episcop - unul dintre preţurile recunoaşterii fiind renunţarea sa la punctul de vedere asupra botezului pe care Ciprian îl susţinuse independent în Africa de Nord (vezi pp. 174-5). Opoziţia, furioasă la ceea ce ei considerau a fi această dovadă finală a nevredniciei lui Caecilian, s-a raliat în spatele episcopului rival, Donatus. Schisma donatistă de secole în Biserica nord-africană începuse.[52]

Intervenţiile lui Constantin în această dispută insolubilă au o calitate personală remarcabilă, deoarece conducătorul unuia dintre cele mai puternice imperii din istoria lumii s-a văzut brusc confruntat cu subiecţi care făceau apel la un principiu mai înalt decât puterea sa. Disidenţii erau, desigur, obişnuiţi să facă acest lucru, dar împăratul nu se aştepta la o asemenea ingratitudine după ce pusese capăt Marii Persecuţii. Dacă nu ştia nimic altceva despre Dumnezeul creştin, ştia că Dumnezeu era Unul. Unitatea era, în orice caz, un accent convenabil pentru împăratul care distrusese Tetrarhia lui Diocleţian pentru a o înlocui cu propria sa putere unică, dar supărarea şi aprehensiunea care se observă în corespondenţa oficială a lui Constantin sunt mai mult decât un calcul politic cinic. Orice lucru care punea în discuţie unitatea Bisericii era susceptibil să îl ofenseze pe Dumnezeul unic suprem, iar acest lucru ar putea pune capăt cursei sale de favoruri faţă de împărat. Confruntat cu petiţii din partea donatiştilor, în 313 Constantin a luat o decizie de mare însemnătate pentru viitor. În loc să judece în favoarea creştinilor cu ajutorul sistemului juridic imperial tradiţional, aşa cum făcuse cândva înaintea sa împăratul necreştin Aurelian (vezi p. 175), el va folosi expertiza conducătorilor Bisericii, cerându-le să ducă problema "la o concluzie potrivită".[53] Astfel, el a adaptat practica bine stabilită a Bisericii nord-africane de a supune disputele consiliilor de episcopi, cu diferenţa că acum, pentru prima dată, aceştia erau adunaţi chiar din întreaga Mediterană.

Prima convocare a lui Constantin la un consiliu a fost la Roma, în anul 313. Donatiştii au ignorat rezultatul, deoarece era împotriva lor; astfel, Constantin a încercat din nou în anul următor, de data aceasta convocând un consiliu cu un număr şi mai mare de recruţi în oraşul Arles, în ceea ce este astăzi sudul Franţei. Episcopii, care călătoreau cu permise imperiale, au inclus chiar şi trei din îndepărtata provincie Britannia, unul dintre primele indicii ale activităţii creştine în acea insulă. Încă o dată, conciliul nu a reuşit să-i liniştească pe donatişti şi, în cursul unor negocieri foarte încurcate cu liderii donatişti, împăratul a fost provocat să ordone trupe pentru a le impune revenirea la biserica tradiţională. Astfel, prima persecuţie oficială a creştinilor de către creştini a avut loc la un an sau doi de la prima recunoaştere oficială a Bisericii, iar rezultatele sale au fost la fel de divizătoare ca şi persecuţiile anterioare ale împăraţilor necreştini. Cei mai mulţi donatişti au stat deoparte şi au rămas loiali propriei lor ierarhii independente, nutrind noi

resentimente față de Biserica nord-africană, care a rămas în comuniune cu restul Bisericilor creștine mediteraneene și care și-a arogat astfel titlul de catolică. Scindarea nu a fost niciodată vindecată și a rămas o sursă de slăbiciune în creștinismul nord-african timp de secole, până când Biserica de acolo a dispărut (vezi p. 277).

Conciliile de la Roma și Arles nu au fost, așadar, un precedent promițător, dar, în secolul următor, folosirea conciliilor pentru a rezolva disputele bisericești s-a stabilit ferm ca un mecanism al vieții bisericești. Aceasta a reprezentat o concesie notabilă din partea comandantului armatei Romei față de ofițerii armatei lui Dumnezeu și a însemnat că, pe tot parcursul restului lungii istorii a Bisericii Catolice și nu numai, a persistat principiul că episcopii săi aveau o putere și o jurisdicție independente de împărați. Conducătorii și liderii Bisericii au continuat să elaboreze această relație complicată și conflictuală. Cu toate acestea, ceea ce era acum evident era că Biserica Catolică devenise o biserică imperială, averile sale fiind legate de cele ale împăraților care comandau armate, pentru a-și susține sau extinde puterea în modul în care o fac armatele. Acest lucru avea implicații pentru creștinii care trăiau dincolo de granițele Imperiului Roman, în teritorii în care ei sau conducătorul lor puteau considera imperiul ca fiind un dușman. Aceștia puteau foarte bine să aibă această părere și despre Biserica imperială.

În continuare, Constantin a sponsorizat un consiliu în încercarea (din nou, nu a fost binecuvântat cu succes pe termen scurt) de a rezolva o dispută declanșată în Biserica din Alexandria. Acesta a fost încă un episod, și în multe privințe unul dintre cele mai decisive, în lungile dezbateri despre hristologie (adică discuția despre natura și semnificația lui Iisus Hristos) și despre relația dintre Tatăl și Fiul. Un preot auster și talentat de acolo, pe nume Arius, era preocupat să facă prezentarea sa a credinței creștine respectabilă din punct de vedere intelectual pentru contemporanii săi. Pentru a realiza acest lucru, el trebuia să se lupte cu vechea problemă platoniciană a naturii lui Dumnezeu. Dacă Dumnezeu este veșnic și incognoscibil, așa cum și l-a imaginat Platon, Iisus Hristos nu poate fi în același sens Dumnezeu, din moment ce știm despre el și despre faptele sale prin intermediul Evangheliilor. Acest lucru înseamnă, din moment ce Dumnezeul suprem este unul, că Hristos trebuie să vină după și să fie, într-o anumită privință, altul decât Tatăl, chiar dacă acceptăm că a fost creat sau născut înainte de toate lumile. Adversarii lui Arius l-au acuzat că a folosit ca slogan "A existat când nu era".[54] Mai mult, din moment ce Tatăl este indivizibil, el nu poate să-l fi creat pe Fiul din el însuși; dacă Fiul a fost creat înainte de toate lucrurile, ar rezulta, prin urmare, în mod logic, că a fost creat din nimic.

Iată, așadar, Hristosul lui Arius: inferior sau subordonat Tatălui (așa cum într-adevăr Origen și alți scriitori anteriori au fost înclinați să spună) și creat de Tatăl din nimic. În multe privințe, Arius a fost moștenitorul lui Origen și ar trebui să fie considerat printre teologii de perspectivă alexandrină. S-a argumentat că Arius nu era preocupat doar de logică și că avea o preocupare caldă de a le prezenta creștinilor imaginea unui Mântuitor care era ca ei și care a participat la luptele umane spre virtute; Hristosul său făcea parte din ordinea creată, nu era pur și simplu o imagine a lui Dumnezeu.[55] Arius a găsit cu siguranță un adept afectuos printre alexandrinii obișnuiți, pe care i-a învățat cântece simple despre ideile sale. Oricare ar fi fost motivele sale, în jurul anului 318 a provocat o opoziție înfuriată în Alexandria, inclusiv pe episcopul său, Alexandru. Alexandru nu avea să fie ultimul episcop care să transforme faptul că unul dintre clericii săi era un gânditor ceva mai ager decât el într-o chestiune de disciplină ecleziastică. Sentimentele sale nu au putut fi ușurate de faptul că Arius pare să fi fost asociat anterior cu schisma rigoristă a lui Melitius din Lycopolis.[56]

Fiind condamnat de un sinod (consiliu local) al episcopilor egipteni, Arius a apelat la un număr semnificativ de mare de prieteni mai îndepărtați, nu în ultimul rând la episcopul viclean și politic al Nicomediei, un oraș care, până la fondarea Constantinopolului, fusese capitala imperială orientală. Episcopul se numea *Eusebiu*, care nu trebuie confundat cu contemporanul său, istoricul care era episcop de Cezareea - *Eusebios* ("pios") era atunci un nume comun printre creștini. Episcopul din Nicomedia se afla într-o poziție puternică pentru a aduna sprijin pentru Arius, astfel încât disputa a început să cuprindă întreaga Biserică din estul Mediteranei. Constantin își consolida acum puterea în Orient, după ce îl eliminase pe ultimul său rival imperial, Licinius, și era hotărât să îi reunească pe cei care se războiau între ei. Instinctul său a fost să încerce tactica de un deceniu mai devreme, ca la Arles, convocând un consiliu de episcopi pentru a rezolva disputa, dar primele sale planuri din 324 de a convoca un consiliu în orașul Ancyra au fost devansate de dușmanii lui Arius, care au profitat de șansa morții episcopului Antiohiei pentru a se aduna acolo, atât pentru a alege pe unul dintre susținătorii lor ca nou episcop pentru acea dieceză cheie, cât și pentru a condamna încă o dată opiniile lui Arius. De asemenea, au emis ceea ce au pretins a fi un crez definitiv: un precedent pentru multe alte declarații oficiale care aveau să facă aceeași afirmație.[57]

Furios, Constantin a convocat acum un consiliu la care nimic nu putea merge prost.[58] El a ales orașul Niceea (acum plăcutul oraș lacustru Iznik, încă cuprins între marile sale ziduri imperiale), convenabil în apropierea cartierului său general de la Nicomedia. Le-a spus delegaților că se vor bucura de climă și, de asemenea, cu o notă de amenințare, că intenționa "să fie prezent ca spectator și participant la lucrurile care se vor face": era pentru prima dată în istoria creștină când se întâmpla acest lucru. Unii cred că el chiar a prezidat consiliul. El a fost cel care, probabil la recomandarea consilierului său ecleziastic, un episcop spaniol, Hosius sau Ossius de Cordova, a propus o clauză extrem de importantă în crezul care a devenit declarația convenită a conciliului: afirmația că Fiul era "de o singură substanță" (*homoousios*) cu Tatăl. În fața prezenței înspăimântătoare a împăratului lumii cunoscute, nu putea exista prea multă opoziție la această afirmație: doar doi episcopi sunt înregistrați ca fiind împotrivă. La acest conciliu s-a discutat un mare cumul de alte chestiuni controversate în viața Bisericii. Printre acestea se numărau precedența între episcopii de frunte, interzicerea împrumutului de bani în rândul clerului și promovarea prea grăbită a noilor convertiți la episcopat, reconcilierea schismaticilor, chiar și interzicerea hirotonirii eunucilor voluntari în rândul clerului. Erau multe lucruri pe care avocații ecleziastici de mai târziu să le cerceteze și să se certe. Datorită rolului energic al împăratului ca agent de turism, conciliul a atras o prezență și o acoperire geografică fără precedent printre participanții săi; numărul tradițional, dar inspirat mistic, de 318 delegați nu este probabil departe de adevăr. Niceea a fost întotdeauna considerată una dintre pietrele de hotar ale istoriei Bisericii și socotită drept primul conciliu care a fost numit "general" sau "oecumenic".[59] După cum vom vedea, acest statut nu a obținut un consens ușor și, douăsprezece sute de ani mai târziu, au apărut din nou Biserici creștine care priveau cu suspiciune lucrările și consecințele Niceei (vezi p. 624).

CONCILII ȘI DIZIDENȚI DE LA NICEEA LA CALCEDON

Arius însuși a dispărut din viața publică și, deși a fost iertat de Constantin, a murit în cele din urmă în mod obscur, se presupune că în urma unui atac acut de dizenterie într-o latrină din Constantinopol, împrejurare care le-a oferit dușmanilor săi o plăcere necreștină și care a fost în cele din urmă comemorată cu o lipsă exemplară de caritate în liturghia ortodoxă.[60] El a încercat să exercite acel tip de independență a minții și ca profesor care fusese posibilă în Alexandria din vremea lui Origen, dar care devenea periculoasă într-o epocă în care episcopii căutau să monopolizeze controlul instruirii; cu toate acestea, el a ridicat întrebări care nu vor dispărea. Existau probleme legate de cuvântul *homoousios* (*Homoousion)*. Pentru început, și cel mai îngrijorător, nu era un cuvânt folosit în Biblie. În al doilea rând, avea o istorie, pe care am atins-o deja atunci când am discutat despre disputele monarhiene (vezi pp. 146-7). Arius afirmase episcopului său că exprima părerile odiosilor maniheeni despre natura lui Hristos și este probabil că detestarea sa cunoscută față de acest termen a fost un factor major în a-l trage în noul crez. De asemenea, pentru Eusebiu de Nicomedia, era un cuvânt pătat de oameni ca Pavel din Samosata și nu a precupețit niciun efort pentru a plasa episcopi cu păreri asemănătoare în poziții de putere în următoarele decenii. Campania pentru a scăpa de *Homoousion* din declarațiile credale creștine a divizat Biserica din imperiu pentru încă o jumătate de secol și mai mult.[61]

Constantin a fost inițial furios pe Eusebiu de Nicomedia pentru obstrucționismul său, dar este posibil să fi ajuns să realizeze că *Homoousionul pe care îl* impusese efectiv la Niceea era un obstacol în calea scopului său de unitate în Biserică. Este posibil ca el să fi fost, de asemenea, galvanizat de acuzațiile de comportament necorespunzător, întemeiate sau inventate de către eusebieni, împotriva lui Eustatie, episcop de Antiohia, o figură cheie în rândul majorității votante de la Niceea.[62] Așadar, Eusebiu și simpatizanții săi au avut un succes remarcabil în construirea unei influențe pe lângă împărat în ultimii ani ai acestuia - cea mai remarcabilă caracteristică fiind grațierea acordată lui Arius - și au obținut, de asemenea, sprijin din partea unei succesiuni de împărați care au venit după el în Est, când puterea imperială a fost din nou divizată. La apogeul succesului lor, au reușit să-i hărțuiască și să-i facă fugari pe cei mai mulți dintre adversarii lor din conducerea Bisericii. Principalul dintre aceștia a fost Atanasie, episcopul Alexandriei, care a alăturat nemilozitatea unei minți teologice ascuțite. Atanasie a fost ferm hotărât să apere consensul doctrinar privind natura divinității obținut la Niceea (deși se poate observa că până și el a fost foarte precaut în a folosi termenul *homoousios* până în jurul anului 350). El avea urechea pentru o frază memorabilă care să rămână în minte: egalitatea dintre Fiul și Tatăl era "ca vederea a doi ochi".[63] În centrul gândirii sale se afla o idee puternică și paradoxală pe care a moștenit-o de la Irineu, o idee care a avut mult ecou de atunci, în special în lumea ortodoxă, și care rezumă fascinația ideii creștinismului despre un Dumnezeu întrupat: Fiul lui Dumnezeu "ne-a făcut fii ai Tatălui și i-a divinizat pe oameni devenind el însuși om".[64] Atanasie a fost, de asemenea, un geniu în a categorisi pentru a blestema: el i-a catalogat pe toți cei care nu erau de acord cu el drept "arieni", iar termenul a rămas. În cele din urmă, mulți dintre oponenții săi din generația următoare erau pregătiți să poarte această etichetă cu mândrie.[65]

În cursul luptei, unii arieni au devenit din ce în ce mai extremiști, spunând că Fiul era de fapt *diferit de* Tatăl (de aceea au fost numiți "anomoeani" în greacă sau "disimilari" în latină). Ca reacție, un partid de mijloc a fost preocupat să unească cât mai mult din Biserică și a sprijinit formularea unor crezuri care spuneau doar că Fiul este "asemenea" Tatălui (de unde vine numele partidului "homoean", de la cuvântul grecesc *homoios* pentru "asemenea"). Cel mai mare triumf

al său a fost obținerea sprijinului împăratului Constanțiu al II-lea, care, prin victoriile sale militare, a reunificat întregul imperiu și care, prin urmare, a putut în 359, după multe negocieri și o redactare prealabilă, să dicteze o formulă homoeană la două concilii care reprezentau Estul și Vestul. Această declarație, un efort de a soluționa definitiv disputa, a fost numită Crezul de la Ariminum, după numele consiliului occidental care a fost forțat să o accepte. În cele din urmă, nu a reușit să reziste și a supraviețuit doar ca o declarație de raliere a celor care au ajuns să se considere arieni.[66]

Poate că formula homoeană de la Ariminum ar fi reușit să unească Biserica dacă Constanțiu nu ar fi murit în mod neașteptat la vârsta de 40 de ani în 361. El conducea o armată pentru a se apăra împotriva vărului său, cezarul Iulian, care a fost propulsat de moartea lui Constanțiu ca unic împărat pe tronul imperial. Creștinismul a fost acum aruncat în confuzie, deoarece Iulian, pe care creștinii l-au numit ulterior cu furie "Apostatul", a abandonat în mod surprinzător credința creștină. El fusese crescut ca un creștin sub tutela lui Eusebiu din Nicomedia, dar ajunsese să fie dezgustat de ceea ce el considera pretențiile absurde ale creștinismului și, în mod discret, a dezvoltat o fascinație profundă pentru neoplatonism și cultul soarelui; este posibil să fi fost inițiat în cultul lui Mithras.[67] A fost un om subtil și reflexiv, poate prea filozof pentru binele său, și a folosit strategia devastator de eficientă împotriva creștinismului de a se retrage din disputele sale pentru a-l lăsa să își ducă bătăliile interne fără arbitru, un semn al rapidității cu care împăratul devenise un actor crucial în disputele Bisericii. A existat un sprijin larg pentru ca el să revină asupra umilirii cultelor tradiționale și unele violențe împotriva creștinilor, care par să fi inclus linșarea lui Gheorghe, episcopul recent sosit al Alexandriei, deși nu este clar dacă partizanii episcopului anterior, Atanasie, au fost de fapt principalii autori ai acestui scandal.[68]

Doar moartea timpurie a lui Iulian, în campanie la granițele estice ale imperiului în 363, a restabilit alianța dintre tronul imperial și Biserica imperială. Nu toată lumea a spus că sulița care l-a ucis a fost mânuită de forțele inamice și a existat o bucurie indiscretă în orașul Antiohia, a cărui majoritate creștină fusese o sursă deosebită de suferință pentru el.[69] Acesta a fost momentul de oportunitate pentru Atanasie, mai ales că rivalul său Gheorghe era acum mort. Omeenii erau în dezordine; radicalismul teologic al anomeenilor a concentrat mințile adversarilor lor, în timp ce expunerea de către Iulian a nesiguranței creștine i-a făcut pe liderii mai bărbați de stat ai Bisericilor răsăritene să realizeze că trebuie să găsească o nouă cale de mijloc. Printre aceștia se număra un grup pe care episcopul cipriot Epifanie, un etichetător și mai asiduu al indezirabililor decât Atanasie, i-a botezat "semi-arieni". Aceștia au schimbat limbajul în discuție, încercând să evite alte discuții prin ralierea Bisericii la un cuvânt care se deosebea de *homoousios cu* o *iotă*: astfel, ei au declarat că Fiul și Tatăl nu sunt "aceiași în esență", ci *asemănători* în esență (*homoiousios*).[70]

Din fericire pentru Atanasie și pentru intrigile sale, semi-arienii includeau unii dintre cei mai reflexivi și mai constructivi teologi din vremea lor. Principalul dintre ei a fost un trio care a ajuns să fie cunoscut sub numele de Părinții Capadocieni. Pe călugărul-episcop Vasile din Cezareea ("cel Mare") l-am întâlnit deja (vezi p. 209): el a spus cu tristețe despre starea controversei că era ca o bătălie navală purtată noaptea pe furtună, cu echipaje și soldați care se luptau între ei, adesea în lupte de putere pur egoiste, fără să țină cont de ordinele de sus și luptând pentru stăpânire chiar și în timp ce nava lor se scufunda.[71] Alături de el au fost fratele său, Grigore de Nyssa, și prietenul lor de o viață, Grigore de Nazianzus. Atanasie și ceilalți campioni ai viziunii

homoousios și-au găsit acum aliați neașteptați, iar Părinții Capadocieni au oferit un mod de a vorbi despre Treime care să creeze un echilibru între treime și unitate.[72]

Problema pentru mulți lideri orientali a fost incertitudinea cu privire la implicațiile filosofice ale cuvântului *ousia* (esență sau substanță). Soluția finală la grijile lor a fost de a lua un alt cuvânt grecesc, *hypostasis,* care fusese folosit anterior fără prea mare distincție de semnificație față de *ousia,* și de a atribui celor două cuvinte diferite două sensuri tehnice diferite.[73] Ca urmare a acestui pact verbal, Trinitatea constă în trei *hypostaseis egale* într-o singură *ousia*: trei Persoane egale (Tatăl, Fiul, Duhul Sfânt) care împart o singură Esență sau Substanță (Trinitatea sau Dumnezeirea). Arbitrarul acestei decizii, cu toată comoditatea sa practică, va fi realizat prin compararea cuvântului grecesc *hypostasis* , "ceea ce se află dedesubt", cu echivalentul său cel mai apropiat în limba latină, *substantia*. De acum încolo, atunci când erau folosite cu referire la noua formulă trinitară, aceste sinonime în greacă și latină erau încolonate în categorii teologice opuse, ca niște familii împărțite de o graniță în urma unui act politic de împărțire dincolo de controlul lor. Un echivalent grecesc mai exact decât *hypostasis* pentru latinescul *persona* ar fi fost *prosopon*, întrucât ambele cuvinte înseamnă în limbile lor respective "mască de teatru"; și de fapt, teologii din tradiția din Antiohia au folosit într-adevăr *prosoponul cu* precădere în locul lui *hypostasis*, încurcând și mai mult încurcătura teologică internațională. Nu a fost surprinzător faptul că, în următoarele secole, creștinii occidentali vorbitori de limbă latină au fost înclinați să creadă că grecii erau prea deștepți pe jumătate; dar o mare parte din această suspiciune a fost rezultatul traducerii stângace a textelor teologice complicate de ambele părți. Vom întâlni și alte exemple.

Dezintegrarea partidului arian din Răsărit a fost completată de o revoluție politică în 378: împăratul răsăritean, Valens, un susținător al înțelegerii homoiene din 359, a fost ucis într-o înfrângere romană majoră la granița de la Adrianopol (la vest de Constantinopol), iar împăratul apusean, Grațian, a trimis un general spaniol în retragere pentru a rezolva haosul rezultat, sub numele de împăratul Teodosie I. Teodosie nu a avut nicio simpatie pentru arieni, reflectând nerăbdarea generală a latinilor și occidentalilor față de scrupulele grecilor cu privire la limbă; el a convocat un conciliu la Constantinopol în 381, la care înfrângerea arienilor era inevitabilă, iar formulele de la Niceea vor fi definitiv justificate. În același an, un "conciliu" occidental de la Aquileia, în nord-estul Italiei, de fapt puțin mai mult decât un proces trucat, a condamnat și a depus pe liderii omeeni occidentali recalcitranți rămași.[74] Acest prim Conciliu de la Constantinopol a văzut formularea crezului complet dezvoltat, care este acum cunoscut în mod înșelător ca fiind cel de la Niceea, și care a ajuns să fie recitat liturgic la Euharistie în Bisericile de tradiție răsăriteană și occidentală. Principalele Biserici imperiale din vestul latin și estul grec, dar și armenii și sirienii de la frontiera imperială, au fost de acord cu toții asupra rezultatului: Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, nu este creat și este egal cu Tatăl în Treime. Aproape în același timp, în Occident a evoluat crezul care a ajuns să fie cunoscut sub numele de Crezul Apostolilor, care încorporează aceeași teologie într-o formă mai scurtă.

Conciliul de la Constantinopol nu numai că a interzis arianismul din Biserica imperială, dar a blocat și alte două direcții în care ar fi putut fi condusă doctrina Trinității. Prima a ajuns să fie cunoscută (din motive încă obscure) după un lider al Bisericii Răsăritene numit Macedonius, dar "macedonenii" sunt descriși mai exact prin porecla lor de Pneumatomachi ("luptători împotriva Duhului"), deoarece dezvoltarea ideilor subordonate i-a dus într-o direcție diferită de cea a lui Arius. Deși acceptau propunerea niceeană a egalității dintre Tatăl și Fiul, ei au negat statutul egal

al Duhului Sfânt în Dumnezeire, considerând că Duhul este vârful ordinii create. Aceasta nu era o propunere fără precedent sau respectabilitate contemporană. Origen fusese vag cu privire la statutul exact al Duhului Sfânt (vezi pp. 152-3), și chiar și cel mai respectat teolog latin contemporan al Bisericii occidentale, Hilary de Poitiers, a fost deosebit de tăcut pe această temă, observând că Biblia nu l-a numit niciodată de fapt "Dumnezeu" pe acest Duh și urmându-i exemplul prin propria tăcere.[75] Conciliul de la Niceea, preocupat de Tatăl și de Fiul, nu își extinsese certurile la Duhul, așa că nu este surprinzător faptul că în 381 a rămas o mare problemă de judecat.

Cea de-a doua inițiativă care a fost zdrobită în 381 a fost, în mod ironic, un efort de combatere a arianismului de către un teolog libanez distins care a devenit episcop de Laodiceea, Apollinaris, care era un mare admirator al lui Atanasie, în măsura în care unele dintre scrierile sale au fost ulterior atribuite marelui alexandrin, provocând multă confuzie în rândul credincioșilor.[76]

Apollinaris a vrut să sublinieze divinitatea lui Hristos și, prin urmare, adevărul *Homoousion*, consubstanțialitatea lui Hristos cu Tatăl, spunând că în Iisus Hristos a existat într-adevăr un trup și un suflet uman, dar, în loc să posede o minte umană "schimbătoare și înrobită de gânduri murdare", Logosul divin pur și simplu a luat trup. Prin urmare, pericolul acestui entuziasm antiarian era că orice idee reală despre umanitatea lui Hristos s-ar fi pierdut - un exemplu al dificultății de a susține echilibrul între cele două adevăruri pe care majoritatea creștinilor doreau cu pasiune să le afirme: că Iisus Hristos era atât divin, cât și uman.[77]

Astfel, Conciliul de la Constantinopol a restrâns în mod radical limitele credinței acceptabile în Biserică, creând o singură creștinătate imperială susținută de forța militară. A fost o jumătate dintr-o transformare profundă a statutului creștin în imperiu în anii 380. Declarația lui Constantin și Licinius de la Milano din 313 proclamase toleranța generală. Aceasta a fost o reafirmare a practicilor romane tradiționale, cu o mare excepție, creștinismul, care a trecut de la religie persecutată la religie favorizată. Acum, creștinismul "catolic" a primit statutul de monopol, nu doar împotriva rivalilor săi creștini, ci împotriva tuturor religiilor tradiționale: preoții antici și-au pierdut toate privilegiile, iar templele au primit ordin să fie închise chiar și în cele mai îndepărtate districte. Procesul a început cu un decret la Constantinopol în 380, dar politica a intervenit pentru a accelera noua situație. În 392, un general barbar din armata romană pe nume Arbogast a susținut o lovitură de stat prin care împăratul occidental legitim, Valentinian al II-lea, a fost asasinat și înlocuit cu un modest și competent academician cu simpatii tradiționaliste pe nume Eugeniu.

Demersurile pentru a restabili onoarea și tratamentul egal al vechilor religii nu ajunseseră prea departe când, în 394, Teodosie a intervenit dinspre est și a distrus regimul uzurpator. Concluzia sa, destul de firească, a fost că politica sa, deja lansată în Orient, ar trebui să fie extinsă în tot imperiul. Jocurile Olimpice nu au mai fost celebrate după 393. Alte decrete după moartea sa au interzis necreștinilor să servească în armată, în administrația imperială sau la Curte.[78] Aceste măsuri au fost susținute de acțiuni necruțătoare: unele dintre cele mai frumoase și mai faimoase locuri sacre ale antichității au fost incendiate, împreună cu o mulțime de sanctuare mai puțin importante. Călugării erau agitatori proeminenți în mulțimile care exultau în fața distrugerilor, iar consecințele nefaste sunt întotdeauna susceptibile de a urma mulțimilor dezlănțuite. Poate că cel mai respingător caz a fost moartea în 415 a filozofului neoplatonician Hypatia, atât de respectată pentru învățătura sa, încât depășise prejudecățile normale ale oamenilor pentru a câștiga

preeminența în școlile din Alexandria. Mulțimea creștină a fost convinsă că ea a contribuit la împiedicarea prefectului Egiptului de a pune capăt unei certuri cu episcopul Chiril din Alexandria, așa că a fost târâtă din trăsura sa, umilită în public, torturată și ucisă. Făptașii au rămas nepedepsiți. A fost o pată permanentă pe episcopatul lui Chiril și puțini istorici creștini au avut inima să o scuze.[79] Aproape cincisprezece sute de ani mai târziu, romancierul clericilor anglicani brează Charles Kingsley a folosit povestea Hypatiei pentru a-i enerva pe romano-catolici, punându-i într-o paralelă nu prea voalată în rolul intoleranților ucigași alexandrini.

Deși creștinismul arian era acum înăbușit până la dispariție în Biserica imperială, în mod semnificativ acolo unde represiunea imperială nu putea fi urmată, dincolo de granița nordică, acesta a înflorit - printre triburile "barbare" cunoscute sub numele de goți și rudele lor, vandalii. Eusebiu de Nicomedia a dovedit că nu era un simplu politician cu obiective pe termen scurt atunci când a încurajat o misiune la goți, condusă de unul dintre ei, numit Ulfila. Ulfila a tradus Biblia în limba sa maternă, deși a omis să traducă Cărțile Regilor pe motiv că conținutul lor era prea războinic și le-ar putea da idei goților.[80] Nu a fost o stratagemă încununată de succes: goții au rămas entuziasmați de război, așa cum avea să afle Imperiul Roman cu prețul său, și au ajuns să considere că diferența lor teologică față de Biserica imperială este o expresie a diferenței lor rasiale și culturale. Când în cele din urmă au ocupat mari părți din fostul Imperiu de Vest, ei și-au păstrat credința intactă și nepătată de creștinismul niceean pentru o lungă perioadă de timp (vezi pp. 323-4). Arianismul ar fi putut foarte bine să formeze viitorul creștinismului occidental.

Va fi imediat evident, chiar și din acest scurt rezumat al încurcăturii ariene, cât de mult politica imperială afecta acum afacerile Bisericii; dar împărații au fost profund implicați nu atât din cauza propriilor convingeri religioase (deși acestea ar putea juca un rol semnificativ), ci pentru că atât de mulți alți oameni se preocupau atât de mult de aceste probleme. În mod firesc, clerul era implicat cu pasiune, și este dificil de deslușit dorința lor justificată de a afirma adevărul de conștiința faptului că imunitățile și privilegiile clericale acordate clerului creștin de Constantin și succesorii săi erau disponibile doar pentru cei care reușiseră să-i convingă pe împărați că erau vocea autentică a creștinismului imperial. Jocul de forțe a fost în mai multe direcții: împărații nu aveau altă opțiune decât să dirijeze Biserica pentru a-și păstra propriul regim, în timp ce puțini din Biserică par să fi perceput pericolele morale implicate atunci când mulțimile au preluat teologia și armatele au mărșăluit în numele Dumnezeului creștin. Poate părea derutant acum faptul că astfel de dispute aparent rarefiate ar fi putut stârni genul de pasiune care acum se limitează în mare parte la urmările unui meci de fotbal. Cu toate acestea, în afară de înclinația ființelor umane de a deveni tribale în mod irațional în legătură cu cele mai obscure chestiuni, trebuie să ne amintim că creștinii obișnuiți l-au experimentat pe Dumnezeul lor prin liturghia Bisericii și printr-o intensitate devoțională care i-a cuprins în locurile sfinte. Odată ce au experimentat divinul în astfel de contexte particulare, după ce au absorbit un set de explicații despre ce era divinul, orice lucru din exterior care perturba aceste explicații le amenința accesul la puterea divină. Acest lucru ar fi oferit un motiv suficient pentru stârnirea furiei și a fricii.

MIAPHYSITES ȘI NESTORIUS

Împletirea dintre politică, pasiune populară și teologie este și mai dureros de evidentă într-un nou set de dispute care poartă numele de controversa Miafizită sau Monofizită. În acestea, centrul dezbaterii teologice s-a mutat de la relația dintre Fiul și Tatăl, ca în arianism, sau dintre Duh și Trinitate în ansamblul ei, ca în opiniile pneumatomahilor. Acum, discuția se referea la modul în care Hristos a combinat ambele naturi, umană și divină - acea problemă pe care Apollinaris, ultra-antanasianul, o ridicase deja, spre nenorocirea sa finală. În spatele dezbaterii teologice se aflau mai multe agende ascunse, care țineau atât de politica puterii, cât și de teologie. Odată ce Ierusalimul a fost eliminat, Biserica din estul Mediteranei a privit spre două mari orașe, Antiohia din Siria și Alexandria, sediile marilor episcopi "mitropoliți" sau patriarhi cu jurisdicție asupra altor episcopi. La acestea se adăuga acum noua putere a episcopului de Constantinopol, pe care episcopii din Bisericile mai vechi o resimțeau, mai ales că Constantinopolul se mândrea cu titlul de "noua Romă" și se asigurase că acest lucru a fost afirmat oficial la conciliul din 381, spre supărarea generală. De trei ori în șaptezeci de ani după Conciliul de la Constantinopol, episcopii succesivi din Alexandria au contribuit la căderea episcopilor succesivi din Constantinopol.[81] Întrucât Episcopia Ierusalimului a beneficiat, de asemenea, în mare măsură de promovarea sa sub Constantin și mama sa ca centru de pelerinaj (vezi pp. 193-5), episcopii Ierusalimului aveau ambiția de a egala tutela lor asupra celui mai mare sanctuar al Mântuitorului. Prin urmare, toate aceste patru orașe se vor înghesui pentru putere în același timp în care se luptau pentru a stabili care ar putea fi cea mai adecvată viziune asupra umanității și divinității lui Hristos. Alături de ele se afla Episcopul Romei, din ce în ce mai afirmat în poziția sa carismatică de succesor al lui Petru (a se vedea pp. 290-94), dar și în general ușor marginal față de tăișul dezbaterilor teologice grecești din estul Mediteranei.

Diferențele teologice de bază se aflau între punctele de vedere alexandrin și antiohian. Teologii nu se comportă întotdeauna ca niște echipe sportive antrenate cu succes, dar existau diferențe clare de abordare între savanții creștini din cele două orașe; am remarcat deja literalitatea mai mare a comentariilor antiohiene asupra textului Bibliei (vezi p. 152). În discuție era din nou chestiunea hristologiei: acea enigmă veche de trei secole despre cum o viață umană din Palestina ar putea să se raporteze la un mântuitor cosmic sau, mai exact, să fie o singură persoană care să fie atât mântuitor uman, cât și cosmic. Acum că controversa ariană fusese rezolvată prin afirmarea faptului că Hristos era de o singură substanță cu Tatăl, ce spunea acest lucru despre substanța sa umană - așa cum se vedea în lacrimile, mânia, glumele sale, frângerea pâinii și a vinului obișnuit într-o cameră de sus? În ce măsură ar trebui să se facă distincția între Hristosul uman și Hristosul divin? Teologii succesivi asociați cu Antiohia au oferit propriul lor răspuns, mai întâi Diodore, episcop de Tars, și apoi elevul său Teodor, un teolog energic și subtil, și un antiohian nativ, care a devenit episcop de Mopsuestia (acum diminuat la un mic sat turcesc numit Yacapinar).

Teologii alexandrini, urmând linia lui Origen, au avut tendința de a sublinia distincția celor trei persoane ale Trinității, așa că au fost reticenți în a sublinia o altă distincție în cadrul persoanei lui Hristos. Diodore și Teodor, familiarizați cu o lectură literală și istorică antiohiană a vieților evanghelice ale lui Isus, erau gata să sublinieze umanitatea reală a lui Hristos; ei tindeau, de asemenea, să sublinieze unitatea întregii Dumnezeiri trinitare, așa că erau mult mai pregătiți să vorbească despre două naturi în Hristos, cu adevărat umană și cu adevărat divină, într-un mod pe care alexandrinii erau înclinați să îl considere blasfemator. Ca o imagine pentru a explica aceste

poziții diferite, viziunea alexandrină despre umanitatea și divinitatea lui Hristos cuprinse într-o singură Persoană a fost comparată (deși nu de către alexandrinii înșiși) cu un vas care conține vin și apă, perfect și inextricabil amestecate, în contrast cu viziunea lui Teodor și a asociaților săi, unde se poate spune că vasul persoanei lui Hristos conține două naturi, așa cum ar fi uleiul și apa, amestecate, dar nu și amestecate.

Diodore și Theodore au fost în mod special stimulați să-și apere punctul de vedere de oroarea lor față de afirmația lui Apollinaris că Hristos a fost locuit de Logos, care a înlocuit în el o minte umană. Ei au afirmat cu hotărâre natura umană reală a lui Hristos alături de divinitatea sa. Pentru Teodor, era vital să ne amintim că Hristos a fost al doilea Adam, care a realizat răscumpărarea umană oferindu-se pe Sine însuși ca o ființă umană adevărată - acest accent se afla în spatele atitudinilor frenetic autodistructive ale călugărilor sirieni contemporani față de trupurile lor, hotărâți să se apropie cât mai mult posibil de abnegația lui Iisus cel uman. Dumnezeu devenise un om particular, nu umanitatea în general, a insistat Teodor: "a spune că Dumnezeu locuiește în toate a fost convenit că este culmea absurdității, iar a circumscrie esența sa este exclus. Așa că ar fi extrem de naiv să spunem că locuirea [lui Dumnezeu în Isus] a fost o chestiune de esență'. Prin urmare, era vital să se păstreze distincția între omul Isus, în ciuda 'înclinației sale remarcabile spre bine', și Cuvântul etern, care se împărtășea din esența Dumnezeirii.[82]

Adevăratul punct de aprindere a avut loc în 428, când un preot energic și lipsit de tact numit Nestorius a fost ales episcop al Constantinopolului. Nestorius era un admirator devotat al lui Teodor, fiindu-i elev în Antiohia. Promovarea sa nu l-a mulțumit pe episcopul Chiril, succesorul lui Atanasie într-un șir de episcopi-politicieni descurcăreți și conștienți de putere din Alexandria, un prelat pe care l-am întâlnit deja în legătură cu linșarea filosofului Hypatia (vezi pp. 220-21). Chiril, deși este puțin probabil să fi fost un om plăcut de cunoscut, era mai mult decât un simplu șef de partid fără scrupule.[83] Când îl contempla pe Mântuitorul său Iisus, el nu putea vedea decât pe Dumnezeu, oferindu-și cu milă prezența sa omenirii păcătoase, mai ales de fiecare dată când Biserica oferea trupul și sângele lui Hristos în pâinea și vinul Euharistiei; de ce altfel mult veneratul predecesor al lui Cyril, Atanasie, ar fi luptat atât de mult pentru egalitatea Persoanelor în Treime? Încurajat de o lucrare teologică despre care credea că este a lui Atanasie, dar care (în mod dezastruos) era de fapt a lui Apollinaris din Laodiceea, Chiril nu a văzut niciun motiv pentru a face distincție între două cuvinte care pentru el se refereau atât la "persoana", cât și la "natura" lui Isus Hristos: acestea erau termenul folosit de Părinții Capadocieni pentru "persoană", *hypostasis*, și un cuvânt pentru "natură", *physis*.[84] În schimb, și în mod ofensator pentru urechile lui Cyril, Teodor și cei care gândeau ca el vorbeau despre două *physeis* în Isus Hristos și făceau o distincție între aceste două naturi și singura persoană, masca teatrală, *prosopon*.[85]

Episcopul din Alexandria a fost deosebit de revoltat când Nestorie și-a promovat agresiv opiniile antiohiene atacând un titlu de onoare foarte popular pentru Fecioara Maria: *Theotokos*, sau Purtătoarea de Dumnezeu. Devoțiunea față de Maria devenea acum proeminentă în tot Imperiul Roman: entuziaștii pentru soluționarea doctrinară de la Niceea o încurajau, ca o modalitate de a proteja divinitatea lui Hristos împotriva arianismului, deoarece sublinia favoarea unică acordată mamei sale pământești. Este adevărat că un astfel de entuziasm marian se dezvoltase în Biserica siriană cu o rapiditate precoce (vezi pp. 182-3), dar preocuparea lui Nestorie de a distinge cele două naturi ale lui Hristos a depășit acest lucru în dorința sa de a fi clar în privința rolului ei și a modului în care ar trebui să fie descris. Provocat în noua sa casă din Constantinopol de audierea unei predici devoționale despre Maria, pe care o considera stupidă, el a răspuns cu asprime că

discuția despre *Theotokos* era un nonsens: "Cuvântul lui Dumnezeu este creatorul timpului, el nu este creat în timp". El spunea, de fapt, că acest titlu nu poate fi folosit decât dacă îl contrabalansează în același timp numind-o pe Maria *Anthropotokos* , purtătoare de om, și a insinuat că cei care o preamăreau excesiv pe Maria reînviau cultul unei zeițe-mame.[86] Chiar și mulți dintre cei educați în tradiția antiohiană au pălit în fața preciziei sale nechibzuite. Diferite victime ale limbii ascuțite și ale zelului reformator al lui Nestorius s-au alăturat cauzei și, cu o satisfacție sumbră, Chiril a exploatat un val de indignare evlavioasă împotriva episcopului său rival.[87]

Cearta care a urmat a aruncat încă o dată întreaga Biserică Răsăriteană într-o vâltoare de intrigi și complicații care l-au atras pe împăratul răsăritean, în pură autoapărare, pentru a împiedica dezmembrarea imperiului său. După un conciliu la Efes în 431 și negocieri în următorii doi ani, Teodosie al II-lea a forțat un compromis între părțile opuse. Acesta a dat dreptate titlului *Theotokos*, a ruinat definitiv cariera lui Nestorius și a lăsat teologia "nestoriană" definitiv condamnată, dar i-a lăsat și pe mulți susținători ai teologiei lui Chiril indignați că propria lor teologie nu a fost pe deplin justificată cu tot triumfalismul pe care și l-ar fi dorit. Moartea lui Chiril în 444 nu a făcut nimic pentru a diminua militantismul lor. Nemulțumirea lor a primit o expresie practică în alte manevre politice conduse de admiratorul și succesorul agresiv al lui Chiril, episcopul Dioscorus, care au culminat cu un al doilea Conciliu de la Efes (449), care i-a umilit pe toți oponenții pretențiilor alexandrine și a scos în afara legii orice discuție despre cele două naturi în Hristos.

Atât de hotărâți au fost alexandrinii să-și afirme poziția încât acest conciliu a ignorat o declarație a punctului de vedere occidental asupra naturii lui Hristos prezentată de delegații lui Leon, episcopul Romei ("Tomul" lui Leon). Acest lucru a înfuriat și a înstrăinat definitiv un scaun care fusese aliatul pe termen lung al Alexandriei împotriva altor episcopii orientale; totuși, vina nu a fost în întregime de partea alexandrinilor. Papa nu înțelesese prea bine poziția lui Nestorius, și era ușor pentru cei hipersensibili să vadă în 'Tomul' o afirmație că existau doi agenți în Hristos. Leon și, de fapt, Biserica romană de mai târziu au susținut întotdeauna autoritatea absolută a declarației sale, o poziție care devenise acum un obicei la Roma, dar faptul că Leon însuși a scris mai târziu o declarație revizuită pe același subiect pentru o audiență orientală indică probabil faptul că el a recunoscut în privat deficiențele sale. În cuvintele unuia dintre cele mai recente studii ale gândirii sale, "Tome" "a contribuit la diviziuni amare care au continuat timp de șaisprezece secole".[88]

Încă o dată a intervenit o revoluție politică care a dus la căderea partidului alexandrin. O lovitură de palat la moartea lui Teodosie, în 450, a adus la putere pe formidabila sa soră, Pulcheria, un dușman înverșunat al teologilor "uninominalității" care găsiseră sprijin politic la Constantinopol. Ea l-a ales pe Marcian ca pe un soț ofertant pentru ea însăși pentru a ocupa tronul imperial (suficient de ofertant pentru a respecta jurămintele ei anterioare de castitate), iar în 451 noul regim cu Marcian ca împărat a convocat un consiliu într-un oraș unde trupele imperiale puteau supraveghea ce se întâmpla: Calcedon, lângă Constantinopol. Principala preocupare la Calcedon a fost să convingă cât mai mulți oameni să accepte o înțelegere de mijloc. Conciliul a acceptat ca ortodoxie "Tomul" prezentat la Efes de trimișii papei Leon cu doi ani înainte și a construit o definiție atent echilibrată a modului în care trebuie privit misterul lui Hristos: "același perfect în divinitate și perfect în umanitate, același Dumnezeu adevărat și om adevărat, cu suflet rațional și trup; consubstanțial cu Tatăl în ceea ce privește divinitatea Sa și consubstanțial cu noi în ceea ce

privește umanitatea Sa...". Aceasta rămâne în continuare măsura standard pentru discuțiile despre persoana lui Hristos, în Biserici de altfel atât de diverse precum cea ortodoxă greacă, română și slavă, romano-catolică, anglicană și protestantă tradițională. Așadar, ca și Niceea în 325, 451 rămâne un moment important în consolidarea doctrinei creștine într-un singur pachet pentru o mare parte a Bisericii.[89]

Dar în niciun caz toate. Acordul calcedonian s-a axat pe o formulă de compromis. Deși vorbea despre Unirea celor două naturi și avea grijă să menționeze în mod explicit *Theotokos*, a urmat în mare măsură punctul de vedere al lui Nestorius despre "două naturi", "distincția naturilor nefiind nicidecum abolită din cauza unirii".[90] Între timp, pentru a-și satisface dușmanii, fostul nefericit episcop al Constantinopolului a fost condamnat încă o dată: o cusurire ecleziastică, dictată de puterea imperială. Nestorie era deja complet izolat de afacerile publice, într-o locație egipteană îndepărtată (pe care guvernul egiptean o folosește încă pentru o închisoare de înaltă securitate); el a îndurat cu stoicism umilința în fața dușmanilor săi. Se presupune că a murit cu o zi înainte de sosirea unui mesaj prin care era invitat să participe la Conciliul de la Calcedon; indiferent de acest impuls de reconciliere, împăratul a ordonat apoi arderea scrierilor lui Nestorius, iar copiii care îi purtau numele au fost rebotezați și redenumiți. Ultima și cea mai amplă lucrare a sa, scrisă în închisoare, o apărare demnă a tot ceea ce făcuse, a fost redescoperită în manuscris abia în 1889, în biblioteca patriarhului Siriei Orientale, al cărei statut separat al Bisericii își are originea în nemulțumirea sa față de rezultatele de la Calcedon.[91]

Definiția calcedoniană s-a dovedit cu siguranță a avea o putere de rezistență, spre deosebire de soluția de compromis a lui Homoean la disputa ariană de la Ariminum din 359, dar totuși a fost mult mai puțin acceptată decât formula credală a Constantinopolului din 381. În maniera multor înțelegeri de mijloc de inspirație politică, a lăsat nemulțumiri amare de ambele părți în Bisericile Răsăritene. Pe de o parte erau cei care aderau la o afirmație mai solidă a celor două naturi în Hristos și care simțeau că Nestorie fusese tratat cu o nedreptate scandaloasă. Acești protestatari au fost etichetați de adversarii lor drept nestorieni, iar Bisericile pe care le-au format în cele din urmă au fost de obicei denumite astfel de către cei din afară de atunci. Ar fi mai adevărat față de originile lor și mai grijuliu față de stima de sine, să-i numim teodorieni, deoarece Teodor din Mopsuestia a fost sursa principală a poziției lor teologice și Nestorius nu prea figura în mintea lor ca părinte fondator. Având în vedere insistența lor asupra celor două naturi (*dyo*) în Hristos, ei ar putea cu dreptate să fie numiți "Diofiziți", iar noi vom urmări istoria lor ulterioară în primul rând ca "Biserică a Răsăritului" folosind această etichetă.

În schimb, pe de altă parte, istoria învingătorilor a dat celor care prețuiesc memoria lui Chiril și a campaniei sale împotriva lui Nestorius o etichetă pe care încă o resimt: "monofiziți" (*monos* și *physis* = natură unică). Acest ultim grup de Biserici a insistat întotdeauna să revendice acest titlu apreciat în rândul Bisericilor orientale: "Ortodoxă". Într-o epocă în care atât Bisericile de tradiție ortodoxă greacă, română și slavă, cât și diferitele biserici catolice și protestante moștenitoare ale Bisericii latine occidentale au căutat din ce în ce mai mult să pună capăt vechilor amărăciuni, aceste sensibilități au fost respectate, iar eticheta "monofizit" a fost înlocuită pe scară largă cu "miafizit". Aceasta provine de la o expresie pentru "o singură natură" (*mia physis) pe* care episcopul Chiril a folosit-o în mod obișnuit și incontestabil, în scrierile care și-au păstrat o largă stimă atât în Orientul grec, cât și în Occidentul latin. Voi respecta această schimbare de utilizare, deși miafiziții înșiși ar putea să o dea la o parte ca pe o justificare inutilă a pretenției lor evidente la Ortodoxie.[92] Cu toate acestea, folosirea etichetei "miafizite" înseamnă a sublinia faptul că

Chiril nu vorbea grosolan despre "o singură natură" în Hristos; el ar fi spus că natura lui Hristos putea fi unică, dar era și compozită. Diferența dintre două cuvinte grecești pentru "unul" poate părea mică, dar într-un mileniu și jumătate de rumegare a insultelor antice, poate însemna foarte mult. În capitolele următoare, vom urmări aventurile acelor Biserici a căror respingere a formulei calcedoniene din ambele puncte de vedere le-a condus spre istorii extraordinare de misiune, rezistență și suferință creștină. Există o presupunere comună printre acei creștini care sunt moștenitori ai teologiei est-europene sau vest-europene că Calcedon a rezolvat totul, cel puțin pentru o mie de ani. Poveștile pe care urmează să le urmărim arată cât de greșită este această afirmație.

PARTEA A III-A

Viitorul care dispare: Est și Sud (451-1500)

7

Sfidând Chalcedon: Asia și Africa (451-622)

CREȘTINISMUL MIAFIZIT ȘI MISIUNILE SALE

Globalizarea modernă a produs un dialog între credințele religioase mondiale care, în ultimul secol, a devenit un fel de industrie internațională. Dar aceasta este o redescoperire pentru creștini și nu o noutate: au existat cândva creștinisme care nu prea aveau de ales decât să vorbească cu credincioșii altor religii ale lumii, pentru că erau înconjurate din toate părțile de aceștia și adesea la mila lor. Cu toate acestea, acești creștini au călătorit mii de kilometri la est de Ierusalim și au dus un mesaj creștin cel puțin până la Marea Chinei și Oceanul Indian. Una dintre aceste întâlniri a dat naștere unei povești care a continuat să îi unească pe creștinii de pretutindeni, bucurându-se de ea timp de aproape un mileniu, deși acum a fost aproape uitată în forma pe care o cunoșteau acei creștini. Nu este nimic mai puțin decât povestea lui Gautama Buddha, transformată într-un roman creștin despre un pustnic și un tânăr prinț, Barlaam și Josaphat. Barlaam îl convertește pe prinț la credința adevărată, dar această credință adevărată nu mai este revelația lui Buddha, ci creștinismul - în timp ce Buddha a devenit un pustnic creștin în deșertul Sinai, deși prințul său provine tot dintr-o casă regală din India.[1]

Cum a putut fi conceput acest extraordinar cameleon cultural? Se pare că s-a întâmplat că o versiune în sanscrită a vieții originale a lui Buddha, tradusă probabil în arabă la Bagdad, a ajuns în mâinile unui călugăr georgian, undeva în secolul al IX-lea. Acesta a fost atât de fermecat de poveste încât a rescris-o în georgiană în formă creștină sub numele de *Balavariani,* iar colegii călugări care vorbeau limbi diferite au îndrăgit-o și ei și au mutat-o în propriile lor limbi. Când a ajuns în limba greacă, a căpătat o paternitate falsă și o mulțime de citate pioase de la gigantul ortodox în siguranță al teologiei și filozofiei, Ioan din Damasc, pentru a-i conferi respectabilitate și a-i spori puterea de vânzare, iar acum era *Viața lui Barlaam și Ioasaf*. Cei doi eroi au devenit sfinți, cu propriile lor zile de sărbătoare, imnuri și imnuri. Mici fragmente osoase ale Sfântului Ioasaf, achiziționate în Orient de negustorii venețieni, pot fi văzute într-o biserică din Anvers.

Călătoriile poveștii nu se terminaseră deloc. Ea s-a răspândit din Imperiul Bizantin prin Europa de Vest și în sud, prin Egipt: se puteau găsi copii ale ei în latină, ebraică, nordică veche, rusă veche, etiopiană, catalană medievală, portugheză, islandeză, italiană, franceză și engleză. Pionierul tipograf englez William Caxton a dat dovadă de bunul său simț comercial obișnuit când, în 1483, a ales să o tipărească în noua sa traducere a marii colecții de vieți de sfinți cunoscută sub numele de *Legenda de aur,* iar Shakespeare a folosit un episod din ea în *Negustătorul din Veneția*. Poate că putem aprecia cât de departe a ajuns în cele din urmă moștenirea creștină răsăriteană dacă ne alăturăm comandantului militar englez cult Roundhead Thomas Fairfax, al treilea Lord Fairfax de Cameron, în biroul său din Yorkshire în anii 1650. Mustind de sfârșitul carierei sale militare după o ceartă de principiu cu Oliver Cromwell, Fairfax și-a scos Barlaamul latin sau grecesc din rafturile sale și și-a petrecut pensionarea cu propria sa traducere în limba engleză, de aproximativ 204 pagini de folio. Yorkshire-ul puritan (și calcedonian) era foarte departe de casa lui Buddha, iar Fairfax nu ar fi avut nicio idee despre datoria sa față de acel călugăr georgian decedat de mult timp.[2]

Toate acestea s-au datorat numărului mare de creștini din Răsărit care au urât deciziile Conciliului de la Calcedon și au decis să le ignore sau să li se opună. A fost nevoie de mult timp pentru ca cei care simțeau așa ceva să se despartă în mod oficial de autoritățile bisericești care acceptaseră hotărârile conciliului. Dintre cele două puncte de vedere opuse excluse de Calcedon, miafizitismul și "nestorianismul" dyophysit, miafiziții au fost cei care i-au îngrijorat cel mai mult

pe împărații din Constantinopol. Baza de putere a miafiziților, Alexandria, era unul dintre cele mai importante orașe din Imperiul de Răsărit, esențial pentru aprovizionarea cu cereale care menținea populația din Constantinopol într-o dispoziție conformă, iar miafiziții continuau să aibă sprijin chiar în capitală. Deja la Conciliul de la Calcedon, episcopii egipteni prezenți au insistat că, dacă semnează Definiția acestuia, se vor confrunta cu moartea acasă, și a devenit curând clar că nu exagerau. La urma urmei, Alexandria era orașul care o linșase pe Hypatia cu patruzeci de ani înainte.

Conciliul a înfuriat opinia din Alexandria prin depunerea episcopului său, Dioscorus, o pedeapsă pentru importanța sa în grupul care proclamase în mod tulburător teologia "unu-natura" ca ortodoxie la precedentul Conciliu de la Efes din 449 (vezi pp. 225-6). Împăratul Marcian și soția sa, Pulcheria, erau hotărâți să găsească un succesor maleabil pentru Dioscorus. Ei au făcut presiuni asupra clerului alexandrin, ceea ce a dus la alegerea unuia dintre clericii asistenți ai lui Dioscorus, Proterius, dar noul episcop și-a văzut poziția erodată în mod constant. La moartea lui Marcian, în 457, a fost lăsat fără apărare. O gloată care îl considera trădător al lui Dioscorus l-a urmărit în baptisteriul unei biserici din oraș, l-a măcelărit pe el și pe șase dintre clericii săi și a defilat cu cadavrele sângerânde prin oraș: toate acestea în numele *mia physis* a lui Iisus Hristos.[3] Autoritatea împăratului în Egipt nu și-a mai revenit niciodată pe deplin după acest incident îngrozitor: din ce în ce mai mult, o majoritate din Biserica egipteană, precum și din alte bastioane ale miafizitismului, i-a denunțat pe creștinii calcedonieni ca fiind "dyophysiți" și i-a luat în derâdere ca fiind "poporul împăratului" - melchiti.[4] Cuvântul "melchit" a avut o istorie ulterioară complicată, iar acum diverse Biserici de tradiție ortodoxă în comuniune cu papa de la Roma sunt fericite să îl folosească pentru a se auto-eticheta, dar și-a început astfel viața ca un termen abuziv la fel de otrăvitor ca și "colaborator" în urma ocupației naziste din Europa anilor 1940.

De acum încolo, creștinismul egiptean se închina din ce în ce mai mult lui Dumnezeu în limba maternă a Egiptului, coptă. Biserica era de mult timp pregătită să folosească diverse dialecte copte, înmulțite cu cuvinte împrumutate din greacă, și deja în secolul al III-lea copta era scrisă într-o versiune a scrierii grecești, dezvoltată special pentru traducerea scripturilor creștine. Prestigiul lui Antoniu, al lui Pachomius și al mișcării ascetice a pecetluit respectabilitatea limbii copte în viața și cultul creștin, iar aceasta a dezvoltat o literatură considerabilă atât de texte devoționale traduse, cât și originale, atât creștine tradiționale, cât și neortodoxe.[5] Acum, limba coptă și cultura distinctivă deveneau însemne de diferență față de creștinismul grecesc al Bisericii din Constantinopol. În toată Mediterana de est, exista o tendință ca "melchitii" să se concentreze în avanposturile urbane și bogate ale societății grecești, în timp ce opiniile anti-calcedoniene de o parte și de alta își găseau din ce în ce mai mult puterea în alte comunități.

Liderii cauzei miafizite din întregul imperiu încă își proclamau cu voce tare loialitatea față de tronul imperial și nu există niciun motiv de îndoială că majoritatea erau sinceri. Loialitatea lor a meritat cu siguranță să încerce să o asigure. Timp de două secole și mai mult, o succesiune de împărați de la Constantinopol a încercat cu disperare să conceapă formule teologice din ce în ce mai complicate care să-i împace pe miafiziți cu Biserica imperială, de preferință, dar nu neapărat păstrând esența înțelegerii calcedoniene. Făcând acest lucru, ei au pus în mod constant în pericol relațiile lor cu Biserica latină occidentală. Era firesc ca împărații răsăriteni să-și fi mutat prioritățile politice dinspre jumătatea vestică a vechiului imperiu, pe măsură ce acesta se dezintegra. În anul 410 a avut loc sacul Romei însăși de către armatele barbare: o umilință profundă pentru romanii mândri de istoria lor, chiar dacă orașul încetase de mult să mai fie

capitala împăraților. În 451 mai existase încă un împărat în Occident - mai mult sau mai puțin -, dar în 476 conducătorii barbari care preluau o mare parte din fostele teritorii vestice ale Romei i-au permis ultimului împărat să domnească doar câteva luni din adolescență, înainte de a trimite în uitare atât băiatul, cât și succesiunea imperială din ce în ce mai învolburată din Occident.

Acum că Imperiul de Est era singur, adesea nu acorda prea multă atenție opiniilor sau reprezentărilor indignate ale episcopului principal din Biserica de Vest supraviețuitoare, papa de la Roma. O serie de papi, din ce în ce mai afirmați în Biserică (vezi pp. 322-9), au considerat ca fiind axiomatic faptul că sfântul lor predecesor Leon spusese ultimul cuvânt pe tema naturilor în Isus Hristos în "Tomul" său, predat episcopilor miafiziți nereceptivi de la Efes în 449 (vezi pp. 225-6). Roma măsura fiecare schimbare de politică la Constantinopol în funcție de cât de mult părea să onoreze "Tomul", iar papii nu puteau să aprecieze multitudinea de considerații politice și militare care îi preocupau pe împărații răsăriteni atunci când contemplau chestiuni de hristologie. Ca urmare, din 482 până în 519, Roma și Constantinopolul au fost în schismă formală, deoarece împăratul bizantin Zenon și episcopul său, Acacius, din capitală susțineau o formulă de reunire (*Henotikon)* cu miafiziții: aceasta conținea noi condamnări ale lui Nestorie (o țintă ușoară), lăuda documente cheie din atacul lui Chiril împotriva lui, dar, într-un mod profund ofensator pentru Roma, a tăcut cu privire la "Tomul lui Leon", pe care partidul miafizit de la Efes îl tratase cu atâta dispreț.[6] A fost nevoie de o schimbare de împărat în 518 pentru a pune capăt *Henotikonului* și 'schismei acatiste'. Iustin I era un soldat analfabet, vorbitor de latină, de origine occidentală, care avea un respect instinctiv pentru Episcopul Romei și a accelerat brusc negocierile pentru reconciliere, care trenau de ani de zile.[7]

Preocuparea împăraților pentru miafiziți este cu atât mai ușor de înțeles cu cât, nu doar în Egipt, ci în tot Imperiul de Răsărit, au continuat să existe miafiziți ostili activității Conciliului de la Calcedon. Siria de Vest și Asia Mică erau pline de ei.

Împăratul Zenon, el însuși originar din sud-vestul Asiei Mici, a încercat postum să îl recruteze pe celebrul Simeon Stylites (vezi pp. 207-8) ca un campion al înțelegerii calcedoniene și a promovat rapid și viguros cultul lui Simeon. La câteva decenii de la moartea pustnicului, Zeno vărsa bani și muncă în construirea a ceea ce era atunci cea mai mare biserică din Orientul Mijlociu, care să adăpostească în inima ei stâlpul lui Simeon Stylite.[8] Ruinele magnifice ale bisericii care au supraviețuit încă mai stau mărturie a anxietății lui Zeno de a-i readuce pe miafiziții sirieni în turma lui Calcedon, dar, deși cultul lui Simeon a înflorit în regiune, cauza calcedoniană nu a prosperat. Cel mai impresionant și mai articulat teolog de la începutul secolului al VI-lea a fost Severus, care provenea din ceea ce este astăzi sud-vestul Turciei. El era atât de ferm în opiniile sale miafizite încât la început a respins *Henotikonul* ca pe un compromis nesatisfăcător, până când perspectiva episcopiei Antiohiei l-a făcut să se răzgândească. Controlul său asupra acestui sediu puternic a luat sfârșit odată cu revoluția teologică din 518, dar din exilul său printre prieteni în siguranța Egiptului, Severus a rămas o voce puternică în timp ce facțiunile se luptau pentru dominație la Curtea imperială. În 527 a venit pe tron unul dintre cei mai importanți împărați din istoria Bizanțului: Iustinian, nepotul și fiul adoptiv al lui Iustin, care era destinat să facă atât de multe pentru a transforma fostul Imperiu Roman de Răsărit (vezi pp. 429-31). El a fost împărțit între dorința sa de a păstra fragilul acord din 519 cu Roma și conștientizarea continuă a partizanatului miafizit în Orient - nu în ultimul rând din partea soției sale energice și neconvenționale, Teodora, care a devenit o simpatizantă activă a cauzei miafizite, foarte dispusă să-și exprime propriile opinii și să acționeze în consecință.

De la Curtea imperială au început să apară mesaje duble extraordinare.[9] Iustinian a căutat în mod repetat să facă concesii către miafiziți, dar, de asemenea, i-a tratat în mod ocazional ca pe niște rebeli periculoși și a rămas deschis la sfaturi sau la intervenția activă a papei. În 535 și 536 au existat alegeri puternic contrastante pentru ocuparea unor episcopate cheie: în urma intervenției Teodorei în alegerile episcopale din Alexandria, un miafizit declarat, numit Theodosius, a devenit episcop acolo. Cu toate acestea, la Constantinopol, episcopul Anthimus, un simpatizant miafizit, a fost forțat să plece după ce papa Agapetus, care se întâmpla să fi călătorit în est într-o misiune diplomatică la împărat, a făcut presiuni directe asupra lui Iustinian pentru înlăturarea sa. Episcopul Severus, aflat în exil, s-a confruntat cu o condamnare din partea unui sinod de episcopi pro-calcedonieni; pe fondul creșterii represiunii și chiar a execuțiilor simpatizanților miafiziți, el a luat o decizie cu mare însemnătate pentru viitor. El și-a dat binecuvântarea pentru consacrarea discretă a unor episcopi care să fie Miafiziți de încredere: o succesiune paralelă completă față de rivalii lor, susținută de împărat. Când Teodosie a fost, de asemenea, rapid privat de scaunul din Alexandria în 536, împărăteasa s-a asigurat în secret că avea un refugiu sigur la Constantinopol și, ca și Severus, episcopul Teodosie a început să construiască o alternativă miafizită la Biserica calcedoniană.

Protejații împărătesei au început chiar să răspândească creștinismul miafizit dincolo de granițele oficiale ale imperiului. La sud de Egipt, regele Nobatiei (un regat din nordul Nubiei) a fost convertit în anii 540, transformând ceea ce fusese anterior un cult mic într-o religie de curte. În cele din urmă, creștinismul s-a răspândit spre est în mare parte din ceea ce este astăzi Sudanul, la jumătatea Nigerului, până în Darfur, iar rămășițe ale acestuia au supraviețuit într-un regat nubian până în secolul al XVIII-lea. Arheologia a scos la iveală ruinele unor biserici superbe, dintre care unele au păstrat rămășițe extinse de picturi murale, într-o tradiție creată de-a lungul mai multor secole, care înfățișează scene biblice, sfinți sau episcopi de frunte.[10] La fel ca și copții, creștinii nubieni au reușit să îmbine cultura greacă cu cea proprie, folosind atât limba greacă, cât și limba lor vernaculară în cultul lor. Fragmente de manuscrise arată că aceștia împărtășeau devotamentul comun al creștinismului din estul Mediteranei față de Sfântul Gheorghe, o figură obscură care este posibil să fi murit în persecuțiile de la sfârșitul secolului al IV-lea, dar care a dobândit o popularitate uriașă ca martir creștin care a fost și soldat.[11] Într-o epocă în care frontierele diverselor mari puteri erau din ce în ce mai instabile, iar viața era nesigură și înfricoșătoare, gândul unui protector militar în ceruri era o alinare deosebită.

Un alt triumf al miafiziților a avut loc la granița estică a imperiului, în Siria, unde un popor arab cunoscut sub numele de gașanizi a migrat din sudul peninsulei arabe și a înființat un formidabil regat independent. Acesta se întindea din sudul Siriei de-a lungul granițelor Țării Sfinte până la Golful Aqaba (Eilat), la capătul nord-estic al Mării Roșii, iar puterea sa militară a făcut din el un stat-tampon crucial pentru Bizanț împotriva sasanienilor, deși relația a fost tulbure și adesea fracturată, deoarece Ghassanizii, la convertirea lor inițială la creștinism, s-au opus cu fermitate decretelor de la Calcedon.[12] Când conducătorul gassanid Arethas a cerut episcopi pentru a organiza o Biserică pentru poporul său, încă o dată împărăteasa Teodora a avut un rol activ, dar clandestin, în furnizarea de clerici hirotoniți de episcopul Theodosius pentru a-i sluji.

Unul dintre acești clerici a fost un sirian oriental carismatic numit Iacob Baradeus, care obținuse deja un succes misionar spectaculos în zone îndepărtate din Asia Mică și al cărui al doilea nume latinizat provine, fără îndoială, de la o referință fără îndoială inițial glumeață la călătoriile sale neîncetate: înseamnă "omul care are o haină de cal".[13] Cât timp împărăteasa a fost în viață, ea a

stăpânit amenințarea unei confruntări miafizite cu autoritățile imperiale. După moartea ei, în 548, în ciuda eforturilor continue ale lui Iustinian de a găsi o formulă pentru a vindeca scindările din Biserică, sfidarea miafizită a Curții a devenit sistematică: Iacob și alți miafiziți au căutat să creeze o ierarhie episcopală alternativă atât în rândul gherasanizilor, cât și în alte părți.[14] Călătorind adesea deghizat, Iacob a întreprins un program prodigios de hirotonii și consacrări de episcopi care s-a extins dincolo de granița imperială, pe teritoriul ghasanid și mai departe în Imperiul Sassanian. El a creat o Biserică siriană miafizită, care este adesea numită iacobită în semn de recunoaștere a energiei sale fondatoare, dar care insistă, de asemenea, asupra ortodoxiei în titlul său oficial, Biserica Ortodoxă Siriacă.[15] Liturghia sa euharistică poartă numele Sfântului Iacob al Ierusalimului, fratele Domnului, întruchipând pretenția mândră a Bisericii de a ajunge înapoi la izvorul semitic al creștinismului. În centrul liturghiei, rugăciunea de consacrare celebrează primele trei Consilii Generale ale Bisericii, Niceea, Constantinopol și Efes, și menționează numele unei impresionante serii de Părinți ortodocși ai Bisericii înainte de dezbinarea de la Calcedon, cu mențiunea specială a "turnului înălțat și ferm", Chiril al Alexandriei.

Această versiune anti-calcedoniană a Ortodoxiei a ajuns să domine un centru de viață monahală în regiunea muntoasă Tur 'Abdin, în ceea ce este astăzi sud-estul Turciei. Tur 'Abdin conținea (și, împotriva unor șanse formidabile, încă mai conține) mănăstiri de o importanță comparabilă cu cele care au apărut mai târziu pentru ortodoxia greacă pe Muntele Athos (vezi p. 470). Viața monahală a înflorit în general atât în rândul creștinilor sirieni, cât și în rândul creștinilor arabi; călugării lor au construit așezări care erau atât cetăți, cât și mănăstiri, completate cu turnuri, structuri la fel de elaborate și impresionante ca cele care se construiau în același timp în interiorul Imperiului Bizantin. Comentatorul cel mai familiarizat cu ghasanizii a văzut în creștinismul lor o "religie a călugărilor", însă odată cu venirea islamului, acest capitol al monahismului creștin și al construcțiilor sale s-a pierdut aproape în întregime. Arheologia poate recupera încă multe lucruri.[16]

Tradițiile războinice ale ghasanizilor i-au atras spre un alt soldat-martir ca Gheorghe: se numea Sergius și fusese ucis în Siria în timpul Marii Persecuții a lui Dioclețian. Ei au dezvoltat o devoțiune feroce față de el și a devenit sfântul patron al arabilor. Cultul său s-a răspândit și în Imperiul Bizantin, încurajat de patronajul lui Iustinian, care a fost foarte dispus să câștige stima supușilor săi din Orient prin investiții judicioase în construirea de biserici în onoarea acestui martir popular. Sergius a ajuns să fie asociat în mod obișnuit, în parteneriat și în iconografie, cu colegul său soldat-martir Bacchus, într-o uniune atât de apropiată încât a fost descrisă ca fiind cea a "îndrăgostiților", care a lăsat moștenire creștinismului oriental o imagine interesantă a iubirii între persoane de același sex, chiar dacă rareori s-a simțit capabil să exploreze pe deplin posibilele implicații.[17] Chiar și un monarh zoroastrian, brutalul șah sasanidian Khusrau al II-lea (a domnit între 590-628), și-a dat seama de avantajul strategic de a arăta respect față de Sfântul Serghie atunci când a început să-și extindă cuceririle spre vest în teritoriile creștine bizantine. Se spune că Khusrau a adus de două ori ofrande la sanctuarul lui Serghie din orașul gașanid Sergiopolis (Resafa în Siria), prima dată după ce și-a recâștigat tronul de la un rival cu ajutorul militar bizantin în 591 și apoi ca mulțumire pentru nașterea cu succes a soției sale bizantine; de asemenea, el a reconstruit sanctuarul după ce fusese incendiat de creștinii care se opuneau miafiziților.[18]

Dincolo de granița imperială, la nord, existau, de asemenea, suspiciuni cu privire la activitatea Conciliului de la Calcedon în diferitele regate din Georgia și Armenia, dintre care niciunul nu fusese reprezentat în discuțiile conciliului. Una dintre monarhiile care stăpâneau Georgia, K'art'li, pe care romanii o numeau Iberia georgiană, s-a convertit oficial la creștinism nu cu mult timp după armeni, la începutul secolului al IV-lea. Un secol mai târziu, un membru al aceleiași case regale de K'art'li s-a dovedit a fi o forță majoră în declanșarea ostilității față de Chalcedon în rândul georgienilor. În adolescență, prințul a fost trimis la Constantinopol ca ostatic oficial pentru alianța lui K'art'li cu Imperiul Roman și a fost educat la Curtea imperială în anii turbulenți care au fost martori la răsturnările bruște de situație în ceea ce privește supremația teologică din jurul Conciliului de la Efes din 431 (vezi pp. 225-6). A luat numele de Petru când s-a îndreptat spre viața monahală în Palestina, unde, în ciuda călătoriilor extinse prin Orientul Mijlociu, și-a petrecut cea mai mare parte a vieții. A devenit pentru scurt timp episcop la Maiuma, în ceea ce este astăzi Fâșia Gaza, precum și a fondat prima mănăstire georgiană în orașul Ierusalim. Un mare admirator al lui Chiril al Alexandriei, Petru a fost înfuriat când Juvenal, episcopul Ierusalimului, a renunțat să mai susțină teologia alexandrină (Juvenal a trecut literalmente de la o parte la alta la Conciliul de la Calcedon); reputația de ascet a lui Petru a conferit autoritate denunțurilor sale amare la adresa lui Calcedon.[19] Părerile sale intransigente de miafizit au fost problematice pentru Biserica georgiană de mai târziu, pentru a se împăca cu devotamentul său față de Petru Ibericul ca unul dintre primii sfinți naționali - pentru că georgienii au fost în cele din urmă de acord să recunoască Definiția de la Calcedon, deși a durat până la începutul secolului al VII-lea, cu mult după epoca lui Petru.[20]

În schimb, armenii s-au declarat în mod special împotriva Calcedonului în secolul al VI-lea și de atunci nu s-au mai împăcat cu formulele sale. Ei considerau că limbajul său exprima noutăți inacceptabile, în parte pentru că, la fel ca georgienii, cuvântul lor normal pentru "natură" era strâns legat de cuvântul-rădăcină iranian pentru "temelie", "rădăcină" sau "origine" - astfel încât orice descriere a lui Hristos ca având două naturi, chiar și definiția calificată de la Calcedon, suna ca o prostie blasfematoare pentru ei. Ei au avut grijă să-și construiască propriul vocabular teologic armean pe baza scrierilor grecești ale unei succesiuni impecabile de teologi, de la Părinții Capadocieni până la Chiril al Alexandriei - toate datând dinainte de pata de Calcedon.[21] De fapt, Biserica armeană era atât de preocupată să își construiască un arsenal de literatură creștină pentru a garanta propria viziune asupra ortodoxiei, încât a întreprins un program susținut de traducere a manuscriselor teologice clasice grecești și siriene. Acest lucru s-a dovedit a fi un serviciu imens pentru studenții moderni ai Bisericii antice, deoarece, datorită distrugerii accidentale sau cenzurii deliberate a originalelor, adesea aceste traduceri armenești sunt singurele texte care au supraviețuit.[22]

Liturghia armeană a ajuns să încorporeze o trăsătură distinctivă care a fost o amintire permanentă a conflictelor din secolele al V-lea și al VI-lea. Caracteristic cultului creștin oriental în general, folosit în fiecare slujbă, este cântarea unei cereri de îndurare: "Sfinte Dumnezeule, Sfânt și Puternic, Sfânt și Nemuritor, miluiește-ne pe noi" - *Trisagionul* ("Trei ori Sfânt"). [23] Nu există un consens comun în rândul spectrului larg de creștini care folosesc această cântare cu privire la faptul dacă ea este adresată întregii Treimi a Dumnezeirii, așa cum ar putea sugera forma sa triplă, sau numai lui Hristos. Petru cel Plin, un călugăr miafizit de la sfârșitul secolului al V-lea din Constantinopol, a făcut această din urmă presupunere. Aceasta l-a determinat să își exprime teologia în formă liturgică prin adăugarea la *Trisaghion* a frazei "răstignit pentru noi" - astfel, a doua Persoană a Dumnezeului trinitar este aclamată liturgic ca fiind răstignită.

Această afirmație centrală a unei mișcări teologice cunoscute sub numele de "Teopaschism" a fost controversată chiar și în rândul Miafiziților, provocând diviziuni majore în rândurile lor, deși este plăcut să observăm că, în jurul timpului lui Petru cel Plin, poetul Miafizit Isaac din Antiohia a scris elocvent și cu o lungime epică despre un papagal care a învățat să cânte *Trisaghionul* cu fraza suplimentară a lui Petru.[24] Biserica imperială din Constantinopol a respins în cele din urmă adăugarea, dar armenii au adoptat-o cu sfidare în practica lor liturgică; astfel, fiecare congregație din Biserica armeană continuă în această rugăciune solemnă să afirme intimitatea relației dintre divin și uman în Hristos. Pe măsură ce anotimpul anului liturgic al Bisericii se deplasează, ei înlocuiesc fraza cu altele care comemorează nașterea și învierea umană a lui Hristos, adresând în continuare aceste comemorări "Sfântului Dumnezeu". Având în minte fraza lui Petru cel Cumplit, devoțiunea, literatura și arta, atât în Armenia, cât și în Georgia, au atribuit o semnificație specială Crucii. În Armenia, unul dintre cele mai cunoscute monumente de sculptură este o piatră cvadrilaterală care poartă sculpturi ale Crucii în forme extrem de elaborate și de variate în tratament.[25]

ETIOPIA: CREȘTINISMUL "UNIRII

Cel mai remarcabil și mai exotic triumf al cauzei miafizite în jurul Imperiului Bizantin a fost mult mai la sud, chiar dincolo de Nubia, în Etiopia. Originile creștinismului în această zonă îndepărtată și muntoasă nu sunt clare, dincolo de o poveste misterioasă și de sine stătătoare din Cartea Faptelor Apostolilor despre o întâlnire în Iudeea între Filip, unul dintre primii lideri creștini din Ierusalim, și un slujitor eunuc al "reginei Etiopiei", care era fascinat să audă că profeția iudaică s-a împlinit prin venirea lui Hristos.[26] Primele relatări istorice datează din secolul al IV-lea și arată clar că abordările creștine nu au venit dinspre sud dinspre Egipt, ci dinspre est, peste Marea Roșie, prin intermediul contactelor comerciale de lungă durată ale Etiopiei cu Arabia și, în cele din urmă, cu Siria. Un negustor sirian, Frumentius, a fost cel care a fost creditat cu convertirea lui Ezana, Negus (regele sau împăratul) puternicului stat etiopian de nord Aksum. Cu siguranță, monedele lui Ezana sunt martorele unei convertiri nu mai puțin dramatice și personale decât cea a lui Constantin: ele schimbă motivele de la simbolurile tradiționale ale unei semilune și două stele la o cruce. Ezana a lăsat o inscripție în limba greacă, care a supraviețuit, în care își anunță renunțarea la statutul de fiu al zeului etiopian al războiului, punându-se în schimb sub îngrijirea Trinității.

Un monarh energic, hotărât să-și asigure o amintire nemuritoare atât în această lume, cât și în cea viitoare, Ezana a fost responsabil pentru începerea unei tradiții de sculptură religioasă monumentală în orașul Aksum, care îți taie respirația, deși acum este dificil de interpretat: zeci de stelae monolitice (monoliți verticali) care imită clădiri asemănătoare unor turnuri cu multiple uși și ferestre. Unele dintre ele sunt imense: una dintre ele, care la origine avea probabil mai mult de 30 de metri înălțime și care este posibil să fi căzut aproape imediat ce a fost ridicată, se numără printre cele mai mari pietre simple extrase vreodată în lumea antică.[27] Nu există niciun motiv întemeiat pentru a ne îndoi de povestea conform căreia tot Ezana a fost cel care a luat legătura cu Biserica din Alexandria, cerând nu mai puțin divin decât episcopul Atanasie să furnizeze poporului său un episcop. Astfel, de la o dată foarte timpurie provine acel aranjament etiopian deosebit care a persistat timp de șaisprezece sute de ani, până în 1951: episcopul (*abun*) care prezida în Biserica Etiopiei nu era niciodată un etiopian nativ, ci un import din Biserica Coptă, aflată la sute de kilometri în nord, și rareori era prezent un alt episcop în întreaga țară.[28]

6. Etiopia, Arabia de Est, Marea Roșie și Egipt

Acest lucru a însemnat că *abunul a* avut rareori o putere sau o inițiativă reală într-o Biserică în care a venit, de obicei, ca un străin în vârstă, cu o limbă maternă diferită. Autoritatea a fost deplasată în altă parte, către monarhi și către stareții mănăstirilor; monahismul pare să fi ajuns devreme în Biserica din Etiopia și a obținut rapid patronajul regal. În jurul acestor lideri se află încă numeroase dinastii ereditare de clerici nemonahaliți care, de-a lungul secolelor, ar putea să se înghesuie cu miile pentru a cere hirotonirea în timpul rarelor vizite ale *abunului* în zona lor. Educația acestor preoți, diaconi și cântăreți s-ar putea să nu se extindă cu mult dincolo de cunoașterea detaliată a modului în care săvârșesc liturghia, dar aceasta era o achiziție intelectuală formidabilă în sine. Erau oameni obișnuiți care, astfel, și-au modelat religia ca fiind mai degrabă cea a unui întreg popor decât o simplă proprietate a unei elite regale. De-a lungul secolelor de

încercări și dezastre bizare care au afectat Biserica etiopiană, ei sunt forța constantă de bază care a păstrat viața sa unică în ciuda șanselor.

Regele Ezana poate că a renunțat la zeii tradiționali, dar cultul Bisericii pe care a prezidat-o pentru prima dată a rămas unic și cu un caracter african inconfundabil. Deoarece clădirile bisericilor sunt adesea mai degrabă temple decât spații de adunare, o mare parte din liturghie se desfășoară în aer liber, însoțită de o varietate de tobe și instrumente de percuție și cu coarde, iar clerul principal și muzicienii sunt protejați de intemperii prin umbrele decorate în mod elaborat. În loc de clopote de biserică, ecourile sonore lovite pe pietre atârnate de copaci îi cheamă pe credincioși la rugăciune (a se vedea planșa 20). Cântecul liturgic al Bisericii, inseparabil de cultul său, este atribuit muzicianului de curte Yared din secolul al VI-lea. Potrivit legendei, geniul său s-a cam întors împotriva lui când Gabra Maskel, regele de atunci al Aksumului, a fost atât de captivat de cântecul lui Yared încât nu a observat că sulița pe care se sprijinea i-a străpuns piciorul cântărețului. Yared însuși a fost (poate din motive diplomatice) prea absorbit de propria artă pentru a comenta.[29]

Nu a fost surprinzător faptul că, în timpul controverselor din secolele al V-lea și al VI-lea, această Biserică, care își trăgea legătura fragilă cu succesiunea episcopală mai largă prin Alexandria, a urmat Biserica egipteană în tabăra Miafizită. Unul dintre conceptele care rămân centrale în teologia etiopiană este *tawahedo*, "unirea" umanității și divinității în Mântuitorul care a luat trup. Cu toate acestea, în pofida rolului crucial al *abunului*, Biserica etiopiană nu a devenit de factură coptă. Mult mai omniprezente au fost legăturile sale cu lumea semitică, deja evidente înainte de venirea creștinismului în limba etiopiană și chiar în toponimele din regiunile de coastă din Tigray și Eritreea.[30] Una dintre aceste limbi semitice, ge'ez, a fost cea care a devenit limba liturgică și teologică a Bisericii Etiopiene și care a rămas astfel, chiar dacă nu este folosită în mod curent. Sosirea credinței miafizite este, de asemenea, legată de lumea semitică, deoarece în legendă este asociată cu "Nouă sfinți" de origine preponderent siriacă, despre care se spune că au sosit ca refugiați din persecuția calcedoniană la sfârșitul secolului al V-lea și că au contribuit la înființarea sistemului monastic etiopian.

Legăturile semitice ale Etiopiei sunt, de asemenea, evidente în fascinația unică pentru iudaism care s-a dezvoltat în creștinismul său. Acest lucru amintește de relația distinctă și apropiată cu iudaismul în creștinismul siriac timpuriu (vezi pp. 178-9), dar pe o perioadă mult mai lungă de timp, caracterul a devenit mult mai pronunțat în Etiopia. Este posibil ca acest lucru să nu fi apărut inițial atât de mult din contactele directe cu evreii, cât din mândria etiopiană față de acel episod fondator din Cartea Faptelor Apostolilor, în care moștenirea iudaică a creștinismului se află deja în centrul poveștii lui Filip și a eunucului. Meditația asupra acestui lucru în decursul secolelor în izolarea Africii a făcut ca acea sămânță să crească într-o temă majoră într-o Biserică care onorează Sabatul evreiesc, practică circumcizia (atât feminină, cât și masculină, spre deosebire de evrei) și își obligă membrii să se supună legilor alimentare evreiești. Surse externe încă din secolul al XIII-lea consemnează că Biserica păstra un obiect despre care se pretindea că ar fi Chivotul Legământului găzduit cândva în Templul din Ierusalim. Raportul conform căruia Chivotul era decorat cu cruci prezintă probleme pentru această proveniență, având în vedere că, dacă este autentic, a fost construit cu un mileniu înainte de Răstignire.[31] La extremă, preocuparea pentru trecutul ebraic în creștinismul etiopian a produs o grupare de popoare atestată pentru prima dată în Etiopia în secolul al XIV-lea, care au fost numiți de alți etiopieni *Falasha*,

"Străini", dar care se numesc *Beta Israel* ("Casa lui Israel"), deoarece își revendică identitatea evreiască deplină. În ultimii ani, cei mai mulți dintre *Beta Israel* au emigrat în statul Israel.[32]

În centrul complexului de asocieri cu Israel și iudaismul se află o lucrare fundamentală a literaturii etiopiene, *Kebra Nagast*, "Cartea Gloriei Regilor". Această lucrare, dificil de datat și cu un caracter compozit, prezintă originile monarhiei etiopiene în uniunea dintre regele Solomon al Israelului și regina din Saba, acea legendară conducătoare a unui regat yemenit, despre care Tanakh a consemnat că a vizitat Ierusalimul în mare splendoare. Ceea ce se consideră acum a fi o adăugire târzie la relatările din *Kebra Nagast* este povestea conform căreia fiul lor, Menelik, primul rege etiopian, a adus *Chivotul*, sau *tabot,* înapoi în Etiopia, unde este păstrat până în prezent într-o capelă din Aksum. Fiecare biserică etiopiană are o reprezentare foarte venerată a *tabotului* în sanctuarul său. Momentul în care *tabotul* din Aksum a devenit atât de important în devoțiunea etiopiană este controversat. Cel mai recent istoric care a luat în considerare dovezile confuze și parțiale plasează acest moment la sfârșitul secolului al XVI-lea, când recentele distrugeri islamice și contactele dureroase cu lumea creștină mai largă au făcut ca Biserica etiopiană să fie deosebit de preocupată de afirmarea caracterului său special și de îmbogățirea tradițiilor sale evreiești existente (vezi pp. 711-12).[33]

Forma originală a lui *Kebra Nagast* este cu siguranță mult mai veche și se poate referi la o perioadă din secolul al VI-lea, când Aksum se afla la unul dintre cele mai mari vârfuri ale puterii sale. Acest formidabil imperiu creștin sub conducerea regelui Kaleb avea atunci o preocupare intimă cu țara reginei din Saba, Yemenul. Rolul activ pe care Etiopia și l-a asumat acum în politica Yemenului și a Arabiei a fost unul dintre marile "ar fi putut fi" ale istoriei și ar explica, cu siguranță, fascinația ulterioară din Etiopia pentru Solomon și regina din Saba. În primii ani ai secolului al VI-lea, refugiații creștini miafiziți din Imperiul Bizantin s-au adunat în orașul yemenit Najran (acum în sud-vestul Arabiei Saudite), atrași de o comunitate creștină existentă, iar orașul a devenit un centru major al creștinismului miafizit. În 523 sau 524, populația sa a suferit un masacru îngrozitor din mâinile stăpânului lor, Yusuf as'ar Yath'ar din regatul yemenit Himyar; în secolul precedent, familia sa se convertise la iudaism, iar campaniile sale erau expresia propriului său zel militant pentru recrearea Israelului în Arabia. Regele Kaleb al Etiopiei, deja provocat de uciderea de către Yusuf a soldaților etiopieni, a intervenit cu forța peste Marea Roșie după acest ultraj și l-a învins și ucis pe Yusuf.[34]

Cu sprijinul Etiopiei, un conducător local Miaphysite, Abraha, a venit acum să înființeze un regat în sudul Arabiei care avea creștinismul Miaphysite ca religie de stat. Acesta ar fi putut deveni viitorul peninsulei arabe, dacă nu ar fi existat un dezastru ingineresc major: în anii 570, vechiul și faimosul baraj Marib, de care depindea prosperitatea agricolă a regiunii și care fusese supus unor reparații amănunțite sub regele Abraha, a suferit totuși o defecțiune catastrofală. După mai bine de o mie de ani de existență, nu a mai fost reconstruit până în epoca modernă. O societate complexă și bogată, care înflorea datorită irigațiilor furnizate de baraj, a fost ruinată pentru totdeauna, iar odată cu prăbușirea barajului trebuie să fi pierit și o mare parte din credibilitatea creștinismului în întreaga Arabie. La 500 de mile mai la nord, în același deceniu în care barajul a cedat, s-a născut un arab destinat să fie un nou profet: Mahomed (vezi pp. 255-9). Amintirea sfârșitului barajului de la Marib, când grădinile lui Sheba au fost înlocuite "cu altele care au dat roade amare", era încă suficient de traumatizantă pentru a câștiga o mențiune în revelațiile lui Mahomed din Coran, unde dezastrul a fost descris ca o pedeapsă de la Dumnezeu pentru necredința lui Sheba.[35] Dar înainte de a face cunoștință cu noul profet și cu impactul credinței

sale asupra lumii, trebuie să ne întoarcem la cealaltă disidență împotriva Calcedonului: Biserica Răsăriteană, moștenitorii Diofiziți ai lui Teodor de Mopsuestia.

BISERICA DIN EST (451-622)

În timpul Conciliului de la Calcedon, cu Nestorius declarat non-persoană, în ciuda acceptării liniștite de către conciliu a unei mari părți a teologiei sale, situația părea gravă pentru Dyophysiții sfidători. Aceștia nu aveau o bază de putere în Imperiul Bizantin comparabilă cu cea a Miafizitei din Alexandria, și chiar și spre est, dincolo de frontiera imperială, nu exista un refugiu sigur pentru ei printre creștinii sirieni din Imperiul Sassanian. La jumătatea secolului al V-lea au avut loc noi pogromuri împotriva creștinilor din partea autorităților zoroastriene. În cea mai gravă secvență, sub conducerea șahului Yazdgerd al II-lea, ceea ce este astăzi orașul irakian Kirkuk a fost martorul masacrului a zece episcopi și a 153.000 de creștini (un număr simbolic din punct de vedere biblic pentru o cifră care, în mod evident, era încă grotesc de mare). Cu toate acestea, persecuția nu a fost o politică consecventă a sasanienilor, iar Biserica a supraviețuit și s-a consolidat; deoarece Imperiul bizantin a reafirmat creștinismul calcedonian sau a încercat să-i curteze pe miafiziți, nu a fost surprinzător faptul că creștinismul din estul Siriei a căpătat un angajament tot mai explicit față de cauza diofizită.

O schimbare semnificativă a avut loc în 489, când împăratul bizantin Zenon, în încercarea sa de a-i liniști pe miafiziști, a închis în cele din urmă Școala Perșilor din orașul Edessa (astăzi Urfa, în Turcia). Acesta fusese principalul centru de învățământ superior pentru creștinii din tot Orientul, atât în interiorul cât și în afara imperiului, dar acum a fost înființată o școală la puțin peste 150 de mile spre est, pe teritoriul sasanidian, în orașul Nisibis (acum Nusaybin, în sud-estul extrem al Turciei), gata să preia sarcina de a pregăti clerul diofizit. La Nisibis, operele grecești puteau fi traduse și expuse vorbitorilor de siriacă: Biserica era preocupată să păstreze chiar și operele filosofiei grecești precreștine, astfel încât acestea să poată fi folosite ca instrumente intelectuale pentru argumentele cu creștinii calcedonieni și miafiziți. Acest lucru era de o importanță uriașă pentru un viitor mai larg (vezi pp. 266-7). În plus, fluxul de cunoștințe către Nisibis nu venea doar din vest. Un savant creștin din Nisibis, Severus, cu un nume de familie persan, Sebokht, abate și episcop al unei mănăstiri de pe Eufrat, a fost cel care, la mijlocul secolului al VII-lea, a descris pentru prima dată un sistem de semne matematice inventate de indieni, care au fost apoi absorbite în cultura islamică și, prin urmare, ne sunt cunoscute ca cifre arabe.[36]

Cercetătorii din Nisibis nu aveau monopolul învățământului superior creștin; cel mai important centru se afla mult mai la sud, în orașul de coloniști Gondeshapur. În timpul șahului Khusrau I (care a domnit între 531 și 579), un contemporan al împăratului bizantin Iustinian, școala creștină din Gondeshapur a fost promovată într-un centru de învățătură generală, cu o bibliotecă bogată, ale cărei fonduri au unit culturi atât de diferite precum Grecia și India. Limba siriacă a rămas principalul mijloc de instruire în această școală. Dacă ceva a ajutat la integrarea creștinismului siriac în viața elitei sasanide după suferințele traumatizante ale acesteia, acesta a fost rolul Gondeshapurului în furnizarea unei serii de medici calificați care erau creștini dyophysiți și care au devenit mai întâi medici ai șahilor și mai târziu ai conducătorilor islamici din Seleucia-Ctesifon. Doar fondarea Bagdadului și a școlilor sale, două secole mai târziu, a fost cea care a depășit importanța Gondeshapurului pentru învățătură și conservarea culturii antice; dar acum predecesorul Bagdadului, centrul cândva faimos al puterii și al erudiției, a fost complet eclipsat, iar ruinele sale puțin vizibile de lângă un mic sat iranian nu au fost nici măcar excavate.[37]

Creștinismul diofizit s-a răspândit și la sud de marile imperii, în peninsula Arabiei, unde existau de mult timp triburi care îmbrățișau creștinismul. Aici au existat puternice influențe contrare

pentru a întoarce prezența creștină existentă spre credința miafizită, datorită unor puteri externe precum etiopienii miafiziți și gașanizii, iar noi am văzut că acestea au avut efect asupra conducătorilor locali din Saba (vezi pp. 244-5). Cu toate acestea, rivalitățile politice au însemnat că în niciun caz toți creștinii arabi nu aveau de gând să le urmeze exemplul; de fapt, unii au îmbrățișat creștinismul diofizit tocmai pentru că gassanizii credeau contrariul. Ceea ce a fost semnificativ în legătură cu acest caracter dual al activității creștine din Arabia a fost cât de puțin înclinați erau creștinii arabi să se identifice cu Biserica imperială de la Calcedon: ei au pus ochii pe versiunile semitice ale credinței. Rutele comerciale spre Siria, spre sud, spre Arabia și Marea Roșie, pe care puterea ghasanidă le menținea deschise și sigure, au adus teologia și cultul sirian în peninsulă. O urmă paradoxală a acestui fapt este prezența unui număr substanțial de împrumuturi siriene în textul Coranului, dușmanul creștinismului arab; acestea provin probabil din cunoașterea de către Mahomed a textelor sacre iudaice și creștine în această limbă. Acesta este un indiciu că, la fel ca în alte părți ale creștinismului care avea rădăcini siriene, limba liturgică și scripturală a creștinismului arab a rămas siriaca, mai degrabă decât vernacularul arab din regiune.[38]

Prin urmare, până în secolul al VI-lea, Biserica Răsăriteană era pe deplin stabilită, atât prin independența sa față de orice episcop din Imperiul Bizantin, cât și prin adeziunea fermă la teologia condamnată la Calcedon. Principalul său episcop sau patriarh, care în mod normal locuia într-unul dintre marile orașe ale Imperiului sasanidian, era cunoscut sub numele de Catholicos, "episcop universal" - un titlu la fel de rezonabil ca și înaltele pretenții ale episcopilor de la Roma sau Constantinopol, având în vedere suprafețele largi și numărul tot mai mare de creștini care priveau la acest episcop ca fiind păstorul lor principal. La fel ca și calcedonienii 'melchitani' sau miafiziții, viața sa spirituală a fost susținută de o expansiune rapidă a vieții monahale. Multe mănăstiri din Orient au căzut în dezordine în timpul tulburărilor de la sfârșitul secolului al V-lea, iar în 571 o personalitate monahală puternică, Avraam de Kashkar, a creat un set de reguli pentru a restabili disciplina în viața lor. Când succesorul său în Marea Mănăstire din Munții Izla, deasupra Nisibisului, abatele Dadisho, a sporit regulile lui Avraam șaptesprezece ani mai târziu, el a stabilit cu fermitate un test de puritate doctrinară: oricine "nu-i acceptă pe părinții ortodocși Mar Diodore [de Tars], Mar Teodor [de Mopsuestia] și Mar Nestorius va fi necunoscut comunității noastre".[39] Mănăstirile din rândul diofiziților au fost întărite prin succesul militar al șahului sasanidian Khusrau al II-lea în zonele Imperiului bizantin de-a lungul Mediteranei de est. Timp de câteva decenii, începând din 605, șahul a deținut controlul asupra dealurilor din Tur 'Abdin, unde mănăstirile fuseseră anterior împărțite între comunitățile melchite și miafizite (vezi p. 237). De la această dată, unele comunități monahale de diofiziți și-au păstrat locurile în Tur 'Abdin, și abia după 1838 ultimii călugări din Biserica Orientului au părăsit această enclavă de extraordinară sfințenie creștină.[40]

Biserica Orientului se deplasa acum pe distanțe uimitoare, departe de zonele natale ale secolelor creștine anterioare: spre est, de-a lungul rutelor terestre și maritime care legau lumea romană și sasanidă de China și India - și, în mod evident, fără niciun sprijin politic. Pentru început, trebuie să fi fost ceva de genul unei capelanii pentru expatriați, dar a fost, de asemenea, o misiune care putea să se bazeze pe articularea naturală și pe înclinația pentru vânzări care au făcut ca negustorii sirieni să aibă atât de mult succes în Asia. În secolele al IV-lea și al V-lea, sirienii din est au ajuns dincolo de Imperiul Sassanian și au înființat avanposturi creștine printre popoarele din Asia Centrală, iar în următoarele secole au avansat constant în activitățile lor, ceea ce înseamnă că în locuri neașteptate precum munții și câmpiile din jurul Samarqandului, atât de

mult timp teritoriu al islamului, este posibil să ai șocul de a întâlni vederea unor cruci medievale sculptate sau inscripții în siriacă.[41]

Una dintre cele mai timpurii extinderi ale credinței creștine de către sirieni a fost în India. Biserica "Mar Thoma" din această țară pretinde că a fost fondată de apostolul Toma, ceea ce nu este dincolo de limitele posibilității, având în vedere dovezile pe care arheologia le-a dezvăluit cu privire la comerțul viguros dintre Imperiul Roman și India în primul secol al erei noastre. Tradițiile despre Toma au declanșat cu siguranță deja o relatare apocrifă siriană de la începutul secolului al III-lea despre faptele sale în subcontinent (vezi p. 202). În secolul al IV-lea exista o Biserică suficient de bine organizată pe Coasta Malabar din sud-vestul Indiei (ceea ce este astăzi Kerala) încât s-au făcut aranjamente pentru a o pune sub autoritatea episcopului din unul dintre principalele porturi comerciale ale Imperiului Sassanian, Rew Ardashir (astăzi Bushehr, în Golful Persic).[42] Un secol mai târziu, un scriitor creștin din Alexandria pe nume Cosmas și-a luat o poreclă de la călătoriile sale extraordinare în jurul Indiei - *Indicopleustes*, "călător în India" - deși călătorul a fost, de asemenea, martor ocular al campaniei epocale a regelui Kaleb al Etiopiei în Yemen în anii 520 (vezi pp. 244-5). În ciuda faptului că venea din Egipt, Cosmas Indicopleustes era un diofizit, pătruns de scrierile lui Teodor de Mopsuestia și Diodore de Tars, și l-a ironizat pe recentul 'Părinte schismatic', episcopul exilat Teodosie al Alexandriei. El era mândru de Biserica Răsăritului, care își răspândise credința din Persia până la Bisericile din India și chiar din Sri Lanka, bucurându-se că călătoriile sale i-au arătat cum întregul pământ era "încă umplut și că Evanghelia este predicată în toată lumea". Este păcat, din punctul de vedere al istoricilor moderni, că singura sa lucrare care a supraviețuit se dedică în primul rând întrebărilor cosmologice centrate pe propunerea eșuată că lumea este plată, dar trebuie să fim recunoscători pentru observațiile sale incidentale despre lumea pe care Cosmas o cunoștea cu adevărat; avem atât de puține alte dovezi.[43]

"Creștinii Toma" s-au așezat într-o relație confortabilă cu elitele necreștine și cu societatea din jurul lor. În afară de câteva cruci sculptate în piatră, cele mai vechi artefacte databile din istoria lor sunt cinci plăci de cupru care înregistrează privilegiile fiscale și drepturile corporative acordate de monarhii și conducătorii locali în secolele al VIII-lea și al IX-lea.[44] Stilul lor de viață, în ciuda diferitelor obiceiuri individuale, a devenit foarte asemănător cu cel al vecinilor lor hinduși; și-au găsit o nișă destul de respectabilă în societatea indiană. Ei nu au fost niciodată complet separați nici de coreligionarii lor dyophysiți din Orientul Mijlociu, nici chiar de Biserica din vestul țării. Este posibil ca unul dintre cele mai remarcabile contacte să fi fost cu Anglia secolului al IX-lea, unde mai multe versiuni ale *Cronicii* anglo-saxone relatează că un important curtean anglo-saxon pe nume Sigehelm a fost trimis de marele rege Alfred de Wessex într-un pelerinaj la mormântul Sfântului Toma din India.[45] Abia în secolul al XVI-lea, locul vechi al creștinilor tomascieni în societatea indiană a devenit un dezavantaj, atunci când s-au reîntâlnit cu creștinii catolici occidentali înarmați și agresivi, care nu erau înțelegători atât față de compromisurile lor culturale, cât și față de ereziile lor "nestoriene", și care au făcut apoi multe pentru a le distruge modul de viață specific și înregistrările istoriei lor (vezi pp. 704-5).

În mod consecvent, Biserica Răsăritului a rămas unită prin aderarea la rădăcinile sale siriene, afișând individualitatea viguroasă pe care creștinismul siriac a arătat-o încă din primii săi ani. Ea se mândrea cu diferența sa față de creștinătățile rătăcite din vest. Oriunde mergea, prețuia amintirea profetului Iona (una dintre cele mai amuzante ficțiuni explicite din Biblie). Cei mai mulți creștini îl cinsteau ca simbol al Învierii, din cauza celor trei zile petrecute în burta peștelui

cel mare, dar Biserica Răsăriteană își amintea că scopul ședерii sale în pește era că Iona încercase fără succes să evite chemarea lui Dumnezeu de a propovădui mântuirea în Ninive, orașul urât de asirieni - și acum exista un episcop creștin al Bisericii Răsăritene în Ninive, pentru a finaliza lucrarea lui Iona! O teologie a celor două naturi în Hristos a menținut Biserica Răsăriteană fidelă accentului din învățătura lui Teodor din Mopsuestia, potrivit căruia Hristos, în natura Sa umană, era al doilea Adam. Ca atare, El a fost un model adevărat pentru toți fiii și fiicele lui Adam, astfel încât ființele umane să facă tot ce pot pentru a imita sfințenia lui Hristos. O astfel de credință i-a determinat pe călugării din tradiția siriană să se autopedepsească în mod extraordinar pentru a realiza o astfel de imitație, dar reprezintă, de asemenea, un pol optimist al spectrului creștin de credințe în valoarea, potențialul și capacitatea umană, deoarece dacă Iisus a avut o natură umană întreagă, aceasta trebuie să fie prin definiție bună și, în mod logic, toată natura umană a început prin a fi bună, indiferent de corupțiile sale ulterioare. Acesta a fost un contrast cu pesimismul sălbatic care a apărut adesea în creștinismul occidental latin, în urma accentului pus de Augustin de Hippona pe păcatul originar (vezi pp. 306-9).

Această perspectivă a continuat să lumineze teologia Bisericii din Răsărit. Ea nu a fost impresionată și nu a fost inhibată de condamnările pe care astfel de învățături le-au primit în Biserica imperială în jurul anului 400 și la fel de puțin impresionată de condamnarea ulterioară de către Biserica imperială a călugărului și scriitorului spiritual Evagrius Ponticus (vezi pp. 209-10). O mare parte din lucrările lui Evagrius se păstrează acum doar în traducere siriacă, originalele grecești fiind distruse în mod deliberat.[46] Isaac, un călugăr din Qatar din secolul al VII-lea, care a deținut pentru scurt timp titlul răsunător de episcop de Ninive, a preluat noțiunea pe care Evagrius o desprinsese din scrierile acelui îndrăzneț Origen din Alexandria, conform căreia în cele din urmă toți vor fi salvați. El vedea iubirea divină chiar și în focul iadului, care pregătea omenirea pentru un extaz viitor:

> din ea, bogăția iubirii, a puterii și a înțelepciunii Sale se va face cunoscută cu atât mai mult - și la fel și puterea insistentă a valurilor bunătății Sale. Nu este [calea] Făcătorului plin de compasiune să creeze ființe raționale pentru a le preda fără milă unor suferințe nesfârșite ... pentru lucruri despre care El știa încă dinainte de a fi modelate.[47]

În scrierile succesorului lui Isaac în secolul al VIII-lea, călugărul Ioan de Dalyatha, accentul siriac pe penitența trupească a fost împins la extrem ca fiind un drum de întoarcere la puritatea originară a naturii umane. Ioan a proclamat că, prin smerenie și contemplație (mai ales în poziție prosternată), un călugăr își putea uni natura sa purificată nu doar cu întreaga creație, ci și cu creatorul său, pentru a obține o viziune a slavei lui Dumnezeu însuși: "în același mod în care focul își arată operațiunea ochilor, tot așa Dumnezeu își arată slava ființelor raționale care sunt pure". Ioan a mers atât de departe încât a negat faptul că un laic ar putea experimenta unirea mistică cu Dumnezeu care rezultă dintr-o astfel de autopurificare: 'Hristos nu poate trăi cu lumea ... dar întotdeauna, el vine la casa sufletului și o vizitează pentru a trăi în ea, dacă ea este goală de tot ceea ce este al lumii'. Ca de atâtea ori în istoria creștinismului, atunci când misticii încearcă să explice experiența lor de transcendență, rezultatele nu sunt doar greu de înțeles pentru cei de dincolo, ci par să depășească granița dintre creator și creat. Învățăturile lui Ioan au fost condamnate de un sinod al Bisericii Răsăritene la scurt timp după moartea sa, dar ele au continuat să exercite o fascinație asupra misticilor, iar multe dintre cele spuse de el vor fi reluate în secolele următoare în alte contexte.[48]

A existat un aspect remarcabil al credinciosiei Bisericii Răsăritene față de o singură tradiție. Miafiziții, grație diferitelor succese politice și alianțe cu puterea în etape cruciale ale istoriei lor, au fost gata să-și dezvolte cultura și teologia în limbi atât de diverse precum armeana, georgiana, coptă, nubiană și ge'ez, și nu au păstrat nicio limbă comună ca punct de referință. În schimb, deși Biserica Diofizită a tradus, într-adevăr, la fel de bine, multe dintre textele sale biblice, liturgice și de altă natură în limbile Orientului, ea a rămas agățată de siriacă ca limbă liturgică și teologică comună în cele mai exotice medii, până în China, folosind scrierea "nestoriană" dezvoltată din estrangela siriacă originală. Spre deosebire de majoritatea scrierilor alfabetice, nici această scriere nestoriană, nici omologul său din vestul Siriei (Serto) nu au dezvoltat o formă cursivă sau minusculă pentru o scriere rapidă, astfel încât a fost posibil pentru cititorii de peste mai multe secole să urmărească și să înțeleagă texte foarte vechi scrise în această scriere. S-a sugerat că acesta este unul dintre motivele pentru care creștinismul siriac s-a schimbat atât de puțin în lunga sa existență.[49] Cu toate acestea, limba siriacă comună a Bisericii a fost o sursă de slăbiciune, dar și de putere și stabilitate. Aceasta a însemnat că, în numeroasele culturi pe care creștinii răsăriteni le-au întâlnit, creștinii diofiziți erau destinați să rămână o minoritate cu o lingua franca străină - mult mai străină decât folosirea limbii imperiale latina în Biserica occidentală. Și mai rău pentru popularitatea lor generală, adesea erau o minoritate cu un anumit statut social și privilegii speciale. Nu au atins nicăieri masa critică necesară pentru a deveni cultura dominantă.

În mod esențial, spre deosebire de miafiziții din Etiopia, Nubia și Armenia, Biserica Răsăriteană nu a reușit niciodată să capteze în mod permanent loialitatea vreunei familii regale, în ciuda rolului important jucat frecvent de creștinii răsăriteni în diverse curți regale și princiare. O singură dată în această perioadă, Biserica Răsăriteană s-a apropiat de o astfel de perspectivă, iar rezultatul a fost pe termen lung un dezastru pentru ea - fatidic, de altfel, pentru întreaga creștinătate, după cum vom vedea. Oportunitatea s-a ivit la sfârșitul violent al domniei șahului sasanidian Khusrau al II-lea, în 628. Acesta a fost asasinat de propriul său fiu, prințul moștenitor Shiroi, care a luat precauția de a-i ucide pe toți ceilalți copii de sex masculin ai lui Khusrau ca potențiali rivali, și a luat numele de Kavad al II-lea. Kavad a fost susținut în lovitura sa de palat de mai multe familii creștine diofizite proeminente și, deoarece succesele militare ale tatălui său împotriva Imperiului bizantin au extins dramatic teritoriile sasanide spre vest, pentru prima dată în istoria Imperiului sasanidian este probabil ca majoritatea supușilor șahului să fie creștini.[50] Deja răposatul Khusrau, ale cărui două soții succesive erau ambele creștine, a arătat o favorabilitate strategică ocazională față de Biserică (vezi p. 238). Acum exista un moment în care noul șah sau succesorii săi ar fi putut foarte bine să decidă să facă genul de întoarcere la creștinism care îi cuprinsese pe Trdat, Constantin și Ezana.

Noua domnie s-a dovedit a fi scurtă, deoarece șahul Kavad a murit la doar câteva luni după lovitura sa de stat, dar gesturile semnificative de bunăvoință față de creștini și avansarea acestora în centrul acțiunii imperiului au continuat. Kavad a ordonat rapid ca un nou Catholicos să fie ales pentru Biserică, punând capăt unei pauze de douăzeci de ani în care șahul Khusrau împiedicase ocuparea acestei funcții. Omul ales, Ishoyahb al II-lea, s-a dovedit a fi un diplomat remarcabil, cu o viziune largă, care i-a încurajat oficial pe cei care duceau creștinismul în China. El a trimis o delegație la împăratul chinez Tang condusă de un episcop pe care chinezii îl numeau Alopen. Alopen a fost bine primit la sosirea sa în 635. Ocazia a fost mult timp amintită și sărbătorită de creștinii chinezi, deoarece a dus la înființarea primei dintre numeroasele mănăstiri din China, cu încurajare oficială și într-un cadru nu mai puțin important decât capitala imperială chineză de atunci, Chang'an (astăzi Xi'an). Pagoda-bibliotecă aflată pe locul unei mănăstiri cândva celebre,

reconstruită aproximativ un secol mai târziu, supraviețuiește încă în Zhouzhi, la 45 de mile sud-vest de Xi'an (vezi planșa 6). În ciuda faptului că locul a fost folosit mai târziu, timp de secole, de către taoiști și apoi de către budiști, clădirea poartă încă numele chinezesc care semnifică atât creștinismul, cât și lumea din estul Mediteranei, *Ta Qin,* și, deși localnicii și-au amintit întotdeauna originile sale creștine de-a lungul secolelor, semnificația lor nu a fost recunoscută pe scară mai largă până în anii 1930. Pagoda se află mândră pe un deal; în mod remarcabil și cu siguranță semnificativ, se află la mică distanță de dealul următor, pe care se află faimosul templu taoist Louguan, foarte apreciat ca centru de educație superioară de către primii împărați Tang în acei ani în care Biserica Orientului a înflorit aici. Aici se află o legătură tangibilă cu comunitatea chineză a Bisericii Răsăritului, care, deși s-a pierdut de mult timp, a fost destinată să persiste timp de șapte secole. În fosta capitală japoneză Kyoto, cercetări recente sugerează că și acolo un templu antic care a supraviețuit și-a început viața ca o clădire a Bisericii Răsăritului. În Mongolia se fac descoperiri paralele. Aceste redescoperiri neașteptate s-ar putea să nu fie ultimele.[51]

La fel de promițătoare au fost și mișcările Bisericii Răsăritene către Occident și Bizanț. Unul dintre cele mai importante trofee ale lui Khusrau al II-lea în campaniile sale împotriva bizantinilor nu a fost un teritoriu, ci o relicvă creștină de primă mână: nu mai puțin un obiect decât Adevărata Cruce, care apăruse cumva la Ierusalim în secolul al IV-lea, în timpul autopromovării orașului ca loc sfânt (vezi pp. 193-4). Spre furia și umilința împăratului bizantin Heraclius, șahul a confiscat Crucea din Ierusalim atunci când a jefuit orașul în 614. Cu toate acestea, Khusrau a tratat-o cu respect, încredințând-o soției sale creștine; ea a devenit apoi un prim blat de negociere în diplomație atunci când noua regină sasanidă Boran, recunoscând realitatea în urma contraatacurilor reușite ale lui Heraclius, a căutat un acord de pace cu Bizanțul. Delegația de pace sasanidă care a returnat Adevărata Cruce a fost condusă de patriarhul Ishoyahb, iar în 630 acesta a avut o satisfacție fără precedent în istoria dyophysiților când a celebrat Euharistia conform riturilor Bisericii sale în orașul Berrhoea (astăzi Alep) în prezența împăratului bizantin și a episcopilor calcedonieni. Tratatul a fost un triumf și pentru Heraclius, pentru că i-a permis să defileze cu relicvele sale înapoi în ceea ce a mai rămas din Ierusalimul bizantin după ce acesta fusese complet distrus de armatele sasanide.[52]

Acest punct culminant al păcii dintre cele două mari puteri inamice tradiționale s-a dovedit, de fapt, o tristă irelevanță pentru viitor. Asasinarea de către Kavad al II-lea a tatălui său, Khusrau al II-lea, urmată rapid de propria moarte, a destabilizat în mod otrăvitor politica curții sasanide, ducând la o procesiune de conducători de scurtă durată care s-au luptat pentru a-și menține poziția, în timp ce războiul constant de frontieră cu bizantinii a devastat Orientul Mijlociu și a slăbit ambele armate imperiale. Mai mult, ciocnirea celor două imperii a adus distrugerea puterilor militare creștine mai puțin importante, în principal a ghasanizilor miafiziți, care, timp de mai bine de un secol, i-au ținut pe bizantini la curent cu evenimentele din Arabia și au adus securitate în regiune. Ghassanizii ar fi putut să-i alerteze pe bizantini cu privire la formarea timpurie a unei noi puteri militare care apăruse în mod neașteptat dinspre sud: armatele islamului. Sosirea musulmanilor s-a dovedit a fi un dezastru pentru sasanizi. În decurs de un deceniu, în anii 640, imperiul vechi de trei secole era în ruine. Yazdgerd al III-lea, ultimul șah sasangiu conducător, învins și ucis, a fost înmormântat nu cu rituri zoroastriene, ci de un episcop al Bisericii din Orient; fiul și moștenitorul său au fugit până în China. Acolo a fost tratat cu respect, iar unul dintre actele sale a fost acela de a fonda a doua mănăstire pentru creștinismul dyophysit care să fie amplasată în capitala Chang'an.[53] Cu toate acestea, această favoare regală a

venit prea târziu pentru Biserica din Est. Acum, creștinismul de pretutindeni se confrunta cu consecințele noii profeții din Arabia - consecințe care încă se desfășoară în zilele noastre.

8

Islam: Marea reașezare (622-1500)

MUHAMMAD ȘI APARIȚIA ISLAMULUI

La sfârșitul secolului al VI-lea, în momentul nașterii lui Mahomed în orașul Mecca (Makkah în arabă), în peninsula arabă se confruntau trei varietăți de credințe religioase. Pe parcursul secolului precedent, iudaismul și creștinismul (la rândul său aspru divizat, după cum am văzut) fuseseră prinse în confruntări criminale. Amândoi disprețuiau cultele tradiționale din regiune, care, printre varietatea lor considerabilă, se mândreau cu unul dintre cele mai vechi centre de pelerinaj din Orientul Mijlociu, la Mecca, în jurul unei pietre negre sacre aflate în sanctuarul cunoscut sub numele de Ka'aba. Timp de secole, sanctuarul de la Mecca a avut doar o importanță locală, fiind cu mult depășit de Templul evreilor din Ierusalim, al cărui cult creștinii l-au reînnoit în bună măsură prin pelerinajul lor în onoarea crucificării și învierii lui Hristos, lăsând însă locul actual al Templului din Ierusalim dezonorat și abandonat. Apoi, în secolul al V-lea, o familie proeminentă din Mecca și-a promovat cu tărie sanctuarul local și l-a pus pe drumul spre faimă și prosperitate. Un descendent mândru al acestei familii, născut în jurul anului 570, a fost negustorul Mahomed.[1]

Arabia era o societate foarte conștientă de dezastrul ecologic cauzat de cedarea barajului de la Marib (a se vedea p. 245). Călătorii din sud-vestul peninsulei puteau vedea cu ochii lor o societate muribundă, aparent incapabilă să se salveze, după secole de bogăție și faimă în întreaga regiune. Conflictul religios, mândria ancestrală de la Mecca, starea compromisă a sitului sacru de la Ierusalim, judecata și puterea lui Dumnezeu asupra poporului său: toate erau acolo pentru ca o minte sensibilă și un geniu poetic să le contemple și să le sculpteze într-un singur mesaj. Aprecierea acestui context istoric facilitează înțelegerea efectului și a caracterului proclamării islamului (cuvânt care înseamnă "supunere") de către Mahomed, dar nu explică omul însuși sau revelațiile sale, așa cum nici istoricul nu poate oferi o explicație satisfăcătoare a poveștii învierii lui Iisus Hristos. Ceea ce rămâne de realizat pentru cercetătorii islamului este echivalentul patimianalizării de către cultura creștină occidentală a documentelor care se află în centrul credinței creștine, pentru a obține o imagine mai clară a societății și a lumii de gândire în care a fost creat Coranul.[2]

Revelațiile lui Mahomed au început abia la vârsta mijlocie, în 610, în timp ce se afla într-una dintre expedițiile sale regulate într-o peșteră din afara Meccăi, pentru a se retrage din grijile zilnice și a medita. Pe măsură ce revelațiile continuau, el dicta cuvintele pe care le auzise unui corp de discipoli din ce în ce mai numeros, de-a lungul anilor de luptă în care el și adepții săi (musulmanii) și-au văzut soarta transformată. La început au fost un grup asediat care suferea opresiunea și expulzarea - momentul retragerii lor ("Hijra") de la Mecca la Yathrib (Medina) în 622 d.Hr. a devenit baza datării islamice. În timpul vieții lui Mahomed - se spune în general că a murit în 632 d.Hr. - musulmanii din Mecca au devenit o comunitate victorioasă și încrezătoare în sine, care avea acum nevoie de o reglementare pentru a trăi. Ambele experiențe sunt reflectate în declarații care, pe parcursul următorului secol și jumătate, au ajuns să fie un text fix și scris - cunoscut încă, în ciuda formei sale scrise, sub numele de "ceea ce trebuie recitat", sau *Coran*. Spre deosebire de tranziția similară în ceea ce privește soarta urmașilor lui Hristos, atestată în Evangheliile, Faptele Apostolilor și Epistolele Noului Testament, musulmanii și-au câștigat supraviețuirea, cel puțin parțial, prin forța fizică a armelor, o altă etapă a luptelor care au convulsionat peninsula în ultimul secol, iar expansiunea lor ulterioară extraordinară a fost inseparabilă de cucerirea militară. La puțin mai mult de o jumătate de secol de la primele convulsii de la Mecca, patriarhul dyophysit Henanisho I a avut curajul de a semnala acest lucru

lui 'Abd al-Malik, pe atunci califul islamic (adică liderul care se pretindea succesorul lui Mahomed). Califul i-a cerut să își dea cu părerea despre islam. Patriarhul a răspuns: "Este o putere care a fost instaurată prin sabie și nu o credință confirmată prin miracole divine, ca și creștinismul și ca vechea lege a lui Moise".[3]

Aceasta nu este întreaga poveste - de fapt, convertirile forțate nu au fost deloc o regulă la începutul islamului, chiar și în timp ce acesta își extindea aria de acoperire prin campanii militare. În centrul realizărilor lui Mahomed se afla poezia extraordinară care a consacrat revelațiile sale. Sursele musulmane au atribuit adesea puterea Coranului frumuseții sale excepționale în limba arabă, iar Coranul nu se traduce bine, în special în limba engleză. Prin urmare, convertirea la islam poate fi o experiență estetică profund simțită, ceea ce apare rar în relatările creștine despre convertire, care sunt în general mai degrabă sursa decât rezultatul unei experiențe creștine a frumuseții. Poate din acest motiv, Islamul s-a opus de la început oricărei alte reprezentări a divinului în imagini, întrucât frumusețea divină este deja reprezentată în cuvintele Coranului. S-a spus adesea că Coranul joacă în islam rolul pe care Fiul întrupat l-a jucat în mod tradițional în creștinism: o revelație finală a lui Dumnezeu. Cu toate acestea, este în natura poeziei să trimită rezonanțe de sens dincolo de capacitatea prozei și, din acest motiv, proclamarea finalității Coranului a fost întotdeauna calificată de posibilitatea unor sensuri multiple în textul său. Acesta a devenit la fel de supus posibilității unei reinterpretări și meditații complicate ca și predecesorii săi în scrierile sacre - cu atât mai mult cu cât, în majoritatea formelor, societățile islamice nu au dezvoltat echivalentul ierarhiei creștine a clerului care ar putea susține un singur înțeles.

Coranul este preocupat în mod izbitor de cele două monoteisme pe care Mahomed le-a cunoscut încă din copilărie, iudaismul și creștinismul. El a fost preocupat să proclame o nouă unitate religioasă prin "Dumnezeul" (*al-ilah*, prescurtat ulterior ca Allah), care fusese centrul cultului din sanctuarele de la Mecca, dar, în rest, Mahomed a vorbit cu dispreț despre cultele tradiționale arabe și era foarte conștient de cărțile sacre care vorbiseră anterior despre un singur Dumnezeu, Tanakh și Noul Testament creștin. Preocuparea sa pentru acestea și, într-adevăr, critica strictă a conținutului lor și a cititorilor lor prea creduli, este deosebit de evidentă în primele suras (secțiuni) ale Coranului. În aranjamentul său actual, după o proclamare inițială a lui Dumnezeu, căruia i se atribuie titlurile de milă și compasiune tradiționale în religia arabă, Coranul trece la o sura lungă care își ia numele de "Vaca" din referințele sale la poveștile lui Moise și ale copiilor lui Israel în timpul exodului lor din Egipt. Numele Mariei, mama lui Iisus, apare aproape de două ori mai des în Coran decât în Noul Testament, iar ea dă numele uneia dintre suratele sale. În schimb, există o tăcere în Coran care este surprinzătoare odată ce este remarcată: numele lui Pavel din Tars. Este posibil ca astfel de numiri și tăceri să fi fost accentele creștinilor evrei "ebioniți" cu mult timp înainte (a se vedea p. 107); iar acest lucru provoacă o reflecție interesantă.

Departe de a vorbi despre un nou mesaj, Mahomed a proclamat islamul ca fiind adevărul original pe care secolele ulterioare îl întunecaseră. În secolul al doilea, apologeții creștini au făcut aceeași afirmație pentru mesajul lor în legătură cu iudaismul. Tema sa despre unicitate este un contrast clar cu certurile creștine cu privire la natura lui Hristos pe care Calcedon nu reușise să le vindece. Într-un verset din Coran foarte discutat și neînțeles în mod concludent, Dumnezeu este reprezentat ca spunându-le creștinilor "credeți în Dumnezeu și în mesagerii Săi și nu vorbiți de o "Trinitate"... . Dumnezeu este un singur Dumnezeu, El este mult mai presus de a avea un Fiu".[4]

Există multe lucruri în practica musulmană modernă care ar fi fost familiare creștinilor din secolul al șaptelea și care este probabil să fi fost împrumutate din practica creștină pe care Mahomed a respectat-o: postul Ramadanului are intensitatea observanței creștine timpurii a Postului Mare, iar prosternarea caracteristică rugăciunii musulmane era atunci normală în Orientul Mijlociu creștin, unde încă supraviețuiește în unele comunități creștine tradiționale. Covorașele de rugăciune, încă una dintre cele mai familiare caracteristici ale moscheii din zilele noastre, au fost utilizate pe scară largă de călugării creștini la distanțe atât de mari, precum Siria și Northumbria sau Irlanda, înainte de venirea islamului, și sunt reflectate în paginile de "covoare", supranumite pe bună dreptate "covoare", cu împletituri și geometrie complicate, care se găsesc în marile manuscrise ale Occidentului timpuriu, cum ar fi Evangheliile de la Lindisfarne.[5] Am observat deja că pildele din creștinismul siriac ar fi putut inspira minaretul (vezi p. 208). Sfinții au proliferat în creștinismul din secolele IV-VII. Mulți dintre ei au fost preluați direct de islam și au rămas în centrul cultelor islamice până în prezent, în timp ce islamul, în majoritatea manifestărilor sale de-a lungul secolelor, s-a bucurat să celebreze noi oameni sfinți cu onoruri similare de festival și pelerinaj.[6]

Lectura Coranului face să se vadă rapid că relația lui Mahomed cu iudaismul a fost mai conflictuală decât relația sa cu creștinismul, poate pentru că era mai intimă.[7] Este posibil să se interpreteze imaginea pe care și-o avea despre el însuși și despre destinul său ca fiind ultimul în succesiunea profeților ebraici, iar misiunea sa inițială ca o hotărâre de a restaura un monoteism concentrat pe Templul din Ierusalim, pe care creștinii îl compromiseseră. Pentru început, Mahomed i-a instruit pe adepții săi să se roage cu fața spre Ierusalim și a modificat direcția de rugăciune spre Mecca doar după un dezacord criminal cu evreii din Medina. Din acel moment, posibilitatea unei mișcări unite a evreilor și a adepților lui Mahomed a luat sfârșit, iar musulmanii și-au format propria comunitate unică (*ummah*).[8] Acest concept al unei *ummah* unite a supraviețuit tuturor diviziunilor ulterioare din islam, inclusiv marii și până acum permanentei rupturi dintre sunniți și șiiți, dar alături de el a fost conceptul de diverși Oameni ai Cărții. Acestea au fost credințele care, spre deosebire de adepții cultelor arabe tradiționale care rivalizau anterior cu cultul meccanic *al-ilah*, trebuiau să li se permită să persiste în înțelegerea lor defectuoasă, dar autentică, a adevărului lui Dumnezeu: "Credincioșii [musulmani], evreii, creștinii și sabienii [un monoteism arab] - toți cei care cred în Dumnezeu și în Ziua de Apoi și fac binele - își vor avea răsplata la Domnul".[9]

Acest lucru a avut o mare importanță pentru viitor, deoarece musulmanii au început să facă o serie uimitoare de cuceriri în deceniile de după moartea lui Mahomed. Se pare că Profetul nu prevăzuse sau nu a prevăzut această eventualitate, chiar dacă propria sa carieră fusese plină de conflicte, în care Mahomed a fost un participant mult mai agresiv decât Isus atunci când s-a confruntat cu violența în timpul misiunii sale. Musulmanii ocupau acum o mare parte din lumea care în ultimele șase secole devenise creștină, inclusiv primele sale centre istorice, și au continuat să o ocupe de atunci. În cele din urmă, acest lucru a mutat în mod decisiv centrul de greutate al creștinismului spre vest. Criza militară provocată de războaiele de la sfârșitul secolului al șaselea dintre imperiile bizantin și sasanidian și distrugerea mioapă de către aceste imperii blocate de război a diverselor state-tampon creștine de-a lungul granițelor lor (a se vedea paginile 253-4), a oferit o ocazie perfectă pentru ca armatele să mărture mai întâi nordul din Arabia, apoi estul și vestul în teritoriul bizantin și sasanidian. Diviziunile interne ale creștinismului au facilitat sarcina: existau o mulțime de creștini miafiziți sau dyophysiți care nu aveau o afecțiune deosebită pentru conducătorii calcedonieni din Constantinopol și, în egală măsură, o mulțime de

creștini care nu prea aveau timp pentru sasanienii zoroastrieni și care nu i-au apărat pe aceștia împotriva noilor stăpâni. În Egipt, de exemplu, săpăturile la unul dintre cele mai mari sanctuare creștine internaționale, cel al Sfântului Menas de la Abu Mina, au dezvăluit cât de brusc au dispărut documentele grecești din viața comunității la sosirea armatelor musulmane. Ultimele chitanțe grecești pentru recolta de vin, mâzgălite pe ceramică, se referă tocmai la anul de invazie 641, iar de atunci încolo, Biserica Coptă a fost în întregime la conducerea sanctuarului.[10]

Cuceritorii musulmani au făcut prea puțin pentru a le explica credința lor noilor lor supuși sau pentru a-i converti la ea. Ar fi fost posibil ca, inițial, creștinii să îi considere pe acești nou-veniți ca pe un fel aparte de sectă creștină ariană, în timp ce diofiziții ar fi remarcat cu aprobare faptul că aceștia o onorau pe Fecioara Maria fără a tolera un cult al acesteia. Așadar, pătrunderea bruscă a musulmanilor ar putea fi o catastrofă, dar ar putea fi suportată pentru moment, mai ales dacă ar aduce vremuri mai liniștite decât campaniile lui Heraclius. Rezultatul a fost una dintre cele mai rapide schimbări de putere din istorie.[11] Între 634 și 637, trei bătălii au schilodit armatele Bizanțului și ale sasanienilor. În februarie 638, la numai opt ani după ce împăratul Heraclius a restaurat triumfător adevărata cruce în Ierusalimul creștin, orașul a căzut în mâinile forțelor musulmane după un an de asediu; în orice caz, era doar o umbră a ceea ce fusese, devastat cu numai un sfert de secol mai devreme de șahul sasanian Khusrau al II-lea. Sophronios, patriarhul melchit sau calcedonian al Ierusalimului, a insistat să facă predarea în persoană califului Umar.

Umar a intrat în oraș cu o umilință deliberată, îmbrăcat în haine simple, călare pe o cămilă, și a tratat noua cucerire cu o toleranță la fel de deliberată. El știa că, procedând astfel, îndeplinea planul Profetului, deoarece cucerirea Ierusalimului nu a fost o victorie militară întâmplătoare. Umar a semnificat triumful islamului pe locul liber al Templului prin construirea unei moschei deasupra ruinelor. Făcând acest lucru, califul a realizat ceea ce împăratul Iulian Apostatul (vezi p. 217) plănuise cu mult timp înainte: să redea onoarea și splendoarea acestui loc sacru de mult timp profanat, pe care creștinii îl respinseseră în mod deliberat și a cărui amintire fusese atât de vitală pentru Mahomed. La începutul anilor 690, califul 'Abd al-Malik a depășit primul monument al lui Umar cu o structură extraordinară cu cupolă, numită acum adesea Moscheea lui Umar - o dublă eroare, deoarece nu a fost construită nici ca moschee, nici de Umar. Funcția acestui "Dom al Stâncii" pare să fi fost inițial aceea de a marca victoria revelației lui Mahomed asupra creștinismului, prin crearea unei clădiri care să fie la fel de impresionantă ca tot ceea ce ridicase creștinismul - califul ar fi cunoscut reputația Bisericii Hagia Sophia din Constantinopol, pe atunci deja veche de un secol și jumătate (vezi pp. 429-31). Cupola Stâncii poartă cel mai vechi set de texte databile din Coran, inclusiv faimoasa mustrare adresată celor care venerează Trinitatea, și prezintă cea mai veche utilizare databilă a cuvântului "musulman". Chiar dacă a revenit asupra maltratării Templului de către creștini, a fost construită probabil de meșteri creștini, iar formele sale arhitecturale sunt derivate din cele din Bizanț.[12]

Într-adevăr, acest lucru era logic. Ceea ce proclamase Domul Stâncii era sosirea unui nou imperiu care urma să înlocuiască imperiul creștin supraviețuitor al bizantinilor; orașul Constantinopol era acum obiectivul a ceea ce părea a fi un program de cucerire de neoprit. Islamul nu a reușit să atingă acest obiectiv final - încă. În 678, după cinci ani de atacuri repetate, împăratul bizantin Constantin al IV-lea i-a respins în cele din urmă pe asediatori, dar alte armate islamice au continuat să avanseze până la cele mai îndepărtate coaste ale Africii de Nord. De la cucerirea Alexandriei și a întregului Egipt până în 641, au avut nevoie de o jumătate de secol de lupte grele pentru a ajunge la Strâmtoarea Gibraltar, dar apoi au continuat să cucerească practic

întreaga peninsulă iberică: au fost opriți în înaintarea lor spre nord doar în centrul Franței, într-o bătălie lângă Poitiers, în 732 sau 733. Cele două victorii creștine de la Constantinopol și din Franța au păstrat între ele o Europă în care creștinismul a rămas dominant și, ca urmare, centrul de energie și de dezvoltare și schimbare neîngrădită în lumea creștină s-a mutat în mod decisiv spre vest de la vechile sale centre orientale. În schimb, o victorie islamică zdrobitoare asupra armatelor chinezești în ceea ce astăzi este Kârgâzstanul, în 751, a deschis Asia Centrală în fața islamului, aducând în cele din urmă ruina Bisericii din Est.

ISLAMUL ȘI ESTUL

În Orientul Mijlociu și pe malul african al Mediteranei, majoritatea creștinilor trebuiau să trăiască acum cu o nouă realitate: își pierduseră poziția în centrul societății. Noua situație a ajuns la cel mai înalt nivel în Arabia, unde musulmanii au pus în practică ceea ce se spune că ar fi fost una dintre poruncile lui Mahomed pe patul de moarte și au început să elimine creștinismul din peninsulă. După aproximativ un secol, au rămas doar câteva comunități creștine. Într-o anexare simbolică care face ecoul unor însușiri arhitecturale similare ale creștinilor din clădirile sacre predecesoare, Marea Moschee din secolul al VIII-lea din Sana'a, în Yemen, încorporează coloane din catedrala demolată construită acolo cu două secole înainte de conducătorul miafizit Abraha (vezi pp. 244-5). Este posibil să fie rezultatul unei politici de distrugere islamică minuțioasă faptul că nu a rămas nicio urmă a unei Biblii în limba arabă care să poată fi datată în epoca de înflorire a creștinismului înainte de venirea islamului; pe de altă parte, având în vedere caracterul siriac al Bisericilor arabe de dinainte, poate că nu a existat niciodată.[13]

În alte părți, nu a existat o astfel de politică extremă de suprimare și, de fapt, în majoritatea societăților nou dominate de islam au trecut două sau mai multe secole până când a existat ceva asemănător cu o majoritate musulmană. Deși la început nu s-a depus niciun efort pentru a umple orașele cu musulmani convertiți, acolo unde o biserică sau o catedrală era o clădire centrală proeminentă, era probabil ca aceasta să devină moscheea principală. Era firesc ca mulți creștini să presupună că cuceririle arabe semnalează sfârșitul lumii și s-au scris multe scrieri entuziaste în acest sens, dar, așa cum s-a dovedit a fi cazul până acum în istoria creștină, apocalipsa a fost amânată și viața de zi cu zi a preluat controlul.[14] Cineva ar fi trebuit să facă înțelegeri practice cu cuceritorii. În lipsa unei acțiuni din partea autorităților seculare zdruncinate, o serie de episcopi creștini au urmat exemplul capitulării lui Sophronios în fața califului Umar I la Ierusalim și au negociat înțelegeri permanente. Indiferent de epoca în care au fost încheiate efectiv, acestea au ajuns să fie cunoscute în mod convențional sub denumirea colectivă de Pactul sau Legământul (*dhimma)* lui Umar; aceasta se referea la un al doilea calif numit Umar (care a domnit între 717 și 720), deși atribuirea poate fi retrospectivă. Pactul a avut deja un precedent în Imperiul Sassanian. Creștinii și evreii, în calitate de Oameni ai Cărții (și mai târziu, prin extensii de logică îndoielnică, dar de utilitate practică, alte minorități religioase semnificative), au fost organizați în comunități separate sau *milostenii*, definite prin practicarea în comun a aceleiași religii, care era garantată ca fiind protejată atâta timp cât era practicată în principal în privat. Acestora li s-a acordat o sarcină fiscală specifică, iar statutul lor de clasa a doua a fost definit ca fiind cel de *dhimmi* (un nemusulman protejat de o *dhimma*).

Astfel, cuceritorii au rămas o elită militară și de guvernare, departe de populațiile cucerite, trebuind să își concentreze forțele împrăștiate în garnizoanele de pe noile lor imense domenii. Ei erau mult mai puțin interesați de credințele creștine decât erau creștinii de ele. Creștinii au învățat despre islam, nu întotdeauna cu mare acuratețe, pentru a-l denunța și pentru a se justifica împotriva lui. În mod semnificativ, termenii în care au denunțat noua profeție erau asemănători cu insultele pe care le adresau altor creștini care nu erau de acord cu ei și pe care îi numeau eretici. Nu așa vorbeau ei despre zoroastrism sau despre cultele învinse ale vechiului Imperiu Roman.[15] Faptul că creștinii se simțeau oprimați în noua situație depindea de personalitatea și perspectiva autorităților musulmane. În diferite momente, discriminarea a fost în mod deliberat împovărătoare: Astfel, sub o serie de guvernatori și califi din dinastia Umayyad, care au fost primii cuceritori și care au domnit de la Damasc în secolele al șaptelea și al optulea, creștinii s-au

confruntat cu distrugerea bisericilor și cu aplicarea strictă a unei serii de umilințe și restricții mărunte, în timp ce sub ultimul mare calif abbasid Al-Mutawakkil (care a domnit între 847-61) au fost forțați să poarte haine distinctive de culoare galbenă - o anticipare a unei măsuri pe care, în secolele următoare, societățile creștine aveau să o ia împotriva minorităților evreiești din Europa.[16]

În alte vremuri, sub conducerea unor conducători cu simpatii mai largi, statutul de clasa a doua putea însemna la fel de multe privilegii și flexibilitate ca în timpul sasanienilor. Unii dintre Umayyazi s-au simțit fermecați de culturile pe care le cuceriseră, astfel încât arheologii din Palestina și Siria au dezvăluit o înflorire uimitoare a artei figurative în stil creștin sub domnia lor. Chiar și în palatele omeyade, podelele din mozaicuri pot fi înfățișate cu satiri și cupidoni și, contrar oricărei imagini de distrugere consecventă, a existat o explozie a construcțiilor de biserici, cu mozaicuri figurate bogate, databile după invaziile arabe.[17] Un episcop diofizit scria în 649, la scurt timp după cucerirea musulmană, că "acești arabi nu luptă împotriva religiei noastre creștine; ba mai mult, ei ne apără credința, îi venerează pe preoții și sfinții noștri și fac daruri bisericilor și mănăstirilor noastre".[18]

Cu toate acestea, mănăstirilor le va fi greu să supraviețuiască în această lume nouă, în special în orașe, iar pe termen lung, mănăstirile mai îndepărtate aveau cele mai bune șanse de supraviețuire. Musulmanii erau sfâșiați între respectul cultural general pentru sfinții asceți din Orientul Mijlociu, atestat în Coranul însuși, și alte declarații ale Coranului care îi condamnă pe călugări ca șarlatani periculoși.[19] Un dispozitiv de protecție împotriva opiniilor negative a fost crearea de povești care ofereau o imagine reconfortantă și caldă a relațiilor dintre călugări și Profet. Acest lucru a fost posibil deoarece în jurul textului Coranului a crescut o mare varietate de povestiri tradiționale (cunoscute sub numele de *hadith)* care tratează chestiuni asupra cărora Coranul nu este suficient de explicit. Astfel, se presupune că un călugăr miafizit, Bahira, ar fi fost cel care a recunoscut destinul special al lui Mahomed în tinerețe, cu mult înainte ca acesta să fi primit vreo revelație.[20] O faimoasă mănăstire de sub Muntele Sinai, refondată de Iustinian și dedicată mai târziu Sfintei Ecaterina din Alexandria, a întărit securitatea creată de izolarea și inaccesibilitatea sa prin injectarea abilă în tradiția islamică a unui *hadith potrivit* căruia Mahomed însuși ar fi acordat protecție comunității - acest lucru a fost susținut în mod corespunzător de un document din arhivele mănăstirii Sfânta Ecaterina, autografiat cu mâna Profetului (la propriu, o imagine a mâinii sale).[21] În epoca dinastiei islamice egiptene tolerante a Fatimizilor, Sfânta Ecaterina a dat dovadă de prudență și mai mare, construind o moschee în incinta sa, care există încă, cu tot cu minaret, deși este sigilată și, în orice caz, nu este orientată corespunzător spre Mecca, așa cum ar trebui să fie o moschee.

Unul dintre cei mai influenți teologi pentru ortodoxia bizantină în anii din jurul anului 700 (vezi pp. 447-8) și-a petrecut toată viața ca supus al califului omeyyad din Damasc, și era într-adevăr un arab din punct de vedere etnic, așa cum arată numele său de familie, Mansur; a ajuns să fie cunoscut sub numele de Ioan din Damasc. Ioan s-a bucurat de privilegiile unei elite tradiționale care făcuse o tranziție ușoară de la vechiul regim la cel nou: bunicul său, Mansur ibn Sargun, un creștin calcedonian, fusese ultimul guvernator al orașului în numele împăratului bizantin, în timp ce tatăl lui Ioan era un oficial de rang înalt în administrația omeyyadă. Ioan a crescut alături de viitorul calif Al-Yazid și și-a asumat locul ereditar al familiei în funcția publică de consilier șef, deși mai târziu în viață, după o rușine politică, s-a retras în celebra mănăstire a Sfântului Sabas

de lângă Ierusalim. Intimitatea sa cu elita noii dispensații nu l-a împiedicat să scrie în mod combativ împotriva islamului și chiar să îl numească "precursor al Anticristului".[22]

Ortodoxia calcedoniană, precum cea a lui Ioan, avea să fie în mod evident dezavantajată pe termen lung odată ce protecția armatelor bizantine ar fi fost înlăturată. Ierusalimul și sanctuarul său al Sfântului Mormânt au rămas un bastion al Ortodoxiei melchite în mijlocul majorității miafizite și diofizite. Nu ar fi prea cinic să sugerăm că acest lucru era de înțeles, având în vedere fluxul continuu de pelerini calcedonieni în Palestina din imperiu și chiar mai departe spre vest; aceștia nu ar fi apreciat să fie primiți în locurile sfinte din Betleem și Ierusalim de creștini pe care îi considerau eretici. Același lucru era valabil și pentru marea mănăstire din Sinai, extrem de populară în lumea bizantină, în ciuda dificultății de a ajunge acolo, cu mult înainte ca oasele Sfintei Ecaterina să fie găsite pe Muntele Sinai, deasupra ei. Rugul aprins care înflorea între zidurile sale, despre care se spune că era același în care Dumnezeu i se arătase lui Moise (vezi p. 54), amintea de Fecioara care, de asemenea, în ochii calcedonienilor, adăpostise Divinitatea, iar mănăstirea a rămas întotdeauna loială ortodoxiei calcedoniene, uitându-se mai degrabă la patriarhul melchit din Ierusalim decât la copții miafiziți din vestul său.

În altă parte, nici miafiziții, nici diofiziții nu aveau prea multe motive să privească cu regret la dispariția puterii imperiale și a Bisericii sale. Când dinastia abbasidă i-a răsturnat pe omeiazi în 750, a mutat centrul de guvernare al califatului în Mesopotamia, unde, începând din 762, a proiectat o nouă capitală fără nicio legătură cu istoriile imperiale anterioare. Bagdadul a înlocuit atât Damascul, cât și Seleucia-Ctesifon ca oraș-cheie al Orientului Mijlociu. În bătălia pentru proeminență între diferitele fațiuni ale creștinismului, această deplasare spre est avea să favorizeze în mod inevitabil "Biserica Dihozită a Orientului" împotriva Melchitei și Miafizitei, iar Abbasizii i-au acordat o jurisdicție oficială fără precedent patriarhului Dihozită asupra tuturor creștinilor din califatul lor, care se întindea din Egipt până în Asia Centrală.

Aceasta nu a fost o binecuvântare fără amestecuri. Importanța politică a patriarhatului a însemnat că califii au manifestat un interes personal și oficial în alegerea noilor patriarhi, care nu au avut de ales decât să locuiască în capitală. La fel ca și sub sasanizi, o succesiune de creștini dyophysiți a devenit medici de curte pentru califii musulmani și, în egală măsură, acest lucru nu a avut neapărat consecințe benefice: Medicii creștini puteau fi mai interesați să folosească patriarhatul în scopuri proprii decât să asigure interesele mai generale ale Bisericii. Cu toate acestea, valoarea pe care califii abbasizi o acordau serviciilor medicale ale medicilor creștini a fost un motiv important pentru care Bagdadul a devenit cadrul unei noi instituții de învățământ superior care, de la înființarea sa în 832, a ajuns să eclipseze școlile din Nisibis și Gondeshapur. Creștinii au dominat în special specializările sale în astronomie și medicină. Califatul abbasid era interesat să valorifice toate resursele de învățătură preislamică care i-ar putea fi utile, iar principala sursă a fost literatura păstrată de Biserica Orientului, traduceri din greacă în siriacă.

7. Orientul Mijlociu după cucerirea abbasidă

Acum a început o industrie a retraducerii, de data aceasta în limba arabă: analiza structurată și știința lui Aristotel, dialogurile lui Platon, textele medicale ale lui Galen și ale discipolilor lui Hipocrate, geografia și cosmologia lui Ptolemeu erau doar elementele vedetă de pe rafturile bibliotecii. Cel mai faimos dintre acești traducători a fost medicul Curții creștine din secolul al IX-lea, Hunayn ibn 'Ishaq, directorul bibliotecii califatului și supranumit "prințul traducătorilor". Aceste texte, traduse din nou în latină, au fost sursa reimportării în Europa latină, în secolele următoare, a unor fâșii de cunoștințe clasice pierdute. Printre atâtea altele transformate în arabă, fermecătoarea poveste a lui Barlaam și Josaphat, care își începuse viața ca poveste a lui Buddha, a trecut spre vest prin această fabrică de traduceri (vezi pp. 231-2).[23] Amploarea acestei achiziții febrile de cunoștințe, dimensiunea uriașă a bibliotecilor islamice în comparație cu colecțiile din

Occidentul creștin și sofisticarea generală a administrației abbaside au fost de așa natură încât, începând cu secolul al VIII-lea, masa de texte a încurajat o nouă tehnologie de copiere importată din China de-a lungul rutelor comerciale pe care creștinii din Orient le dominau: în loc de papirus sau de pergament scump, cârpele de pânză au fost transformate în hârtie, durabilă și relativ ușor de fabricat și ieftină ca material de scris pentru a face față cererii.[24]

Sfârșitul secolului al VIII-lea și începutul secolului al IX-lea au fost vremuri promițătoare pentru Biserica Răsăriteană, ajutată de faptul că, timp de patruzeci de ani, începând cu anul 780, patriarhul ei, Timotei I, a fost un diplomat remarcabil în relațiile cu califii care au continuat să aibă o atitudine neregulată față de Biserică. S-a sugerat că, în vremea sa, aproximativ un sfert din toți creștinii din lume îl vedeau pe Timotei ca lider spiritual - probabil la fel de mulți ca și cei care îl priveau pe papa de atunci din orașul decadent Roma, departe, în Occident.[25] Biserica patriarhului privea din ce în ce mai mult spre est, dincolo de granițele abbaside. Vigoarea vieții Bisericii s-a combinat cu conștientizarea tot mai mare a episcopilor diofiziți că aveau din ce în ce mai puțin spațiu de manevră în cadrul califatului: convertirile de la islam erau interzise, iar alți potențiali convertiți care nu erau Oameni ai Cărții erau tot mai puțini, astfel că Biserica va trebui să caute în altă parte pentru a-și răspândi mesajul. Se știe că patriarhul Timotei a consacrat un episcop pentru Tibet, într-o perioadă în care identitatea budistă a acestuia era încă în schimbare, iar el putea să privească mult mai departe spre est, spre Biserica creștină care înflorea acolo de mai bine de un secol.[26]

BISERICA DIN CHINA

Imperiul chinez era condus din 618 de dinastia Tang, care în anii puterii și prosperității sale era gata să acorde un loc oricărei religii care nu părea să-i amenințe securitatea, oferindu-i episcopului Alopen ocazia de a avea succes în misiunea sa din 635 (vezi pp. 252-3). Ulterior, soarta creștinismului în China a fost amestecată, depinzând de capriciile sau de politica externă a împăraților succesivi, dar la mijlocul secolului al VIII-lea, datorită patronajului unui general victorios în războaiele civile, creștinii s-au aflat, timp de câteva decenii, într-o poziție de avantaj în China, care nu se va mai repeta timp de câteva secole. Din această perioadă plină de speranță a supraviețuit unul dintre cele mai remarcabile și mai frumoase monumente ale Bisericii Orientului: o stelă de calcar negru înaltă de aproape trei metri, care a provocat o emoție justificată în rândul iezuiților dintr-o misiune creștină ulterioară atunci când, la începutul anilor 1620, au aflat de redescoperirea sa (pe un sit acum necunoscut, dar foarte posibil cel al mănăstirii identificabile Ta Qin din Zhouzhi (vezi planșa 7). Datat 781, surmontat de dragoni și de o cruce și purtând inscripții în chineză și în estrangela, este o comemorare exprimată cu măiestrie a favorurilor imperiale arătate față de creștini începând cu anul 635, culminând cu actualul lor protector, generalul Guo Ziyi. Pe lângă relatarea detaliată, deși inevitabil selectivă din punct de vedere politic, a acestei istorii, cartea conține o declarație de credință creștină în limba chineză, laude la adresa credinței și poezii în lauda Dumnezeului trinitar și a lui Hristos "împărțit în natură", cu aluzii la literatura imperială care revendică cu îndrăzneală creștinismul ca fiind cea mai bună expresie a principiului de bază al universului, Tao. Cu enunțarea mândră de pe stelă a diverșilor demnitari ecleziastici alături de împărați și funcționari imperiali, nu putea exista un simbol mai bun al integrării comunității creștine dyophysite în viața imperială. Prima și ultima impresie vizuală pe care o lasă în amplasarea sa actuală în "Pădurea de stele" din Xi'an este cât de asemănătoare sunt toate celelalte monumente din jurul său.[27]

Există multe alte urme ale încercării reale a Bisericii Răsăritene de a explica mesajul creștin în termeni care să aibă sens pentru oamenii din această cultură străină. Încă de la prima lor sosire în China, creștinii par să-și fi dat seama că ar fi o strategie bună să folosească un limbaj familiar chinezilor din taoism, așa cum mărturisește stela din 781 aflată acum la Xi'an. La urma urmei, taoismul avea o viziune a bunătății originare a naturii umane care era congenială cu dihotomaniile care subliniau întreaga umanitate a naturii umane separate a lui Hristos alături de divinitatea sa. Cu toate acestea, creștinii diofiziți erau, de asemenea, gata să se modeleze după o altă credință pe care chinezii o recunoșteau ca venită din afara granițelor lor, dar care era de acum bine stabilită și respectată pe scară largă: Budismul. Astfel, Alopen și succesorii săi și-au prezentat credința sub forma unor sutras, discursuri în stil budist, și nu au avut nicio inhibiție în a prezenta budismul ca pe o formă de adevăr, deși unul care trebuia extins. Astfel, Alopen, bazându-se pe titlurile de onoare specializate ale budiștilor, a scris în *Sutra* lui *Iisus Mesia*:

> Toți buddhas, precum și kinnaras și superintendenții-devas și arhans îl pot vedea pe Domnul Cerului. Cu toate acestea, nicio ființă umană nu l-a văzut vreodată pe Stăpânul Cerurilor... . Toți buddhas curg și curg în virtutea acestui vânt, în timp ce în această lume nu există niciun loc unde vântul să nu ajungă.

Aici pare să existe o încercare reală de a sugera că învățăturile budismului sunt inspirate în sens literal de Duhul Sfânt. În altă parte, în *Discursul* său *despre unicitatea Conducătorului Universului*, Alopen a observat că, datorită Diavolului, "[i]ntreaga ființă umană a devenit

imposibilă să înțeleagă adevărul și să atingă "eliberarea de durere"" - această din urmă expresie fiind pur și simplu un termen budist chinezesc care, la rândul său, traducea termenul sanscrit pentru eliberare, unul dintre mulții termeni familiari pe care misionarii îi foloseau pentru a trezi recunoașterea publicului lor. Iar în *discursul despre milostenie al Domnului Universului,* Alopen putea să se încălzească atât de mult cu tema aleasă de Domnul Universului, încât a ridicat posibilitatea reală de mântuire dincolo de cei care recitau crezurile creștinismului:

> Prin urmare, voi care ați îmbrățișat deja credința, SAU voi care faceți tot felul de fapte meritorii, SAU care veți merge pe calea lui cu o inimă cinstită, veți intra cu toții în rai și veți rămâne în acel lăcaș al fericirii pentru totdeauna și în vecii vecilor.[28]

Toate acestea sugerează o credință care, într-un grad extrem de neobișnuit în istoria creștină, și-a permis să asculte și alte mari interpretări ale divinității. Poate că acest lucru era inevitabil. Întâlnirea anterioară a creștinismului cu înțelepciunea antică și sofisticată fusese cu Platon și Aristotel; iar această întâlnire l-a transformat în secolul al II-lea d.Hr. Acum, pentru prima dată, se întâlnea cu o varietate de sisteme religioase foarte dezvoltate, într-o situație în care nu avea nicio putere de constrângere. Mai mult, Biserica Răsăriteană își împingea înainte frontierele prin intermediul negustorilor sirieni, care erau renumiți în toată Asia pentru abilitățile lor de negociere. Poate fi oare o surpriză faptul că rezultatul a fost o formă de creștinism care s-a bucurat de concesii și concesii teologice?

Problema pentru dyophysiții din China a fost că integrarea în societatea chineză a însemnat și dependența de puterea din cadrul acesteia. Ca de atâtea ori în istoria Bisericii Răsăritene, anii de noroc au fost relativ scurți. La mijlocul secolului al IX-lea, împăratul Wuzong s-a îndreptat împotriva tuturor religiilor pe care le considera străine, iar Biserica a avut de suferit în consecință. Când dinastia Tang s-a prăbușit în cele din urmă în 907, rutele comerciale vestice care rămăseseră colacul de salvare al Bisericii au fost închise, iar posibilitatea de reînnoire prin intermediul misiunilor a luat sfârșit pentru moment. Dar numai pentru moment. Trei secole mai târziu, accidentele istoriei au oferit totuși o a doua șansă Bisericii Răsăritului în China, datorită prezenței sale străvechi și persistente în Asia Centrală, și poate și în China. Încă o dată, Biserica a fost aproape de a realiza ceea ce islamul a reușit să permanentizeze: câștigarea loialității unor dinastii militare de succes. Acest eșec la limită a avut loc printre mongoli: ultimii dintr-o succesiune de secole de popoare nomade din Asia Centrală ale căror migrații au modelat istoria Asiei și a Europei și, odată cu aceasta, viitorul religiei creștine.

MONGOLII: O NOUĂ SPERANȚĂ ȘI O CATASTROFĂ

Ascensiunea mongolilor printre diferitele popoare din stepe a fost relativ bruscă la sfârșitul secolului al XII-lea. Ei aveau propriul lor sistem religios, care descria modul în care cerul și pământul se combinau în conștiința cosmică, la fel ca și bărbatul și femeia; ei credeau, de asemenea, că sufletele animau atât oamenii, cât și animalele, și că supraviețuiau după moarte. Având în vedere stilul lor de viață nomad, în apropierea uneia dintre cele mai mari rute comerciale din lume, ei cunoșteau totuși de mult timp un spectru larg de credințe religioase ale altor popoare și erau înclinați să asculte orice idee religioasă care le făcea plăcere - taoismul și confucianismul chinezesc, islamul, budismul și creștinismul dyophysit erau principalele mărfuri oferite.[29] Când, în 1007, creștinismul a obținut primul său succes printre mongoli, a fost datorită Sfântului Serghie, sirian decedat de mult timp - un omagiu pentru modul în care acest sfânt militar extrem de popular s-a imprimat în imaginația celor aflați departe de locul martiriului său roman cu șapte secole înainte (vezi pp. 237-8). Sergius avea putere, iar mongolii au devenit din ce în ce mai interesați de putere. Poate că și acești războinici, care se bazau pentru succesul lor pe legăturile strânse, au găsit în relația intimă a lui Sergius cu soldatul său-companion Bacchus un bun model pentru propriul lor război.

Într-adevăr, Sergius i-a apărut în viziune unuia dintre cei mai puternici conducători dintre mongoli. În jurul anului 1007, Khanul mongol al Cernăuților, aflat în derivă într-o furtună de zăpadă, s-a convins că va muri pierdut și singur, dar sfântul i-a promis izbăvirea în schimbul convertirii, iar izbăvirea din viscol a sosit în mod corespunzător. Clerul dyophysit care a primit apoi numărul mare de kerați care se înghesuiau să se boteze în urma khanului lor extrem de ușurat au fost, cu flexibilitatea caracteristică, creativi în toleranța lor față de credințele religioase mongole existente. Ei au fost fericiți să prezideze ceremonia solemnă de băut lapte de iapă binecuvântat pe altarul lor de către însuși khanul. În imensitatea stepei din Asia Centrală și de Est, cu puțini clerici de orice fel care să le impună credința, mongolii au păstrat un amestec confortabil de creștinism și tradiție. Din descoperirile arheologice reiese clar că le plăcea să poarte cruci creștine, deși puteau să le înveselească cu simboluri precum svastica indiană pe care le aduseseră budiștii. Unii dintre conducătorii lor au luat nume creștine; cel mai mare conducător mongol dintre toți, Temujin, care în 1206 a fost proclamat "Genghis Khan" ("Conducătorul Oceanului"), a fost vasalul unui khan creștin Kerait și s-a căsătorit cu nepoata creștină a stăpânului său.[30] Prin conducerea lui Temujin, mongolii au devenit, în decurs de câteva decenii, o putere mondială care a îngrozit populația de la Marea Mediterană la Marea Chinei. Succesorii săi au fost convinși că au fost destinați supremației mondiale și, pentru o vreme, se părea că au avut dreptate.[31]

Acesta a fost un moment în care imensele cuceriri ale lui Genghis și ale succesorilor săi ar fi putut promova un creștinism oficial dyophysit în toată Asia, de la Marea Neagră până la Marea Chinei. În secolul al XIII-lea, poporul turc din Mongolia interioară, cunoscut sub numele de Ongguds, a devenit în cea mai mare parte creștin, inclusiv familia regală, și a rămas așa mai bine de un secol. Ca urmare a setului de alianțe atent planificate de Genghis cu prințesele mongole creștine Kerait, o serie de Mari Khani au avut mame creștine, inclusiv Kublai Khan, care în anii de până la 1279 a luptat pentru a deveni primul împărat Yuan al Chinei. Sub Kublai Khan, creștinii dyophysiți au revenit în centrul puterii în China. După aproape trei secole în care prezența lor fusese abia perceptibilă, ei s-au dezvăluit din generații de profesare exterioară a altor religii chinezești care aveau favoarea oficială. Cu toate acestea, vechiul model s-a repetat.

Conducătorii Yuan ai Chinei s-au conformat rapid culturii bogate și străvechi pe care și-o însușiseră și, și mai rău, monarhii Yuan succesivi s-au arătat din ce în ce mai incompetenți pentru a guverna. Răsturnarea lor de către dinastia autohtonă Ming, cu o xenofobie feroce, în 1368, a fost o lovitură grea pentru creștinismul din imperiu. Acesta încă nu a reușit să intereseze mai mult decât o minoritate de chinezi. Poate că este potrivit faptul că singura supraviețuire lingvistică modernă aparentă a misiunilor siriene în Orientul Îndepărtat este cuvântul pentru "mormânt", *qavra*, folosit de poporul turco-mongol cunoscut sub numele de uiguri, în regiunea autonomă Xinjiang din China.[32]

Așadar, în niciuna dintre marile sale întreprinderi misionare, Biserica Răsăriteană nu a obținut suficient sprijin autohton pentru a se opune în mod deschis la ceea ce decreta împăratul. În momentul în care un nou val de creștini latini occidentali a sosit din Europa în secolul al XVI-lea, credința și practica creștină dispăruseră din nou practic - cel puțin în public. Ceea ce a devenit evident în ultimii ani în zona rurală de dincolo de fosta capitală imperială Xi'an, în jurul acelei extraordinare supraviețuiri, pagoda mănăstirii Ta Qin, este probabilitatea ca o conștiință a tradiției creștine și chiar un creștinism deghizat în taoism să fi persistat. După misiunile catolice din secolele al XVI-lea și al XVII-lea, această mică zonă a devenit și rămâne un bastion al catolicismului rural chinezesc, bisericile parohiale catolice piperând acum linia orizontului, așa cum ar putea face în sudul Europei. Poate că acesta nu a fost singurul loc din China care a găzduit o astfel de supraviețuire. Poate că au rămas creștini secreți pentru a-i întâmpina pe primii misionari occidentali, așa cum au făcut-o și în secolele următoare, după persecuțiile ulterioare, și există multe posibilități remarcabile care trebuie încă cercetate în istoria creștinismului chinez.[33]

Cuceririle mongolilor s-au îndreptat și spre vest. În cele din urmă, ei au spulberat puterea dinastiei Abbaside, deja în declin; liderul lor în această privință a fost Il-Khan ("Khanul subordonat") Hulagu, a cărui soție principală aparținea Bisericii din Orient. Aceasta a fost o circumstanță fericită pentru creștinii din Bagdad, care au fost singura comunitate pe care mongolii au cruțat masacrul atunci când orașul a căzut în 1258; într-adevăr, mongolii i-au oferit catolicului unul dintre palatele califilor în care să-și stabilească sediul și complexul de catedrale.[34] Acum Il-Khanul a stabilit o nouă dinastie mongolă în Iran. Nu doar dyophysiții aveau așteptări reale de la un nou imperiu creștin bazat pe autoritatea dubioasă a acestor războinici spectaculos de brutali. Speranța s-a aprins în rândul creștinilor latini occidentali, ale căror cruciade din Orientul Mijlociu împotriva puterilor musulmane păreau din ce în ce mai fără speranță (vezi pp. 384-6). Rezultatul a fost câteva aventuri creștine epice în teritorii necunoscute pentru a investiga noile posibilități diplomatice, conduse de un set formidabil de misionari dintr-o organizație latină inovatoare, Ordinul Fraților Franciscani (vezi pp. 402-4).[35]

La începutul anilor 1250, marele rege cruciat al Franței, Ludovic al IX-lea, a fost inspirat să îl trimită pe William de Rubruck, un franciscan cu ochi ageri, ca emisar la marele Khan Mongke din Asia Centrală. William și-a consemnat călătoriile într-un jurnal de un interes captivant despre una dintre cele mai remarcabile isprăvi diplomatice din acest episod fără precedent al explorării occidentale.[36] Vizitatori la fel de întreprinzători și exotici în cealaltă direcție, în 1285 și 1287-8, au fost trimișii succesivi ai lui Il-Khan Arghun: mai întâi un funcționar creștin chinez al lui Kublai Khan și apoi un călugăr diofizit de origine mongolă numit Rabban Sauma, care au călătorit succesiv la Constantinopol, la papa de la Roma și apoi spre vest până la regii Angliei și Franței. La rândul său, vizita lui Sauma a inspirat noi eforturi franciscane de a pătrunde în Asia Centrală în numele creștinismului calcedonian. Unul dintre rezultate a fost ridicarea, în anii

1290, a unei catedrale în stil gotic de rit latin occidental în cadrul improbabil al Mongoliei interioare, unde fundațiile sale au fost excavate în locul orașului Olon Sume. Călugărul franciscan responsabil a călătorit mai departe în China, unde și-a petrecut cea mai mare parte a timpului hărțuindu-i pe creștinii diofiziți să devină calcedonieni.[37] În acel moment, optimismul de o parte și de alta se terminase.

Devenea clar că mongolii nu aveau să își îndeplinească speranțele pe care strategii creștini le puneau în ei - acest lucru ar fi fost evident de la început, dacă s-ar fi luat în considerare prețul îngrozitor al milioanelor de oameni și chiar al animalelor masacrate la scară industrială. Mongolii nu au fost impresionați de familiarizarea lor tot mai mare cu rivalitățile creștine, care nu fuseseră până atunci evidente în ținuturile mongole din Asia Centrală Dosofizită și, ca întotdeauna, aveau propriile priorități. William de Rubruck a comentat cu umor păgubos după întâlnirea sa cu Marele Khan Mongke despre șansele de a-l converti pe marele om: "Dacă aș fi avut puterea de a face minuni, așa cum a făcut Moise, poate că s-ar fi umilit".[38] Deja o serie de evenimente din anii 1250 începuseră să declanșeze prăbușirea creștinismului în Asia Centrală, semnalând sfârșitul oricărei posibilități de a avea un imperiu mongol creștin îmblânzit. Prima a fost convertirea la islam a lui Berke, unul dintre membrii familiei regale a grupării mongole cunoscute sub numele de Kipchak Khanate sau Hoarda de Aur, în ceea ce este astăzi sudul Rusiei (vezi pp. 510-11). În 1256, Berke și-a ucis nepotul creștin pentru a prelua puterea în calitate de Kipchak Khan și, deși se pare că Il-Khans mongolii din Iran erau încă în plină ascensiune a cuceririi militare, Berke s-a aliat cu dușmanii Il-Khans, conducătorii islamici (mameluci) din Egipt. A fost o ruptură periculoasă în solidaritatea mongolă, care a fost prelungită fatal de un accident: moartea Marelui Khan Mongke, departe, în Mongolia. Liderii mongoli s-au întors în țara lor de origine pentru a-și alege succesorul, lăsându-și forțele într-o stare de slăbiciune, iar mamelucii au reușit să le aplice o înfrângere zdrobitoare la 'Ayn Jalut, în Țara Sfântă, în 1260.[39]

Acesta a fost primul obstacol în calea puterii mongole și începutul unui declin constant pentru Il-Khanii din Iran, care au renunțat la alianța cu creștinismul atunci când și-au dat seama că Europa creștină avea priorități mai importante decât să le ofere sprijin și că, în orice caz, Europa creștină era mai puțin impresionantă din punct de vedere militar decât îi plăcea să creadă. Viitorul era al acelor conducători mongoli din ce în ce mai angajați în islam. Norocul Bisericii Răsăritului s-a prăbușit și mai mult odată cu ascensiunea la putere, începând cu mijlocul secolului al XIV-lea, a războinicului mongol Timur sau Tamerlan, care intenționa să restabilească gloria puterii mongole din starea de fractură în care se afla. Cuceririle lui Timur s-au extins de la Marea Neagră până în Afganistan și în Golful Persic. Cruzimea sa sistematică și voința sa de distrugere au făcut ca masacrele khansilor mongoli din secolele anterioare să pară fără suflet. Mormanele sale muntoase de cranii nu sunt un mit pitoresc. În timp ce Timur nu a avut nicio remușcare în a ataca alți conducători musulmani, eliminându-i inclusiv pe Il-Khans, musulmanii au avut în general o soartă mai bună în cuceririle sale, iar creștinismul a fost cel care a avut cel mai mult de suferit în zone vaste din fostele sale bastioane orientale.[40]

8. Asia în 1260

Orgiile de distrugere ale lui Timur au lovit populațiile creștine din Asia Centrală, care fuseseră deja teribil de reduse de avansarea ciumei pe care Europa occidentală avea să o cunoască în 1348-9 sub numele de Moartea Neagră. De acum încolo, în afara siguranței comparative a Indiei, istoria Bisericii din Orient se reduce la eforturile unor enclave disparate de a se agăța de existență în fața dominației islamice, de obicei în zone înalte îndepărtate, departe de ochii autorităților. Chiar și atunci când Timur nu și-a găsit succesori în cruzimea sa și amenințarea mongolă s-a îndepărtat, puterea crescândă a turcilor otomani (vezi p. 483) a continuat presiunea asupra nemusulmanilor. Într-o lume islamică din ce în ce mai ostilă, amărâtă de amintirea ultrajului străin al cruciadelor occidentale, vechiul loc privilegiat al creștinilor la curțile monarhilor a dispărut.

Biserica Miafizită din Armenia a suferit, ca și cea Diofizită, de pe urma calamităților din secolul al XIV-lea. Ultimul regat armean independent, în Cilicia, în sud-vestul Turciei, a căzut în mâinile forțelor mamelucilor în 1375 și au urmat mai mult de două secole de luptă pentru supraviețuirea creștinilor. Armenii aveau o experiență de secole în a fi zguduiți de marile puteri vecine și erau obișnuiți de mult timp să migreze pentru a se îndepărta de dezastre. Acești ani disperați au trimis mai mulți dintre ei să călătorească prin Europa de Est, până în Polonia, ca să nu mai vorbim de orice refugiu pe care îl puteau găsi în Asia - dar, la fel ca în cazul evreilor din diaspora, suferințele lor le-au ascuțit abilitățile de comerț și de negociere, abilități pe care erau gata să le aplice în problemele lor religioase. Începând cu secolul al XIV-lea, în dezacord teologic atât cu vecinii lor bizantini, cât și cu Biserica Răsăriteană, au manifestat un interes întreprinzător pentru alianța cu Biserica Romei, în ciuda problemelor cauzate de amintirile de la Calcedon, iar acest lucru a produs unele rezultate de durată, în ciuda diviziunilor intense pe care le-a creat și în rândul creștinilor armeni.

Papa Ioan al XXII-lea, un suveran pontif energic, deși nu lipsit de controverse (a domnit între 1316 și 1334), a manifestat un interes deosebit față de situația dificilă a armenilor și față de perspectiva de a-i aduce în rândul catolicilor. El a susținut misiunile fraților (atât franciscani, cât și dominicani) în Asia Centrală, care începuseră în secolul al XIII-lea. Unele dintre cele mai călduroase contacte pe care frații le-au avut cu comunitățile de armeni emigranți din Iran și din stepe; primele traduceri în orice altă limbă ale unor teologi latini recenți, precum dominicanul Toma de Aquino (vezi pp. 412-15), au fost în armeană. Un grup de călugări armeni din Asia și-a remodelat de fapt viața monahală pe linia dominicană și a acceptat supunerea romană, luând un nume latin care, de asemenea, le proclama mândria față de moștenirea lor armeană ca Fratres Unitores ai congregației Sfântului Grigore Luminătorul (vezi pp. 186-7). Uniuni bisericești similare au avut loc în Europa de Est în secolul al XV-lea, în care congregațiile armenești și-au păstrat liturghia și practicile devoționale distinctive, recunoscând în același timp primatul papal ca "uniți". Aceste uniuni au oferit modelul pentru aranjamente similare pe care Roma le-a făcut mai târziu cu multe alte grupuri în timpul Contrareformei (vezi pp. 533-5). Nu toată lumea a fost încântată de aceste mișcări spre unitate în termenii Romei: ierarhia armeană care se agăța în inima Armeniei s-a opus cu furie unirii cu papalitatea, iar cuvântul "uniți" a avut adesea un gust abuziv. Un catolicat miafizit a continuat, în condiții foarte dificile, să susțină viața independentă a Bisericii din catedrala din fosta capitală armeană Ejmiacin sau Valarsapat.[41]

În aceeași perioadă, Biserica Diofizită din Răsărit și-a dezvoltat propriile strategii de supraviețuire. Într-o mișcare de disperare pragmatică, s-a îndepărtat de tradiția universală a creștinismului oriental și a renunțat din ce în ce mai mult la reprezentările artistice ale subiectelor sacre, în special în picturi sau statui; acestea riscau să atragă vandalismul din partea musulmanilor. În orice caz, dyophysiții respinseseră întotdeauna crucifixele, care sugerau pentru ei o confuzie a naturilor lui Iisus făcându-l pe Dumnezeu să sufere pe Cruce; astfel, crucile lor erau goale pentru a simboliza pe Hristos cel înviat (în mod ironic, armenii miafiziți favorizau aceeași cruce goală, din motive teologice opuse). Fratele William de Rubruck a fost scandalizat în anii 1250 când un creștin diofizit din Asia Centrală a văzut un crucifix de argint "în stil francez" și a smuls figura lui Hristos de pe el.[42] Când misionarii protestanți au sosit în Imperiul Otoman în secolul al XIX-lea, au fost surprinși și încântați de lipsa imaginilor nestorienilor și au declarat Biserica Răsăriteană 'protestanții din Asia'. Până atunci, dyophysiții au fost doar prea încântați să coopereze cu neînțelegerile veselă ale noilor potențiali aliați, deoarece perioada medievală și cea modernă timpurie se dovedise a nu fi nicidecum nadirul norocului Bisericii.

Acestea se confruntau cu noi dezastre care, în ultimul secol și jumătate, au afectat atât Biserica Răsăriteană, cât și Biserica Armeniei cu unele dintre cele mai grave povești de martiriu din istoria creștină (vezi pp. 854-5 și 923-4).[43]

ISLAMUL ȘI BISERICILE AFRICANE

Povestea creștinismului în Africa în perioada modernă timpurie este, de asemenea, una de apărare și declin aproape peste tot, conducând inexorabil la dispariția sa completă de-a lungul coastei nord-africane și în Nubia. Biserica nord-africană, primul bastion al creștinismului latin, patria lui Tertulian, Ciprian și Augustin de Hippona, ar trebui să i se recunoască meritul de a fi supraviețuit cuceririi arabe din anii 690 timp de aproximativ cinci secole în anumite zone, dar nu și-a mai recăpătat niciodată unitatea după amărăciunea diviziunilor din secolele al patrulea și al cincilea dintre donatiști și elita catolică care era în comuniune cu Biserica mediteraneană mai largă (a se vedea p. 303-5). În cele din urmă, în secolul al XII-lea, dinastia Almohad, rigidă și intolerantă, a insistat asupra convertirii în masă atât a evreilor, cât și a creștinilor. Este probabil semnificativ faptul că Biserica pare să fi rămas cel puțin formal vorbitoare de limbă latină: au fost descoperite pietre funerare la sud de Tripoli care, încă din secolul al XI-lea, fac tot posibilul să folosească latina, deși "*vixit" (*"trăit") a devenit "*bixit",* iar "*vitam"* ("viață") "*bitam*".[44] Această utilizare a unei limbi care reprezenta mai degrabă o clasă conducătoare dispărută decât limba berberă contrastează cu menținerea limbii lor vernaculare în Egipt de către copți, dar și cu faptul că aceștia erau suficient de numeroși și de integrați în societatea egipteană ca, în cele din urmă, să adopte araba ca limbă de devoțiune și liturgică, precum și pentru conversația de zi cu zi.

În circumstanțe similare Bisericii din Orient, patriarhii copți au fost nevoiți să locuiască în capitalele arabe nou înființate în Egipt: mai întâi la Fustat și apoi în apropiere de Cairo, după ce dinastia califilor Fatimizi a creat-o la sfârșitul secolului al X-lea. Credința miafizită a copților a făcut ca stăpânii lor musulmani să nu-i identifice cu Imperiul Bizantin și, în general, i-au tratat cu toleranță. Cu totul excepțional a fost un episod de persecuție sub conducerea califului al-Hakim din 1004 până în 1013, care a inclus distrugerea Bisericii Sfântului Mormânt din Ierusalim - una dintre scânteile impulsului creștinilor latini din secolul al XI-lea de a reconquista Țara Sfântă (vezi pp. 381-9). Acțiunile atipice ale lui Hakim nu ar trebui atribuite islamului, ci mai degrabă nebuniei, care l-a determinat în cele din urmă să se proclame pe sine însuși ca fiind Allah, după care a fost ucis de către colegii musulmani indignați.[45]

Probleme mai mari și ireversibile au apărut atunci când au început cruciadele latine și au fost urmate de avansurile mongole. Mamelucii, care au preluat puterea în Egipt în 1250, erau o castă de oameni capturați pentru serviciul militar, astfel încât își trăgeau identitatea din apărarea Islamului împotriva dușmanilor săi. Chiar dacă creștinii copți aveau puțină simpatie fie față de creștinii occidentali cruciați, care îi considerau eretici, fie față de mongoli, care îi favorizau pe nestorieni, eretici în ochii miafiziților, acum era ușor pentru musulmanii egipteni și conducătorii lor să considere orice creștin drept o a cincea coloană, mai ales când cruciații și mongolii au trecut la invazia efectivă a Egiptului în secolul al XIII-lea. La fel ca în Asia Centrală, secolul al XIV-lea s-a dovedit a fi punctul de cotitură spre declin al cauzei copte din Egipt, deși nu aici spre dispariție. În 1354 a avut loc o secvență deosebit de terifiantă de pogromuri anticreștine, când bisericile au fost dărâmate și atât evreii, cât și creștinii au fost forțați de mulțimi să recite profesiunea de credință islamică sau să fie arși de vii; spre deosebire de focarele anterioare, nu a existat prea mult refugiu, deoarece teroarea s-a extins în toată țara, nu doar la Cairo.[46] Creștinii au fost forțați să părăsească majoritatea celor mai bune terenuri din Egipt, "exilați în propria lor țară".[47] Într-o mișcare disperată și temporară, în secolul al XV-lea, Biserica a fost de acord cu o uniune cu Biserica latină occidentală, într-un moment în care împăratul bizantin încerca să aranjeze un acord similar cu Roma pentru ortodoxia greacă la Conciliul de la Florența, dar copții

și-au dat seama curând că nu vor obține prea multe beneficii de pe urma acestuia.[48] Supraviețuirea lor în următoarele trei secole s-a datorat propriilor eforturi și menținerii cu încăpățânare a tradițiilor străvechi în mănăstirile lor, dintre care cele mai multe au putut supraviețui doar în cele mai îndepărtate sau în cele mai sărace locații.

În timp ce creștinismul din întreaga Africă de Nord, Egipt și Asia a cedat aproape universal în fața dominației islamice, Etiopia a rămas o monarhie creștină, protejată de geografia sa accidentată și de distanța față de zonele musulmane, dar care acum era rareori un actor important în politica de la Marea Roșie și din Arabia și nu era niciodată în deplină siguranță. În secolul al X-lea, Etiopia s-a confruntat cu o revoltă devastatoare din partea unei căpetenii, Gudit sau Judith, despre care se spune că și-a propus ca scop al rebelilor săi să distrugă cât mai mult posibil bisericile și viața creștină din regat. Cu siguranță, doar cele mai îndepărtate clădiri supraviețuiesc de la o dată anterioară, cea mai spectaculoasă fiind vechea mănăstire Dabra Damo, situată în vârful unei stânci din regiunea Aksum; aceasta a fost una dintre primele fundații ale monahismului etiopian, a cărei biserică, cocoțată pe o stâncă deasupra unui deal înalt, este încă accesibilă doar escaladând stânca agățându-se de un cablu. Astfel de probleme, precum și cvasi-obliterarea înregistrărilor istorice ale Etiopiei din vremea lui Gudit și de dinainte, fac ca orice încercare de a reconstitui istoria creștină etiopiană să fie speculativă, iar un morman de gunoi de concepții romantice greșite necesită un anumit grad de cruzime critică în tratarea dovezilor pe care le avem. Adevărul fragmentar pare destul de remarcabil.

În unele perioade, Etiopia a fost aproape complet izolată de ceilalți creștini și s-ar putea chiar să fi fost lipsită de vreun *abun* trimis din Alexandria care să o lege de succesiunea apostolică mondială a episcopilor. Literatura sa teologică disponibilă era selectivă și avea un caracter întâmplător - astfel încât etiopienii au ajuns să trateze cartea cunoscută sub numele de I Enoh ca făcând parte din canonul scriptural atunci când aceasta își pierduse respectabilitatea oriunde altundeva și, într-adevăr, I Enoh a jucat un rol special în tradiția etiopiană, furnizând materialul pentru fundația epopeii regale, *Kebra Nagast* (vezi p. 244).[49] În mod firesc, proeminentă a fost o antologie doctrinară miafizită, numită *Qerellos* după conținutul principal extras din lucrările lui Chiril din Alexandria, dar în ciuda acestei legături cu o parte a lumii creștine mai largi, nu era de mirare că preocupările și caracterul credinței etiopiene s-au dezvoltat pe linii foarte individuale (ca să nu spunem excentrice). Etiopienii, de exemplu, au fost cei care au meditat asupra diferitelor relatări apocrife copte despre Pontius Pilat și au decis că guvernatorul roman care a prezidat răstignirea lui Hristos ar trebui să devină un Mărturisitor al Bisericii, care să fie celebrat în arta lor sacră și căruia să i se acorde o zi de sărbătoare în iunie și un loc de vedetă în liturghia de la Epifanie, cea mai mare sărbătoare a anului, când preotul intona o frază din Psalmi care era, de asemenea, un ecou al cuvintelor sale: "Îmi voi spăla mâinile în nevinovăție". Copții și etiopienii nu au uitat complicitatea lui Pilat în moartea lui Hristos, dar, în reluarea poveștii sale, l-au făcut să realizeze întreaga dimensiune a vinovăției sale și au adus o simetrie în soarta sa, făcându-l să moară pe o cruce, ca și trioul pe care îl omorâse la Golgota, în ziua în care soarele și-a ascuns fața. Astfel, Biserica regală a Etiopiei a găsit o modalitate unică de a atenua jena creștină prelungită că viața lui Hristos se desfășurase departe de instituțiile contemporane ale puterii lumești.[50]

Creștinismul etiopian atribuie unei noi dinastii, regii Zagwe (1137-1270), un grup de monumente creștine la fel de obsedante și de uimitoare ca și stelaele anterioare de la Aksum: cele douăsprezece biserici din capitala Zagwe, Lalibela, tăiate în stânca vie (vezi planșa 9). Ceea ce

este acum un mic oraș rural a fost redenumit după un rege Zagwe care a domnit la cumpăna dintre secolele XII și XIII, căruia îi sunt atribuite aceste clădiri extraordinare. De fapt, construcția lor trebuie să fi durat mult mai mult timp decât doar domnia lui Lalibela; unele pot fi mult mai vechi și este posibil să fi supraviețuit ravagiilor atribuite lui Gudit prin indestructibilitatea lor. Se spune că regele Lalibela a conceput ideea de a recrea Ierusalimul în capitala sa după o vizită în Țara Sfântă, într-un efort de a compensa căderea reînnoită a Orașului Sfânt în fața armatelor musulmane în 1187 (vezi p. 385). Ca de atâtea ori în istoria etiopiană, este imposibil de știut dacă secole de meditație ulterioară, de dorințe și de rebranduire politică intenționată s-au suprapus peste orice schemă inițială care a fost intenționată la Lalibela, pentru a produce actuala sa țesătură bogată de asocieri cu Ierusalimul - Biserica Golgotei include acum două morminte desemnate pentru Iisus Hristos și, respectiv, pentru regele Lalibela, iar Biserica Sfântului Mormânt se află în centrul complexului Lalibela.[51] Ceea ce este clar este că acest val de noi monumente ale încrederii creștine etiopiene a fost urmat de o expansiune majoră a vieții creștine într-o reînnoire a monahismului. Călugării și-au fondat pentru prima dată comunitățile în zonele înalte centrale, de obicei cucerind în mod deliberat locurile sfinte precreștine, și au dat dovadă de toate faptele eroice de abnegație ascetică care fuseseră inițiate în Siria și Egipt. Ei s-au aflat în centrul a două secole și mai mult, care au reprezentat o altă epocă de aur a creștinismului etiopian, precum și una dintre cele mai mari perioade de conflicte și lupte ale acestuia.[52]

La sfârșitul secolului al XIII-lea, o altă dinastie i-a înlocuit pe Zagwe, iar între fondatorul ei, Yekuno Amlak (domnia 1270-85), și nepotul său Amda Seyon (domnia 1314-44), aceasta a reușit să restabilească puterea militară a Etiopiei. Se pare că Biserica Coptă egipteană a fost jignită de uzurpare și a refuzat să furnizeze un *abun,* astfel încât, pentru o perioadă considerabilă de timp, etiopienii au fost nevoiți să apeleze la episcopi din Siria pentru a-și păstra succesiunea episcopală.[53] Asemenea îndoieli exprimate la nivel internațional trebuiau abordate și a început o campanie susținută pentru a băga dinastia în istoria antică, cu ajutorul regelui Solomon: Numele lui Amda Seyon ("Stâlpul Sionului") nu era o referință întâmplătoare. Astfel, s-ar putea ca aceasta să fi fost etapa în care identificarea Bisericii Etiopiene cu Israelul a început să devină cu adevărat distinctivă. Este posibil ca existența *Kebra Nagast* să fi fost sursa de inspirație pentru această stratagemă și este probabil ca forma sa literară actuală să dateze în mare parte din jurul anului 1300.[54]

Tradiția de mai târziu reprezintă un element vital în sprijinul lui Negus Yekuno ca fiind înțelegerea sa cu principalul activist în extinderea mănăstirilor, călugărul din Dabra Damo, Iyasus Mo'a ("Iisus a învins"). Este o poveste plauzibilă, dar și comodă, întrucât călugării aveau să se dovedească o sursă constantă de dificultăți pentru dinastia "solomonică", prin autoritatea lor carismatic independentă și opiniile individuale. Principalul discipol al lui Iyasus Mo'a, Takla Haymanot ("Planta credinței"), era un ascet formidabil, despre care se spune că și-a petrecut o parte considerabilă din viață stând într-un picior în celula sa monahală, hrănindu-se cu o singură sămânță adusă de o pasăre o dată pe an. Când celălalt picior s-a atrofiat, Dumnezeu l-a răsplătit pe călugăr cu o serie de aripi.[55] Putem considera aceste povestiri ca fiind o indicație prescurtată pentru un lider religios cu un arsenal de putere intimidant. Takla Haymanot a fost primul dintr-o serie de călugări care au devenit o figură cheie la Curte, ca Echage (*ecage*). Acest funcționar a ajuns să exercite asupra vieții și guvernului Bisericii un fel de putere care ar fi putut fi a *abunului, dacă abunul* nu ar fi fost un egiptean în vârstă.

Curând au apărut tensiuni între monarhie și mănăstire, a cărei nouă vigoare a privit în mod natural instituțiile etiopiene existente cu un zel reformator și nu a salutat întotdeauna noua asociere strânsă dintre Curte și unii călugări de frunte. O problemă supărătoare a continuat să îi agite pe creștinii din întreaga Africă până în prezent: poligamia versus monogamia (vezi pp. 883-5). Biserica a fost nerăbdătoare să scoată în afara legii poligamia, care, în ciuda faptului că are o prezență perfect respectabilă în Tanakh, este în mod clar inacceptabilă în Noul Testament. Monarhii etiopieni se conformau tradiției africane și obișnuiau să-și ia mai multe soții: călugărul BaSalota Mika'el a avut îndrăzneala de a-l denunța pe însuși Negus Amda Seyon atât pentru poligamie, cât și pentru o serie de concubine, și este de remarcat că *Kebra Nagast* insistă asupra monogamiei pentru creștini.[56] Monarhia a potolit o mare parte din critici prin acordarea generoasă de terenuri mănăstirilor importante și nu a renunțat la poligamie. Nici majoritatea laicilor etiopieni nu au renunțat la poligamie, care au acceptat practic cu toții că prețul menținerii poligamiei este că nu se vor căsători în biserică și că, între căsătorie și pierderea definitivă a partenerului lor, vor fi excluși de la Euharistie. Ei au făcut ceva pozitiv din excluderea lor, transformând-o în practica rituală entuziastă a postului.[57]

Partidele s-au dezvoltat între călugări și anumite grupuri de mănăstiri, care erau ceva asemănător cu ordinele de călugări care au evoluat în Biserica occidentală din secolul al XII-lea (vezi pp. 389-93). Deosebit de importantă pe parcursul mai multor secole, de la începutul secolului al XIV-lea, a fost gruparea nordică cunoscută sub numele de Casa lui Ewostatewos, numită după un călugăr care și-a încheiat viața ca exilat, călătorind mult dincolo de țara sa, până în Armenia miafizită. În ciuda acestui cosmopolitism neobișnuit la eroul lor fondator, admiratorii lui Ewostatewos și-au concentrat devotamentul asupra unei probleme specific etiopiene care reflectă explorarea iudaismului de către Biserică: respectarea Sabatului evreiesc, precum și a duminicii creștine. Acest lucru a stârnit opoziție, în special din partea creștinilor încurajați de *abuni* născuți în Alexandria care cunoșteau practicile Bisericii în sens larg. Printre un număr de inscripții din lemn din Lalibela atribuite în mod dubios regelui Lalibela însuși, cea mai lungă conține laude la adresa duminicii; probabil că aceasta nu ne spune nimic despre atitudinea acelui rege în particular față de acest subiect, dar poate fi considerată o contribuție la dezbaterea de la o dată incertă.[58] Problema era cât de departe era pregătită Biserica etiopiană să meargă în propria direcție și să ignore legăturile pe care le avea cu lumea largă: călugării Casei Ewostatewos au respins hirotonirea de către *abun,* și este posibil ca ei să fi ajuns la fel de separați de creștinismul lor de origine ca și cealaltă mișcare etiopiană cu mentalitate independentă, Falasha (vezi pp. 243-4).

Triumful Sabatului a fost pecetluit de sprijinul devotat al unuia dintre cei mai remarcabili monarhi etiopieni, Zar'a Ya'qob (care a domnit între 1434 și 1468), care a combinat succesul militar cu o pietate intensă, scriind el însuși lucrări de instruire creștină pentru supușii săi. Datorită lui Zar'a Ya'qob, dominația efectivă a Etiopiei s-a extins din nou până la coasta Mării Roșii și, în ciuda mândriei Negusului cu privire la caracterul special al devoțiunii etiopiene, el era intens conștient de legăturile sale cu o lume mai largă; a luat numele de regent Constantin. A fost o mare senzație în Europa când o delegație de doi călugări de la mănăstirea etiopiană din Ierusalim a sosit în 1441 la conciliul papei de la Florența (vezi pp. 492-3) și a rostit numele monarhului lor îndepărtat - acesta a fost același conciliu care a primit, de asemenea, reprezentări din partea copților asediați. Zar'a Ya'qob a obținut, de asemenea, o mare mângâiere spirituală dintr-o sursă puțin probabilă, o scurtă lucrare populară de devoțiune numită *Miracolele Mariei,* care pare să fi fost compilată pentru a fi folosită în sanctuarele mariane din Franța în secolul al

XII-lea; după ce a câștigat o mare popularitate în Europa de Vest, a fost tradusă în arabă și apoi în etiopiană. Negus a făcut din ea o lucrare de devoțiune obligatorie pentru clerul său: o rătăcire ciudată dintr-o lume străină pe care a găsit-o totuși un instrument util în modelarea poporului său la un singur stil de credință, iar devoțiunea mariană s-a întărit enorm în Biserica etiopiană.[59] Mai puțin îndatorat stilului devoțional francez a fost decretul lui Zar'a Ya'qob conform căruia toți supușii săi trebuiau să poarte tatuate pe frunte cuvintele "Tatăl, Fiul și Sfântul Duh" și pe mâna dreaptă și, respectiv, pe mâna stângă "Îl reneg pe diavol" și "Sunt un slujitor al Mariei". Tatuajul creștin etiopian prezintă încă în mod caracteristic o cruce de culoare albastră pe bărbie sau pe frunte.[60]

Zar'a Ya'qob era hotărât ca diviziunile religioase să nu-i submineze noul său imperiu extins, iar cheia acestui lucru a fost o înțelegere deplină între monarhia solomonică și călugării incomozi ai Casei Ewostatewos. Acest lucru a fost realizat în cadrul unui consiliu major al Bisericii Etiopiene convocat la mănăstirea nou înființată a lui Negus, Dabra Mitmaq, în 1449, în cadrul căruia principalul acord a fost că atât Sabatul, cât și duminica ar trebui să fie respectate de acum înainte. În schimb, călugării Casei Ewostatewos au fost de acord să se împace cu *abunul* și să accepte hirotonirea din mâinile sale; astfel, forțele particularismului etiopian nu au fost separate definitiv de legătura Bisericii cu lumea creștină mai largă. A fost un moment important pentru viitorul creștinismului etiopian, un moment totuși în care, continuând să respecte Sabatul, s-a separat în mod explicit de practica devoțională a Bisericii pe care o cunoștea cel mai bine, Biserica Miafizită din Alexandria.

Consiliul de la Dabra Mitmaq a fost un triumf pentru Negus însuși, apogeul uneia dintre cele mai prospere și mai sigure de sine epoci din existența imperiului. Ultimii săi ani au fost tulburi, deoarece (după un model care avea să se repete în istoria Etiopiei) acest om excepțional de talentat a căzut în paranoia și brutalitate obsesivă. A devenit un singuratic; dorința sa de a-și reglementa biserica, ostilitatea față de orice iudaism dincolo de măsura propriilor sale rânduieli și hotărârea sa de a eradica religia tradițională necreștină, toate acestea l-au condus la o serie de crime de pedeapsă. Printre victimele acuzate că și-au trădat credința creștină s-au numărat una dintre soțiile sale și mai mulți dintre copiii săi, biciuiți până la moarte. După moartea propriului Negus, îndepărtarea de Biserica mai largă ar fi putut continua, deoarece voci puternice au continuat să pună la îndoială rolul *abunului* egiptean în Biserică, dar în 1477 un nou consiliu al Bisericii prezidat de fiul său a reafirmat această veche legătură cu Patriarhul Alexandriei. Astfel, secolul al XV-lea a stabilit modele și limite pentru creștinismul etiopian care au supraviețuit până în epoca modernă. Cu toate acestea, aceste legături cu o catolicitate mai largă erau încă legate de un creștinism care respingea concluziile Bisericii imperiale romane de la Calcedon. Aceasta a fost o chestiune de mare însemnătate atunci când lumea mai largă a izbucnit în depărtarea Etiopiei în secolul al XVI-lea, în timpul uneia dintre cele mai grele încercări și cele mai teribile perioade din istoria sa (vezi pp. 711-12).

Episcopii occidentali de la Conciliul de la Florența nu se așteptau să audă de un rege al Etiopiei numit Zar'a Ya'qob, dar știau (sau credeau că știu) de un rege-preot din Orient numit Prester John. Încă de când Cruciadele din secolul al XII-lea au adus pentru prima dată intensificarea contactelor dintre Europa și Orientul Mijlociu, au existat povești despre acest puternic conducător creștin care ar fi fost un aliat pentru europenii latini aflați la grea încercare împotriva amenințării islamului. Unii îl plasau în India, alții, vagi în ceea ce privește geografia dincolo de propria lor lume, mai la nord, în Asia - aceasta se baza pe realitatea înfrângerilor musulmane de

către khans mongoli în Asia Centrală în secolul al XII-lea, care erau de fapt adepți ai budismului, o religie care nu însemna nimic pentru europenii occidentali. Călugărul William de Rubruck, unul dintre puținii care știa mai bine, a comentat cu acrivie în anii 1260 că poveștile despre Prester John erau numai din vina nestorienilor (Dyophysites), care erau predispuși să "creeze mari zvonuri din nimic".[61]

La Conciliul de la Florența din 1441, realitatea Etiopiei, o monarhie creștină îndepărtată, dar puternică, situată la sud de Egipt, a fost cea care a încurajat un nou entuziasm european cu privire la Prester John. Prester John a continuat să suscite optimismul cu privire la o schimbare în bine a soartei creștinilor; pe lângă cele două sute de manuscrise cunoscute ale scrisorii latine scrise de regele imaginar între secolele al XII-lea și al XVII-lea, au existat paisprezece ediții tipărite timpurii ale scrisorii până în 1565 și un număr mare de traduceri în limbile vernaculare europene.[62] Cu toate acestea, în rezultatele practice reci, Prester John s-a dovedit a fi un mit dezamăgitor, iar ceea ce a dezvăluit în principal a fost cât de puțin știau creștinii calcedonieni occidentali despre secole de luptă, erudiție, sfințenie și eroism creștin în altă lume. Creștinismul occidental, moștenitor al Calcedonului, al Reformei și al Contrareformei, mai are încă un drum lung de parcurs până când echilibrul va fi pe deplin îndreptat.

Creștinii occidentali au uitat că, înainte ca venirea islamului să transforme complet situația din estul Mediteranei și din Asia, existau șanse mari ca centrul de greutate al credinței creștine să se fi mutat mai degrabă la est, în Irak, decât la vest, la Roma. În schimb, vechiul creștinism din Orient s-a confruntat aproape peste tot cu un destin de contracție numerică, suferință și martiriu, care încă continuă. Dar a existat o consecință practică a iluziei latine din secolul al XV-lea că Prester John s-ar putea uni cu creștinii occidentali. Mitul a generat un optimism care a avut un efect galvanizator vital asupra creștinismului latin, astfel încât a jucat un rol în acea nouă și surprinzătoare expansiune la nivel mondial care, de la sfârșitul secolului al XV-lea, a făcut ca catolicismul și protestantismul occidental să devină forma dominantă a credinței creștine până în epoca modernă (vezi capitolul 17). Spre Roma ne îndreptăm acum, pentru a începe să explorăm cum a avut loc această întorsătură improbabilă a evenimentelor.

PARTEA A IV-A

Ascensiunea imprevizibilă a Romei (300-1300)

9

Formarea creștinismului latin (300-500)

ROMA PAPILOR (300-400)

Doi episcopi din Biserica universală încă mai folosesc un vechi titlu latin care a început ca un cuvânt de afecțiune al unui copil pentru tatăl său: "*Papa"* sau, în engleză, "Pope". Unul dintre ei este patriarhul copt al Alexandriei, presupus succesor al scriitorului Evangheliei lui Marcu și, cu siguranță, succesor al lui Chiril, Dioscorus și al lui Proterius, ucis cu brutalitate. Celălalt este episcopul Romei, care se presupune că este doar puțin mai puțin un succesor al apostolului Petru și liderul celei mai mari grupări din cadrul creștinismului mondial. Dintre toate diferitele înțelesuri creștine ale cuvântului "catolic", cel mai des folosit este o descriere a Bisericii pe care o prezidează papa de la Roma și, odată cu această utilizare, apar pretențiile unei autorități supreme și obiective între toate celelalte organisme creștine, pe care papalitatea contemporană nu a făcut nimic până acum pentru a le respinge.[1] O descriere mai neutră a "Bisericii Catolice" ar fi "Biserica occidentală de rit latin". Ideea acestei etichete, desigur greoaie, este că recunoaște statutul istoric egal al diferitelor Biserici Ortodoxe din Europa de Est și din Orientul Mijlociu, pe care încă nu le-am întâlnit, ca să nu mai vorbim de diferitele Biserici din Asia și Africa care au decis după secolul al V-lea să ignore sau să renege Definiția calcedoniană a naturii lui Isus Hristos.

În continuare, vom explora modul în care acest creștinism de limbă latină a evoluat și a înflorit în Europa occidentală până în secolul al XIV-lea, când acumularea constantă de autoritate a papei a început să se clatine. Aceasta a fost urmată de o criză în secolul al XVI-lea, când o mare parte a creștinismului occidental cu moștenire latină s-a desprins de recunoașterea conducerii papei și a căpătat o altă etichetă, cea de "protestantism". Biserica supraviețuitoare sub ascultarea romană susține încă una dintre cele mai vechi monarhii din lume, bazată pe pretenția de a-i succeda lui Petru ca episcop al Romei și de a fi gardianul mormântului său. După cum am remarcat (vezi pp. 134-5), o astfel de pretenție a avut prețul unei marginalizări treptate a memoriei celuilalt martir apostolic al Romei, a cărui moarte a fost plasată mai sigur în oraș, Pavel din Tars. Dar această schimbare făcea parte dintr-o schimbare capitală în istoria creștinismului. Din ruda săracă a Bisericilor de limbă greacă și semitică din Orient, creștinismul latin a supraviețuit în mare parte nevătămat erupției islamului și s-a angajat în aventuri care l-au transformat în prima credință mondială. Nu trebuie uitat cât de imprevizibil a fost acest deznodământ.

Carisma lui Petru a fost cea mai utilă resursă de care dispuneau episcopii romani care, începând cu secolul al III-lea, au pretins din ce în ce mai mult să fie arbitrii doctrinei în Biserica mai largă. Niciun papă înainte de mijlocul secolului al V-lea, Leon cel Mare, în momentul Conciliului de la Calcedon din 451, și practic niciunul după el, nu a putut pretinde autoritatea de a fi un teolog important, și nici orașul nu s-a dovedit a fi un centru de discuții sau controverse teologice vii. Este semnificativ faptul că singura excepție de la această regulă, disputele asupra viziunilor monarhiene despre Hristos (vezi pp. 145-7), au avut loc la sfârșitul secolului al II-lea, în timp ce limba predominantă a Bisericii din Roma era încă greaca, iar legăturile cu Orientul erau încă puternice. După aceea, cei doi teologi remarcabili care au scris în limba latină până în secolul al V-lea, Tertulian și Augustin, erau ambii originari nu din Italia, ci din Africa de Nord. Pretenția papei la un loc special în viața Bisericii universale venea mai degrabă din mormintele apostolilor, iar de la sfârșitul secolului al III-lea a fost întărită de un alt accident al istoriei.

Reorganizarea întregului imperiu de către împăratul Dioclețian nu ar fi părut deosebit de relevantă pentru papii de la Roma când a avut loc în anii 290; la urma urmei, el urma să devină

unul dintre cei mai periculoși dușmani ai Bisericii. Cu toate acestea, a avut un efect major și permanent asupra orașului. Dioclețian a mutat adevăratul centru al guvernului imperial în alte patru capitale mai bine plasate strategic pentru ca împărații să se ocupe de problematicele frontiere nordice și estice ale imperiului - Nicomedia în Asia Mică, Sirmium în ceea ce este astăzi Serbia, Mediolanum, Milano de astăzi, și Augusta Trevorum, Trierul de astăzi. Împărații nu s-au mai întors niciodată la Roma pentru o reședință prelungită. Odată ce Biserica a devenit aliatul și beneficiarul împăraților, mai degrabă decât victima persecuțiilor acestora, acest vid de putere seculară în capitala antică a însemnat că episcopului creștin i s-a oferit ocazia de a-și extinde puterea și poziția. Până la sfârșitul secolului al IV-lea, această combinație de avantaje a făcut ca, în diversele lor dispute insolubile, creștinii greci să merite să apeleze la papi pentru sprijin, cel mai remarcabil exemplu fiind locul Tomisului Papei Leon I la Calcedon.

Constantin I a ajutat foarte mult la acest proces atunci când a acordat creștinismului un statut oficial. La Roma, a avut totuși un handicap: lucra în limitele unui oraș al cărui patrimoniu de monumente și temple reflecta gloria dușmanilor creștinismului. Chiar dacă Roma nu mai era, în mod real, capitala sa, Constantin a oferit Bisericii din oraș un set de clădiri creștine care, în unele privințe importante, au stabilit modele pentru viitorul arhitecturii creștine, iar în altele au rămas profund idiosincratice. În orice caz, splendoarea lor a constituit un element major în fascinația pe care Roma a ajuns să o exercite asupra creștinilor occidentali și merită să analizăm în detaliu aceste clădiri care au acaparat atât de mult imaginația generațiilor de pelerini. În primul rând, moștenirea imobiliară a soției lui Constantin, Fausta, i-a permis acestuia să construiască o singură biserică monumentală în interiorul granițelor orașului: o bazilică dedicată Mântuitorului, care a devenit și rămâne catedrala episcopului Romei și care a fost rededicată mult mai târziu sub numele de Sfântul Ioan din Lateran. Multe bazilici din secolele următoare i-au urmat planul și formele arhitecturale la diferite niveluri de splendoare sau modestie, dar la vremea respectivă această biserică nu se afla pe un loc proeminent sau deosebit de vizibil în comparație cu minunile arhitecturale antice ale orașului, iar celelalte proiecte majore de construcție creștină ale împăratului trebuiau să fie dincolo de zidurile orașului.[2]

Sentimentul că în aceste alte daruri arhitecturale se întâmplă ceva radical de nou pentru creștinism este accentuat de faptul că, în ceea ce privește arhitectura creștină, ele nu au fost prea mult imitate. Sfântul Laurențiu, diaconul martirizat în mod macabru, care și-a câștigat coroana de martir la jumătatea secolului al III-lea, fiind fript de viu, a fost onorat cu o clădire monumentală cu plan în formă de U, ca un circ roman trunchiat, formând un mare cimitir acoperit pentru cei care doreau să beneficieze la moarte de înmormântarea în apropierea acestui sfânt foarte popular.[3] Cele câteva biserici în formă de circ ale lui Constantin din Roma par să fi fost concepute și ele la fel ca circurile din vechea societate romană, ca locuri de întâlnire pentru un mare număr de credincioși creștini, nu doar în timpul slujbei. Poate că au oferit și o reminiscență deliberată și triumfătoare a utilizării pe care circurile o făcuseră ocazional: torturarea și uciderea creștinilor înainte de noua dispensație. Noul regim nu se sfia să amintească Romei de numărătoarea martirilor creștini din trecut, iar numărul lor era menit să se umfle mult în legendă, dincolo de cei care muriseră cu adevărat.

În mod curios și, cu siguranță, semnificativ, Constantin pare să fi făcut puțin pentru Sfântul Pavel martirizat, în cel mai bun caz relocându-l modest pe sfânt în sanctuarul său rural, dar a promovat brusc cultul lui Petru mult dincolo de cel al apostolului neamurilor, printr-o investiție masivă în ceea ce a devenit cea mai mare biserică din Roma. Aceasta avea să supraviețuiască până în

secolul al XVI-lea, când reconstrucția sa a avut o consecință capitală (vezi pp. 608-9).[4] Ca și lucrarea lui Constantin la sanctuarul Sfântului Laurențiu, darul împăratului pentru Petru nu a fost o bazilică convențională sau o biserică de congregație sau o catedrală, ci o structură uriașă destinată înmormântărilor, sărbătorilor funerare și pelerinajelor, toate sub patronajul sfântului. În cele din urmă, a ajuns să aibă un plan în formă de cruce în formă de T, cu altarul într-o absidă semicirculară la capul de joncțiune al T-ului. Un plan cruciform pentru o clădire bisericească, deși a fost dezvoltat în mod diferit atât în Orient, cât și în Occident în secolele următoare, era neobișnuit în Biserica primară și, deși acest plan al "vechiului" Sfântul Petru a fost adesea considerat ca o reminiscență a victoriei lui Constantin prin Cruce, a fost de fapt un accident arhitectural. Capul T-ului a fost clădirea originală, sanctuarul lui Petru fiind amplasat (cu o dificultate considerabilă din cauza amplasării pe deal) în punctul său central, în fața altarului-apus. Mai târziu, la vest a fost adăugată o navă monumentală cu două nave de o parte și de alta, oferind un spațiu vast care, la fel ca bisericile în formă de circ, cum ar fi Sfântul Laurențiu, era capabil să găzduiască mii de oameni (vezi planșa 26).[5] Ar trebui să ne imaginăm această naos lateral folosit așa cum a făcut-o multimilionarul ultra-pieu Pammachius la începutul anilor 390, comemorând moartea soției sale cu un banchet vast pentru o mulțime de săraci, care au umplut întregul loc, Sfântul Petru meditând binevoitor asupra ospățului gigantic din mormântul său de dincolo, la est. Caritatea creștină s-a combinat armonios cu afirmarea publică a locului unei mari familii aristocratice în oraș.[6]

Astfel, bisericile Sfântul Laurențiu și Sfântul Petru au fost martorele grijii deosebite a împăratului nou creștin față de moarte și de o înmormântare onorabilă, în contrast cu atitudinea Mântuitorului însuși. Războiul și moartea par să fi fost principalele motive ale lui Constantin pentru interesul față de credința creștină, deși s-ar putea spune că preocuparea sa în materie de înmormântare a pornit de la titlul de Pontifex Maximus pe care îl deținea ca împărat. Acest mare preot al Romei era în mod tradițional preocupat de administrarea înmormântărilor, așa că, probabil, Constantin a considerat că amenajarea de locuri de înmormântare creștine este o reflectare a acestei îndatoriri. Chiar și cu această posibilitate, este totuși interesant faptul că înmormântarea era aspectul îndatoririlor marelui preot care îl preocupa în mod deosebit. Constantin a participat la cultul creștin doar la ocazii foarte speciale, așa cum a fost cazul unora dintre succesorii săi ca împărați până la sfârșitul secolului al IV-lea, așa că nu este surprinzător faptul că bisericile congregaționale nu au fost principalul său interes.[7] În afară de propria sa biserică funerară a celor Doisprezece Apostoli din Constantinopol și de preocuparea familiei sale pentru Sfântul Mormânt din Ierusalim (vezi pp. 193-4), împăratul a construit în total șase biserici funerare la Roma, capabile să găzduiască mii de creștini atât în moarte, cât și în viață. Ele par să fi fost un cadou pentru supușii săi creștini, în paralel cu darul său de privilegii acordate exclusiv clerului lor. Indiferent de orice considerații personale, generozitatea împăratului a arătat o conștientizare vie a faptului că religia creștină (și, prin urmare, probabil Dumnezeul său) acorda de mult timp o atenție deosebită asigurării corespunzătoare a înmormântării.[8]

Preocuparea împăratului pentru moarte a încurajat, de asemenea, un alt tip de construcție care, prin contrast, a avut un viitor îndelungat în arhitectura creștină: structurile cu plan circular. Acestea s-au inspirat dintr-o mare clădire funerară necreștină, mausoleul împăraților pe care Hadrian l-a construit la Roma în secolul al II-lea - acesta supraviețuiește sub forma fortăreței papale cunoscute sub numele de Castelul Sant'Angelo. Primul mormânt proiectat chiar de Constantin în afara Romei, care a ajuns de fapt să o găzduiască pe mama sa, Elena, este circular în acest mod. Un design asociat cu moartea imperială era, prin urmare, potrivit atât pentru

sanctuarele sfinților martiri, care au câștigat o coroană demnă de un împărat în Ceruri prin moartea lor pe pământ, cât și pentru moartea față de păcat pe care fiecare creștin a experimentat-o la botez. Cel mai faimos exemplu a fost structura cu plan circular care, în secolul al IV-lea, a fost construită în jurul mormântului din Ierusalim desemnat ca fiind cel al lui Hristos, ca parte a uriașului complex de pelerinaj "martyrium" al Sfântului Mormânt.[9] În cele din urmă, au existat două astfel de "martyria" circulare lângă Bazilica Sfântul Petru, comemorând anumiți sfinți, în timp ce lângă biserica catedrală Sfântul Ioan din Lateran, Constantin însuși a construit un spectaculos baptisteriu circular centrat pe un font scufundat; pentru cea mai mare parte a secolului al IV-lea, acesta a fost singurul loc de botez pentru întreaga Biserică din Roma. Încă se mai află în picioare, deși vastitatea spațiului său cu opt laturi este acum redusă de un inel interior de coloane mai târziu.[10]

Noua clădire nouă de la Sfântul Petru nu putea fi decât o veste bună pentru episcopul Romei. Cel mai important papă care a exploatat noile posibilități a fost Damasus (366-84). După o alegere extrem de discreditabilă, în care partizanii săi au măcelărit mai mult de o sută de susținători ai unui candidat rival, și după câțiva ani foarte șubrezi în timp ce își stabilea autoritatea, Damasus a căutat să evidențieze tradițiile și gloria scaunului său.[11] El a fost primul papă care a folosit în corespondența sa limbajul distant favorizat de birocrația imperială. A manifestat un interes deosebit pentru procesul de transformare a Romei și a suburbiilor sale într-un oraș de pelerinaj creștin, finanțând o serie de inscripții frumos sculptate în diverse locuri sfinte, în versuri latinești indiferente, dar compuse cu dragoste și personal, dintre care unele au supraviețuit. Acestea au dat relatări despre importanța fiecărui loc, în general cu detalii despre ele care îmbunătățesc cu generozitate realitatea redusă a faptelor autentice despre Roma creștină timpurie, în timp ce uneori admitea cu bucurie că nu era prea mult de povestit: "Timpul nu a fost capabil să le păstreze numele sau numărul", a fost comentariul său despre un grup de schelete.[12]

Unul dintre scopurile acestui program a fost acela de a pune un nou accent pe rolul lui Petru, mai degrabă decât pe rolul comun al lui Petru și Pavel în trecutul roman. În plus, în timpul lui Damasus, Petru a ajuns să fie considerat nu doar fondatorul Bisericii creștine din Roma, ci și primul episcop al acesteia.[13] În mod ironic, un episcop nord-african, care a subliniat legăturile catolicilor nord-africani cu Roma pentru a se opune adversarilor săi donatiști locali, a fost de fapt primul despre care se știe că a afirmat, pe baza textului din Matei 16.17-19, că "Petru a fost superior celorlalți apostoli și a primit singur cheile împărăției, care au fost distribuite de el celorlalți"; totuși, în mod semnificativ, acest gând i-a venit nord-africanului în timpul lui Damasus, undeva în jurul anului 370.[14] Toată această promovare a lui Petru nu a fost doar pentru o mai mare glorie a papei; a fost un efort conștient de a arăta că creștinismul a avut un trecut la fel de glorios ca tot ceea ce puteau oferi vechii zei. Credința adoptată de Constantin și de succesorii săi nu mai era un parvenit, ci putea fi o religie potrivită pentru domni.

Damasus a mai adus un mare serviciu creștinismului latin occidental. În 382, el l-a convins pe secretarul său, un savant strălucit, dar certăreț, pe nume Ieronim, să înceapă o nouă traducere a Bibliei din greacă în latină, pentru a înlocui mai multe versiuni latine adesea contradictorii din secolele anterioare. La fel ca sfântul episcop Chiril al Alexandriei, Ieronim nu este un om față de care este ușor să te apropii, deși cu siguranță a avut un efect puternic asupra mai multor doamne pioase și bogate din Roma de la sfârșitul secolului al IV-lea. Se simte că a fost un om cu un plan în șase puncte pentru a deveni sfânt, luând pe drum papalitatea. După moartea lui Damasus, Ieronim s-a mutat brusc în Palestina, deși motivele exacte ale plecării sale din Roma au dispărut

cumva din arhive. La scurt timp după aceea, el a scris despre cariera sa recent întreruptă la Roma: "întregul oraș a răsunat de laudele mele. Aproape [*sic*] toată lumea a fost de acord să mă judece demn de cea mai înaltă preoție [adică de papalitate]. Damasus, de binecuvântată memorie, a rostit cuvintele mele. Am fost numit sfânt, umil, elocvent'.[15] O aventură anterioară de a căuta sfințenia cu asceții feroce din deșertul sirian nu a fost un succes, iar după retragerea lui Ieronim de la Roma și-a petrecut ultimii ani într-o comunitate religioasă mai puțin solicitantă de lângă Betleem. Acolo a continuat cu runda de erudiție, care a fost principala sa virtute, alături de certurile acerbe, care nu au fost.

Jerome a dat o turnură interesantă și importantă sarcinii științifice care îi plăcea atât de mult. În mod tradițional, aceasta a fost o ocupație asociată cu bogăția elitei, și chiar și în cazul acestui călugăr din Betleem era susținută de o infrastructură costisitoare de asistenți și secretari. Studiul și scrisul, insinua el, erau la fel de solicitante, dificile și eroice ca orice extravaganță fizică a călugărilor sirieni, sau chiar ca și corvoada muncii manuale și a meșteșugurilor care reprezentau ocupația zilnică a comunităților monastice din Egipt. El a elaborat acest gând cu o anumită autocompătimire:

> Dacă ar fi să împletesc un coș din stuf sau să împletesc frunze de palmier, ca să-mi mănânc pâinea cu sudoarea frunții mele și să muncesc pentru a-mi umple burta cu mintea tulbure, nimeni nu m-ar critica, nimeni nu m-ar reproșa. Dar acum, de vreme ce, potrivit cuvântului Mântuitorului, vreau să înmagazinez hrana care nu piere, eu, care am făcut din autenticitate cauza mea, eu, care corectez viciile, sunt numit falsificator.[16]

Rezultatul pe termen lung poate fi văzut în reprezentările curios de discrepante ale lui Ieronim în arta medievală (Spania abundă în special în exemple, datorită devotamentului puternicului și bogatului ordin monastic spaniol care a primit mai târziu numele său, Ieronimii). Fie că este portretizat într-un birou generos echipat, ca un erudit absorbit de lectură și scriere, fie că este un pustnic cu ochii sălbatici în deșert - tocmai cariera în care eșuase. În ambele cazuri, el este foarte adesea însoțit de un leu, care a ajuns de fapt în imagine din greșeală, datorită unei confuzii piezișe de nume, probabil de către pelerinii occidentali medievali în Orientul Mijlociu. Aceștia ar fi fost informați despre un sfânt pustnic popular palestinian numit Gerasimos, care a trăit de fapt cu o generație mai târziu decât Ieronim (Hieronymus). Faptele spectaculoase de abnegație ascetică ale lui Gerasimos au atras asupra sa povestea precreștină a unui om bun care a îndepărtat un spin din laba unui leu și i-a câștigat prietenia pe termen lung - sau poate că, într-adevăr, un leu s-a atașat de sfântul sălbatic. Lioni la o parte, dacă Ieronim nu ar fi avut atât de mult succes în campania sa pentru sfințenie și în convingerea viitorilor scriitori că era la fel de mult sacrificiu de sine pentru un cărturar să stea să citească o carte cum a fost pentru Sfântul Simeon să stea în vârful stâlpului său într-un deșert sirian, ar fi fost mult mai dificil pentru nenumărați călugări să justifice orele pe care le petreceau citind și bucurându-se de textele antice și copiindu-le pentru beneficiul posterității. În cele din urmă, beneficiarul a fost civilizația occidentală.[17]

Pe lângă aceasta, a existat și triumful științific imediat și spectaculos al lui Ieronim: împreună cu o flotă de comentarii biblice, el a construit un text biblic latin atât de impresionant prin erudiție și dicție, încât a ocupat un loc de necontestat în centrul culturii occidentale timp de mai bine de o mie de ani. Această versiune Vulgata (din latinescul *vulgata*, care înseamnă "cunoscut în general" sau "comun"), a fost o realizare la fel de mare ca și munca lui Origen de a produce un

singur text grecesc cu un secol și jumătate înainte (vezi pp. 150-52). Indiscutabil, Vulgata lui Ieronim a fost o operă de literatură latină, dar nu a existat nimic asemănător în literatura latină care să fi precedat sosirea creștinismului. Aceasta a fost problema pentru Damasus și noua sa rasă de creștini stabiliți. Ei doreau să anexeze gloriile Romei antice, dar nu aveau timp pentru zeii care erau în centrul acesteia. Pe tot parcursul secolului al IV-lea, între aristocrații tradiționaliști și împărații, episcopii și oficialii guvernamentali creștini s-au iscat discuții despre soarta istoricei și străvechii statui a Victoriei, care se afla, împreună cu altarul său, în clădirea Senatului din Forumul Romei. Statuia și altarul au fost îndepărtate prin ordin imperial în 382, apoi, un deceniu mai târziu, statuia singură a fost restaurată doar temporar în timpul scurtei uzurpări a lui Eugeniu. Acesta a fost în toate sensurile un conflict simbolic, iar rezolvarea sa în favoarea creștinilor a coincis cu impunerea de către Teodosie a unui monopol pentru creștinism după căderea lui Eugeniu. Odată ce statuia Victoriei a dispărut din mijlocul lor, senatorii au înțeles aluzia: aproape toți s-au alăturat Bisericii cu o rapiditate grăitoare.

O RELIGIE POTRIVITĂ PENTRU DOMNI (300-400)

Un creștinism potrivit pentru aristocrația romană se împăca acum cu valorile aristocratice, făcând în același timp ceea ce considera necesar pentru a le modifica. Nobilii romani prețuiau "noblețea" sau "distincția": cam atât despre *Magnificat al* Fecioarei Maria, care celebra faptul că cei puternici erau dați jos de pe scaunele lor. Elita romană punea, de asemenea, o valoare pozitivă pe bogăție, spre deosebire de rătăcitorul Iisus, care le-a spus săracilor că sunt binecuvântați și i-a spus unui om bogat să vândă tot ce are. Oamenii Bisericii au reușit să echilibreze acest cerc, încurajându-i pe cei bogați să dea cu generozitate săracilor din averea lor, deoarece milostenia se potrivea cu propriile lor priorități: episcopii erau conștienți de avantajele pe care le aducea pentru ei înșiși și pentru prestigiul Bisericii în general faptul de a fi capabili să împartă caritate generoasă săracilor. Augustin din Hippona, pe care îl vom întâlni ca fiind principalul teolog al acestei noi ere a Bisericii occidentale, a făcut un apel abil la psihologia aristocratică într-una dintre predicile sale, când a spus că săracii care beneficiau de ajutor ar putea acționa ca portari cerești pentru cei bogați, folosindu-se de recunoștința lor pentru a transporta bogății spirituale pentru binefăcătorii lor în viața viitoare.[18] Alți predicatori și comentatori biblici au adus propriile lor glosări sau îmbogățiri care au depășit o astfel de retorică convențională din punct de vedere social, pe un teritoriu mai problematic pentru un mare nobil. Discursul creștin despre milostenie îi înfățișa adesea pe săracii care primeau milostenie nu doar ca purtători, ci în moduri mult mai intime: ca copii sau prieteni ai celor care dăruiesc, ca tovarăși de slujbă ai acelui stăpân superior din Ceruri, Dumnezeu însuși, sau chiar ca umilul Hristos însuși. De asemenea, predicatorii se arătau adesea conștienți de faptul că Sfântul Pavel spusese că cei care nu muncesc nu trebuie să mănânce, dar îl contraziceau cu delicatețe pe apostol, masând texte alternative sau explicând că remarca dură a lui Pavel îi privea pe acei săraci suficient de sănătoși pentru a munci.[19]

De asemenea, Biserica va trebui să decidă ce ar trebui să păstreze din cultura literară atât de apreciată de romanii bogați și distinși. Era previzibilă ostilitatea față de literatură precum romanele picante ale lui Petronius sau Apuleius, dar creștinii nu puteau și nu voiau să se dispenseze de acea icoană a literaturii romane din epoca primului împărat, poezia lui Virgiliu. Aceasta era, la urma urmei, una dintre cele mai puternice legături dintre Roma și Grecia, de vreme ce monumentalul poem epic al lui Virgiliu relata despre peregrinările lui Enea, deopotrivă refugiat din asediul grecesc al Troiei și strămoș al fondatorilor Romei. Cultura de elită era de neconceput fără ea. Din fericire, marele poet augustan ar putea fi imaginat ca prezicând venirea lui Hristos într-una dintre Ecloge, unde vorbește despre nașterea unui băiat dintr-o fecioară care va inaugura o epocă de aur. Constantin I sau redactorul său de discursuri notase deja acest lucru într-unul dintre primele discursuri ale împăratului către creștini după convertirea sa la credință. Acesta a fost pașaportul lui Virgiliu pentru un loc central în literatura creștină medievală occidentală, simbolizat prin rolul său de ghid al lui Dante prin lumea interlopă în marele poem *Infernul din* secolul al XIV-lea.[20] Omagiul lui Dante a fost anticipat în secolul al IV-lea de fiica unui senator creștin conștiincios. Numele ei răsunător de aristocratic, Faltonia Betitia Proba, îi proclama descendența antică, dar a fost binecuvântată și cu o bună educație și cu mândria trecutului roman. Ea și-a asumat ca pe o muncă de dragoste să îmbine mici fragmente din poezia lui Virgiliu într-un fel de plapumă literară (*cento* în limbajul roman), folosind citatele sale pentru a povesti poveștile biblice ale Creației și vieții lui Hristos. Ieronim, sever purist biblic, nu a fost impresionat, dar alții, poate imitând-o, au jucat acest joc literar în interes creștin.[21]

Dacă opera lui Proba a fost ingenioasă, se poate spune că poezia lirică a lui Prudentius (*348-c.* 413) este primul vers latin distins scris în tradiția creștină, dar care nu a fost destinat liturghiei Bisericii; o parte a fost totuși adaptată în ea ca imnografie. Mulți vor cunoaște celebrarea maiestuoasă a lui Prudentius a Întrupării lui Hristos, care a devenit imnul "Din inima Tatălui născut, înainte ca lumea să se ridice din haos".[22] Această celebrare a lui Iisus Hristos ca "Alfa și Omega" este, de asemenea, o celebrare a lui Hristos din Crezul de la Niceea, o singură substanță cu Tatăl. Prudentius, ca și consilierul lui Constantin, episcopul Hosius, ca și papa Damasus și împăratul Teodosie, era spaniol. Spania (Hispania) a fost un bastion al rezistenței la atacurile asupra deciziilor Conciliului de la Niceea, iar elita hispanică vorbitoare de limbă latină avea o lungă tradiție de mândrie profundă față de instituțiile și istoria romană, până la marele împărat spaniol din secolul al II-lea, Traian, și nu numai.

Această mândrie strălucește în poezia lui Prudentius, pe care a dezvăluit-o într-o singură colecție, la sfârșitul unei cariere distinse care l-a dus până la a fi guvernator de provincie. El a intrat în disputa privind statuia Victoriei din Senat, îndemnând Roma să își celebreze succesele din război, agățând trofeele victoriei în Casa Senatului, dar să "rupă ornamentele hidoase care reprezintă zei pe care i-ai alungat" - astfel încât istoria glorioasă a imperiului să fie înfrumusețată, nu denaturată, prin aruncarea la gunoi a falsurilor vechilor zei. Cu toate acestea, Prudentius a scris, de asemenea, cu admirație despre marele dușman al creștinismului, împăratul Iulian (vezi p. 217), plătind un tribut generos în memoria copilăriei sale unui "conducător curajos în arme, un legiuitor, faimos pentru discurs și acțiune, unul care se îngrijea de bunăstarea țării sale, dar nu și de menținerea adevăratei religii".[23] Cea mai extinsă lucrare a sa a fost *Peristephanon*, o enumerare a martirilor creștini, cântând despre morțile lor teribile și despre locurile în care pelerinii puteau acum să le urmeze cultul. Creațiile în versuri ale lui Damasus despre o istorie romană și creștină au fost puse în umbră. În toate versurile lui Prudentius, a cărui latină are claritatea sonoră a vreunei mari inscripții monumentale de pe una dintre clădirile antice ale Romei, nu există nici măcar o singură mențiune despre noua Romă, Constantinopol.

Administratorii provinciali nu au devenit doar poeți creștini; din ce în ce mai mult, ei sau rudele lor au devenit episcopi, luând cu ei mitrele care făceau parte din uniforma funcționarilor de la Curtea imperială din Bizanț. Biserica, în special după criza terminală a Imperiului de Vest de la începutul secolului al V-lea, a devenit o perspectivă mai sigură decât serviciul civil din ce în ce mai falimentar pentru cei care aspirau să servească sau să își conducă comunitățile; adesea, nobilii romani deveneau episcopi pentru că vedeau în această funcție singura modalitate de a proteja ceea ce mai rămăsese din lumea pe care o iubeau. Principalul lor model de urmat a venit de la sfârșitul secolului al IV-lea, sub forma guvernatorului imperial care a devenit episcop de Milano: Ambrozie. Crescut ca un creștin, dar în mare măsură un gentleman, era fiul prefectului pretorian (guvernator general) al vastei provincii imperiale care includea Franța, Anglia și Spania de astăzi. Acest mare aristocrat s-a angajat, în mod previzibil, într-o carieră militară, ajungând, la fel de previzibil, guvernator al provinciei italiene a cărei capitală, Milano, era principalul sediu imperial din Occident.

Aici, în 373 sau 374, lucrurile au luat o turnură neașteptată. Populația creștină s-a adunat pentru a alege un nou episcop și a fost aspru împărțită între niceni și susținătorii compromisului homoean (vezi pp. 216-17). Aceasta este o dovadă interesantă că comunitățile creștine încă mai aveau de făcut alegeri reale de conducere chiar și într-un oraș strategic cheie, dar a însemnat, de asemenea, că ocazia amenința să se transforme în genul de revoltă criminală care a stricat alegerea lui

Damasus ca papă. Ambrozie a venit în fruntea unui detașament de trupe pentru a menține ordinea și, în timp ce transmitea câteva sentimente militare clare mulțimii, vocea unui copil a străbătut biserica: "Ambrozie pentru episcop!". A fost soluția perfectă; mulțimea a preluat strigătul.[24] Consacrat episcop după un parcurs indecent de grăbit prin botez și hirotonire, Ambrozie s-a dovedit a fi un succes remarcabil, cel puțin din punct de vedere politic. A fost nemilos atât cu adversarii de la Niceea, cât și cu o serie de împărați creștini. A fost o transformare extraordinară a sorții pentru creștinism faptul că un om care ar fi putut deveni cu ușurință împărat el însuși a exercitat acum puterea spirituală a Bisericii împotriva celui mai puternic conducător din lumea cunoscută. Biserica parcursese un drum lung de la zilele în care autoritățile romane o considerau o pacoste minoră.

Și mai extraordinar a fost faptul că Ambrose a câștigat în mod constant. În 385, el a refuzat să cedeze o biserică importantă din oraș omeenilor antiniceni, care erau încă o forță puternică la Curte sub conducerea tânărului împărat occidental, Valentinian al II-lea, în ciuda deciziilor Conciliilor de la Constantinopol și Aquileia din 381 (vezi pp. 218-20). În timp ce lupta pentru putere în oraș continua, în anul următor Ambrozie a fost inspirat la un act extraordinar de afirmare de sine. El a comandat o altă biserică nouă și mare și acum a lăsat să se știe că el însuși va fi înmormântat în cele din urmă acolo, în inima ei, sub altar. Nu exista niciun precedent ca un episcop în viață să facă acest lucru și nici măcar Constantin nu îndrăznise să amenajeze un astfel de loc pentru înmormântarea sa. Ceea ce Ambrose spunea Curții imperiale era că se aștepta să fie un martir și că luase măsuri pentru o comemorare adecvată a martiriului său. Punând îndrăzneală peste îndrăzneală, el a pus apoi muncitorii să sape în podeaua bisericii sale nou construite, unde au dezgropat trupurile a doi martiri din timpul persecuției lui Nero, cu nume complete, Gervasius și Protasius, "mult timp necunoscuți", și, de fapt, primii martiri cunoscuți vreodată în Biserica din Milano. În jurul principalelor biserici din oraș, episcopul a defilat triumfător cu oasele lor impresionant de mari acoperite de sânge - poate, dacă aceasta era într-adevăr o descoperire autentică, oase pictate cu ocru din înmormântări preistorice. Au urmat vindecări miraculoase. Omeenii nu au putut concura, iar puterea lor, în orice caz, a luat sfârșit odată cu moartea lui Valentinian.[25]

După acești ani de luptă, Ambrozie era bine pregătit pentru afirmarea de sine, sau pentru afirmarea puterii Bisericii, împotriva piosului împărat niceean Teodosie I. Pentru ochii noștri, rezultatele par ambigue. În două cazuri faimoase și contrastante, Ambrozie l-a forțat pe împărat să anuleze un ordin de despăgubire a unei comunități evreiești din Mesopotamia a cărei sinagogă fusese incendiată de creștinii militanți și, pe de altă parte, a reușit să îi ordone împăratului să facă penitență pentru răzbunarea sa în masacrarea locuitorilor răzvrătiți din Tesalonic (Salonicul modern).[26] Ambele atrocități au avut loc la sute de kilometri de Milano, dar acest lucru a arătat clar că un episcop al Bisericii universale putea fi într-adevăr un om de stat internațional. Când Ambrozie a ajuns să țină predici funerare mai întâi pentru tânărul și mai degrabă ineficientul împărat Valentinian al II-lea și apoi pentru Teodosie, nu a avut nicio remușcare în a ignora toate convențiile de laudă a unor astfel de lideri mondiali, prezentându-i ca ființe umane falibile și suferinde și subliniind în mod deosebit umilința marelui Teodosie.[27]

Astfel, în anii 390, se părea că viitorul era un imperiu creștin sub conducerea unor conducători puternici precum Teodosie și a unor episcopi puternici precum Ambrozie: un punct culminant al planului lui Dumnezeu pentru lume și începutul unei epoci de aur, viziunea istoricului lui Constantin, Eusebiu de Cezareea, în sfârșit realizată. Aceasta s-a dovedit a fi un miraj. Imperiul

de Vest a fost copleșit de o serie de invazii ale triburilor "barbare" venite de dincolo de granița nordică; cea mai umilitoare lovitură dintre toate a fost capturarea și jefuirea orașului Roma chiar de către o armată vizigotă condusă de Alaric în 410. Șaizeci și șase de ani mai târziu, trupele de mercenari ale împăratului băiat Romulus Augustulus l-au depus și au ajuns la un aranjament convenabil de vag cu împăratul de la Constantinopol, recunoscându-l ca unic împărat. În acel moment, cea mai mare parte din ceea ce fusese Imperiul Roman de Vest se afla sub controlul regilor barbari și, deși bizantinii au recucerit o mare parte din Mediterana de Vest, nu au păstrat aceste cuceriri prea mult timp. Toate acestea au constituit fundalul unui lung proces de dezangajare și separare în cadrul Bisericii imperiale între Est și Vest. Biserica latină occidentală a adăugat acum la afirmarea tradiției sale de către Damasus și la demonstrația lui Ambrozie despre modul în care putea să înfrunte puterea lumească prin găsirea unui teolog care să-i dea o voce proprie și să-i modeleze gândirea până în timpurile moderne: Augustin, episcop de Hippo.

AUGUSTIN: FORMATOR AL BISERICII OCCIDENTALE

Augustin a fost un teolog vorbitor de limbă latină, care a fost puțin interesat de literatura greacă, nu a ajuns la limba greacă decât târziu în viață, nu a citit aproape nimic din Platon sau Aristotel și a avut foarte puțină influență asupra Bisericii grecești, care, de fapt, a ajuns să privească cu profundă dezaprobare un aspect al moștenirii sale teologice, o modificare a Crezului de la Niceea (vezi pp. 310-11).[28] În schimb, impactul său asupra gândirii creștine occidentale cu greu poate fi supraestimat; doar exemplul său iubit, Pavel din Tars, a fost mai influent, iar occidentalii l-au văzut în general pe Pavel prin ochii lui Augustin. El este unul dintre puținii scriitori din epoca Bisericii timpurii a căror operă poate fi încă citită cu plăcere, în special remarcabila și poate prea revelatoarea sa autoanaliză din *Confesiunile* sale, o uriașă rugăciune-narațiune care este o conversație directă - Eu-Tu - cu Dumnezeu. Viața sa s-a desfășurat pe fundalul ascensiunii, splendoarei finale și căderii Imperiului creștin de Vest, dar, în afară de aceste mari traume politice, opera vieții sale poate fi văzută ca o serie de răspunsuri la conflicte atât interne, cât și externe.

Prima luptă a fost cu el însuși. Cine voia să fie și cum va găsi un adevăr care să-l satisfacă? A fost crescut în anii 350 și 360 în micul oraș din Africa de Nord. Tatăl său, Patricius (despre care spune puține lucruri), era un necreștin; mama sa, Monica, un membru profund pios, deși nu foarte intelectual, al Bisericii Catolice. Relația dintre mamă și fiu a fost intensă și adesea conflictuală. Augustin a reacționat împotriva religiei ei nesofisticate și, după ce părinții săi s-au zgârcit și au făcut economii pentru a-l trimite la Școala din Cartagina, a fost din ce în ce mai mult atras de emoțiile vieții universitare către filosofia și literatura Romei. Lumea era la picioarele lui; s-a stabilit cu o amantă, iar aceasta i-a dat naștere unui fiu al cărui nume, Adeodatus ("Dat de Dumnezeu"), poate că a fost o reflectare a faptului că sosirea copilului a fost în mod evident neplanificată.[29] Dar chiar dacă Augustin își începea o carieră excepțional de promițătoare ca profesor de retorică (studiul limbii care se afla în centrul culturii latine, un bilet spre succes și, poate, spre o carieră politică), el începea să fie chinuit de neliniști care au rămas preocupările sale teologice toată viața.

Care a fost sursa răului și a suferinței în această lume? Aceasta era întrebarea religioasă străveche la care gnosticii încercaseră să răspundă prin descrierea existenței ca o luptă dualistă eternă, iar religia gnostică din vremea lui Augustin, maniheismul, a fost cea care i-a câștigat pentru prima dată adeziunea și i-a păstrat-o timp de nouă ani. Cu toate acestea, din ce în ce mai mult era nemulțumit de credința maniheistă și, în timp ce urmărea succesul academic la Roma și Milano, a fost bântuit de îndoieli și neliniști cu privire la natura adevărului, a realității și a înțelepciunii. Pe măsură ce a încetat să mai găsească maniheismul de folos, s-a îndreptat spre credința neoplatonică, dar la Milano a fost fascinat și de episcopul Ambrozie. Aici, pentru prima dată, a întâlnit un creștin a cărui cultură sigură de sine putea să o respecte și ale cărui predici, sonore și bogate în limbaj, compensau grosolănia și vulgaritatea Bibliei care îl tulburase pe tânărul Augustin. Chiar dacă rămăsese stânjenit de evlavia demonstrativă a mamei sale (ea îl urmase la Milano), acum contempla o credință care unea nobilul imperios de la amvon cu femeia în vârstă dintr-o zonă retrasă de provincie. Influențele contradictorii ale carierei și ale renunțării creștine au ajuns să îl sfâșie și l-au făcut să fie dezgustat de ambițiile sale. Pentru a-și spori durerea, la îndemnul mamei sale, în 385 s-a despărțit de amanta sa pentru a face o căsătorie bună. Femeia s-a întors în Africa, jurând să-i rămână credincioasă - în mijlocul narațiunii sale despre renunțarea lumească din *Confesiuni*, Augustin a avut măcar harul de a consemna hotărârea ei,

chiar dacă nu s-a putut hotărî să o numească. Ne putem întreba ce a simțit ea când a ieșit din viața bărbatului care îi fusese tovarăș timp de cincisprezece ani, lăsându-și în urmă fermecătorul și talentatul fiu adolescent în grija iubitului ei.[30]

Aflat într-o stare la limita depresiei nervoase și cu o stare fizică precară, Augustin a ajuns în 386 la o criză care avea să-i aducă o nouă seninătate și o nouă certitudine. În propria sa relatare, impulsul crucial a fost vocea unui copil auzit într-o grădină - copiii par să fi avut un bun simț al sincronizării în Milano. Cântecul repetitiv i-a sunat lui Augustin ca "*tolle lege*" - "ia-l și citește". Cartea pe care Augustin o avea la îndemână era Epistolele lui Pavel, pe care a deschis-o la întâmplare la cuvintele din Romani 13, din ceea ce sunt acum versetele 13-14: 'îmbrăcați-vă în Domnul Isus Cristos și nu faceți nici un fel de provizii pentru carne, pentru a-i satisface poftele . . .'[31] A fost suficient pentru a-l readuce pe deplin la credința mamei sale și a însemnat că planurile sale de căsătorie au fost abandonate pentru o viață de celibat. O altă femeie respinsă: logodnica nu a primit mai multă considerație decât amanta din partea istoricilor până în epoca modernă. La anunțul lui Augustin despre rezolvarea chinului său, Monica "jubilase de triumf și te slăvea . . . Iar tu i-ai transformat tristețea în bucurie ... mult mai dulce și mai castă decât toate cele pe care ea spera să le găsească la copiii născuți din carnea mea'. Există mai multe moduri de a interpreta acest triumf matern.[32] Când, mai târziu, Augustin a ajuns să discute conceptul de păcat originar, acel defect fatal pe care, în teologia sa, toți oamenii l-au moștenit de la păcatul lui Adam și al Evei, el l-a văzut ca fiind inseparabil de actul sexual, care transmite păcatul de la o generație la alta. A fost un punct de vedere important prin consecințele sale asupra atitudinii Bisericii occidentale față de sexualitate.

Augustin a găsit în convertirea sa o eliberare de chinuri. Un element al crizei sale a fost impactul întâlnirii cu un coleg nord-african care fusese aruncat într-o stare de profundă îndoială de sine și îngrijorare cu privire la propria sa carieră administrativă de succes de o întâlnire cu *Viața lui Antoniu* a lui Atanasie.[33] Acum, Augustin era hotărât să-și abandoneze propria ambiție, părăsindu-și cariera didactică pentru a urma exemplul lui Antoniu - după o modă, căci a lui urma să fie viața deșertului minus deșertul și plus o bibliotecă bună. Planul său era de a crea o comunitate religioasă celibatară cu prieteni cultivați în orașul său natal: o mănăstire care să aducă ce e mai bun din cultura vechii Rome într-un context creștin. Acest plan simpatic a fost curmat curând de politica bisericească turbulentă din Africa de Nord. Biserica creștină catolică a lui Augustin era conectată cu restul Bisericii mediteraneene și cu administrația imperială, dar era o minoritate în Africa, confruntată cu localismul adânc înrădăcinat al donatiștilor, care nutreau nemulțumiri vechi de acum un secol de la Marea Persecuție a lui Dioclețian (vezi p. 211) și care includeau unii dintre cei mai abili teologi ai Bisericii africane.

Din 387, donatiștii au obținut brusc avantajul sprijinului politic din partea unui conducător rebel local, Gildo, care a instaurat un regim semi-independent de împărat. În 391, Augustin s-a întâmplat să viziteze congregația catolică aflată în dificultate din orașul Hippo Regius (astăzi Annaba în Algeria), cel mai important port al provinciei după Cartagina. Episcopul, un bătrân grec idiosincratic, dar isteț, pe nume Valerius, și-a încurajat turma să îl intimideze pe acest străin strălucit pentru a fi hirotonit preot și, în curând, Augustin a fost episcop coadjutor (asistent) în oraș. De la moartea lui Valerius și până la a sa, în 430, a rămas episcop de Hippo. Toate scrierile sale teologice au fost făcute acum pe fundalul unei activități pastorale încărcate și al predicării pentru o Biserică într-o lume în colaps; o mare parte din ele au fost sub formă de predici.[34] Următoarea perioadă din viața sa a fost dominată de problema pusă de donatiști, nu doar din

punct de vedere politic, ci și din perspectiva provocărilor pe care teologia lor le punea catolicilor. Mândri de palmaresul lor imaculat în vremuri de persecuție, ei proclamau că Biserica era o comunitate pură reunită. Augustin credea că nu aceasta era ceea ce însemna "Una, Sfântă și Catolică". Biserica Catolică era o Biserică nu atât a celor puri, cât a celor care încercau sau tânjeau să fie puri. Spre deosebire de donatiști, ea era în comuniune cu o mare masă de comunități creștine din întreaga lume cunoscută. Biserica Catolică era, de fapt, ceea ce Augustin nu se temea să numească "comuniunea împăratului".[35]

În 398, norocul donatiștilor s-a încheiat când trupele imperiale au distrus regimul lui Gildo; acum, catolicii se aflau din nou în poziția de a dicta condițiile. În deceniul precedent, Augustin făcuse multe pentru a se pregăti pentru acest moment, în cooperare cu Aurelius, episcopul de stat din Cartagina; acum încerca să îi readucă pe donatiști în rândul catolicilor prin negocieri. O serie de conferințe au eșuat; vechea amărăciune era prea adâncă. Confruntați cu ostilitatea guvernului și cu ordinele de a se conforma, donatiștii au rămas sfidători, iar comportamentul ambelor părți a început să se deterioreze într-un ciclu mizerabil de violență.[36] Până în 412, Augustin și-a pierdut răbdarea și a susținut noi măsuri guvernamentale dure împotriva donatiștilor. El a oferit chiar și motive teologice pentru represiune: i-a atras atenția unuia dintre prietenii săi donatiști că Iisus a spus o parabolă în care o gazdă a umplut locurile la banchet cu ordinul: "Obligați-i să intre".[37] Asta însemna că un guvern creștin avea datoria de a sprijini Biserica prin pedepsirea ereziei și a schismei, iar adeziunea fără voia ei pe care o producea acest lucru putea fi începutul unei credințe vii. Aceasta a fost o latură a învățăturii lui Augustin care a avut mult farmec pentru regimurile creștine pentru secolele următoare.

În același timp, Augustin s-a confruntat cu problema de a explica catastrofa lumii romane. Cum a putut providența lui Dumnezeu să permită prăbușirea Imperiului Roman vădit creștin, în special sacul Romei de către armatele barbare în 410? În mod firesc, tradiționaliștii în religie erau înclinați să spună că la originea problemei se afla flirtul Romei cu Biserica creștină, dar nici măcar creștinii nu puteau înțelege cum de i s-a permis unui arian eretic precum goticul Alaric să jefuiască Roma catolică. O parte a răspunsului creștinilor a fost să argumenteze prin istorie. Paulus Orosius, un protejat spaniol al lui Augustin, a scris o *Istorie împotriva păgânilor*, menită să demonstreze, pornind de la o scurtă trecere în revistă a întregii istorii a lumii, că în vremurile precreștine au existat dezastre mai grave și că venirea lui Hristos a făcut diferența în ceea ce privește pacea lumii. Cu toate acestea, lucrarea lui Orosius pare a fi într-adevăr subțire în comparație cu răspunsul pe care îl dădea Augustin în aceeași perioadă: *Cetatea lui Dumnezeu* (*De Civitate Dei)*. Aceasta a fost cea mai monumentală lucrare a sa și i-a luat treisprezece ani de la 413 până la redactare.

Augustin începe prin a lua în considerare istoria romană și ridiculizează vechii zei, dar preocuparea sa devine rapid mai amplă decât dezastrul unic al Romei, sau chiar decât întregul tablou al istoriei romane. Se îndreaptă spre problema din centrul gândirii lui Augustin: care este natura și cauza răului și cum se raportează acesta la măreția și bunătatea atotputernică a lui Dumnezeu? Pentru Augustin, răul este pur și simplu inexistența, "pierderea binelui", întrucât Dumnezeu și nimeni altcineva nu a dat existența tuturor lucrurilor; tot păcatul este o cădere deliberată de la Dumnezeu spre neant, deși a înțelege de ce s-ar întâmpla acest lucru este "ca și cum ai încerca să vezi întunericul sau să auzi tăcerea".[38] A fost de înțeles că fostul manechin s-a distanțat astfel de noțiunea care se afla anterior în centrul credinței sale, potrivit căreia răul era o forță pozitivă care se lupta în mod constant pentru stăpânire cu forța luminii, dar ca definiție a

răului a fost adesea criticată. La o vizită la Auschwitz-Birkenau sau pe câmpurile de exterminare de la Campuchea, este greu să nu simți că, cel puțin în experiența umană, răul pur este mai mult decât neantul pur; nici Augustin nu caută să explice cum o ființă creată fără cusur ajunge să se întoarcă spre rău - de fapt, să îl creeze din nimic.[39]

Abia la jumătatea operei, la sfârșitul celor paisprezece cărți, Augustin începe să abordeze în mod explicit tema celor două orașe: "cetatea pământească se mândrește cu ea însăși, cetatea cerească se mândrește cu Domnul".[40] Toate instituțiile pe care le cunoaștem fac parte dintr-o luptă între aceste două cetăți, o luptă care traversează întreaga istorie a lumii. Dacă lucrurile stau așa, ideea unui imperiu creștin, așa cum a avut în vedere Eusebiu din Cezareea, nu poate fi niciodată o realitate perfectă pe pământ. Nicio structură din această lume, nici măcar Biserica însăși, nu poate fi identificată fără rezerve ca fiind Cetatea lui Dumnezeu, așa cum a demonstrat-o însăși istoria biblică încă de pe vremea primului ucigaș: "Cain a întemeiat o cetate, în timp ce Abel, ca pelerin, nu a întemeiat una. Căci Cetatea sfinților este sus, sus, deși produce cetățeni aici jos, iar în persoanele lor Cetatea este în pelerinaj până când vine vremea împărăției sale'. Deși acesta rămâne principiul său, Augustin este ocazional incaut în exprimare și identifică într-adevăr Biserica vizibilă din lume cu Cetatea cerească.[41] În mod ironic, o mare parte din influența *Orașului lui Dumnezeu* în următorii o mie de ani a provenit din dorința bărbaților bisericești medievali de a extinde această identificare în eforturile lor de a face Biserica supremă pe pământ, echivalând cetatea pământească cu oponenții puterii ecleziastice, cum ar fi unii dintre Sfinții Împărați romani.

O altă latură a energiilor lui Augustin a fost ocupată în aceiași ani de o controversă aprigă asupra învățăturilor unui călugăr britanic numit Pelagius.[42] Cercurile clasei superioare din Roma, recent creștinată la sfârșitul secolului al IV-lea, erau nerăbdătoare să primească îndrumare spirituală și o serie de "oameni sfinți" s-au grăbit să satisfacă cererea. După plecarea bruscă a lui Ieronim în 384, Pelagius a avut puțini rivali importanți. O preocupare centrală pentru el și pentru responsabilii săi spirituali a fost să se ocupe de noul statut stabilit al creștinismului: oare oamenii înstăriți în mijlocul cărora Pelagius slujea se alăturau pur și simplu Bisericii ca o opțiune ușoară, fără a simți cu adevărat că trebuie să-și transforme viața în acest proces?[43] Pelagius a fost deosebit de îngrijorat de ceea ce a citit din lucrările anterioare ale lui Augustin: Preocuparea lui Augustin cu măreția lui Dumnezeu părea să lase omenirea ca pe niște marionete neajutorate care puteau abandona cu ușurință orice responsabilitate pentru comportamentul lor. Augustin și alți contemporani cu idei asemănătoare au urmat gândurile lui Tertulian cu două secole înainte și au vorbit despre faptul că omenirea este în întregime mânjită de o vină moștenită de la Adam, pe care au numit-o "păcatul originar". De asemenea, acest lucru i s-a părut lui Pelagius că oferă o scuză falsă pentru ca creștinii să evite în mod pasiv să facă orice efort moral. El era hotărât să spună că natura noastră dată de Dumnezeu nu este atât de complet coruptă încât să nu putem face nimic pentru propria noastră mântuire: "Faptul că suntem capabili să vedem cu ochii noștri nu este o putere a noastră; dar este în puterea noastră să ne folosim bine sau rău de ochii noștri ... faptul că avem puterea de a realiza orice lucru bun prin acțiune, vorbire și gândire vine de la Cel care ne-a înzestrat cu această posibilitate și, de asemenea, o ajută".[44] Consecința a fost că Pelagius credea că natura unei "Sfinte Biserici" se baza pe sfințenia membrilor săi: exact ceea ce spuneau donatiștii despre Biserică, și deci deosebit de susceptibil de a stârni furia lui Augustin.[45]

Pe măsură ce controversa s-a dezvoltat, adepții lui Pelagius au împins mai departe implicațiile acestui lucru, insistând că, deși Adam a păcătuit, acest păcat nu s-a transmis prin fiecare

generație ca păcat originar, ci a fost doar un exemplu negativ, pe care îl putem ignora dacă vrem. Putem alege să ne întoarcem la Dumnezeu. Avem liberul arbitru. Opiniile lui Pelagius au fost adesea prezentate ca fiind mai degrabă amabile, în contrast cu pesimismul feroce din viziunea lui Augustin asupra stării noastre decăzute. Acest lucru nu ține cont de faptul că Pelagius era un puritan sever, a cărui învățătură punea pe umerii fiecărei ființe umane o responsabilitate teribilă de a acționa conform celor mai înalte standarde cerute de Dumnezeu. Lumea pe care el ar fi construit-o pe baza acestor principii ar fi fost o imensă mănăstire.[46] Ar fi fost imposibil să susțină societatea umană mixtă de viciu și virtute pe care Augustin o prezintă în "Cetatea lui Dumnezeu", unde niciun creștin nu are dreptul să evite responsabilitățile civice de zi cu zi în această lume decăzută, nici măcar să fie un magistrat responsabil de executarea altor ființe umane, tocmai pentru că suntem cu toții prinși în consecințele căderii lui Adam și a Evei în Grădina Edenului. Pesimismul lui Augustin a început ca realism, realismul unui episcop care își protejează turma în mijlocul dezordinii lumii. Merită să observăm că primele sale denunțuri ale teologiei lui Pelagius nu au venit în tratate scrise pentru colegii intelectuali, ci în predici pentru propria sa congregație.[47]

Sacrificarea Romei în 410 a dus la împrăștierea refugiaților în toată Mediterana, ceea ce a dus la răspândirea disputei dincolo de cercul roman al lui Pelagius. Un adept entuziast al lui Pelagius, un avocat pe nume Celestius, a sosit în Africa de Nord și a început să expună opiniile lui Pelagius până la un punct extrem în care nu a lăsat nicio posibilitate de a afirma păcatul originar. Astfel, el a spus că nu există niciun păcat care să fie iertat la botez: "păcatul nu se naște cu omul, ci este comis ulterior de către om; pentru că se dovedește a fi o greșeală, nu a naturii, ci a voinței umane".[48] Nu ar fi putut exista o problemă mai sensibilă de ales în Africa de Nord, unde o mare parte a disputei dintre catolici și donatiști s-a axat pe pretenția ambelor părți de a fi adevăratii moștenitori ai învățăturii lui Ciprian din secolul al III-lea cu privire la botez ca singura cale de a obține mântuirea. Aceste afirmații ale lui Celestius au fost cele care au provocat prima dată furia lui Augustin împotriva grupului de propuneri care au ajuns să fie etichetate drept pelagianism; relațiile sale cu Pelagius însuși nu au coborât la aceeași amărăciune. În următorii câțiva ani, o serie complicată de mișcări și contramăsuri politice a ridicat temperatura la noi cote; cruciada lui Augustin împotriva pelagienilor a dus în cele din urmă la înfrângerea lor și la demiterea din funcțiile bisericești a tuturor susținătorilor lor de rang înalt.

În acest proces, gândurile lui Augustin despre natura harului și a mântuirii au fost împinse pe poziții din ce în ce mai extreme, care pot fi urmărite atât prin *Cetatea lui Dumnezeu, cât și prin* lunga serie de tratate pe care le-a scris atacând gândirea pelagiană. În cele din urmă, el a putut spune nu doar că toate impulsurile umane de a face binele sunt un rezultat al harului lui Dumnezeu, ci că este o decizie complet arbitrară din partea lui Dumnezeu cu privire la cine primește acest har. Dumnezeu a luat această decizie înainte de toate timpurile, astfel încât unii sunt predestinați să fie mântuiți prin har - un grup predestinat de aleși. Arbitrarul este pe deplin justificat de monstruozitatea căderii inițiale a lui Adam, în care toți avem o parte prin păcatul originar: Augustin folosește în repetate rânduri teribilul cuvânt "grumaz" (*massa)* pentru a descrie umanitatea în starea ei de pierdere. Este un cuvânt la care revine adesea, asociindu-l cu cuvintele latinești pentru "pierdere", "păcat", "murdărie".[49] Această teologie a harului a fost foarte criticată în epocă, iar până în zilele noastre a repugnat și a fascinat alternativ atât pe catolici, cât și pe protestanți. Unul dintre admiratorii și biografii moderni ai lui Augustin, după ce s-a luptat cu el o viață întreagă, este pregătit să spună fără menajamente că 'predestinarea augustiniană nu este doctrina Bisericii, ci doar opinia unui distins teolog catolic'.[50] Teologii

occidentali, catolici și protestanți, ar face bine să mediteze la acest lucru. Teologii răsăriteni, atât de influențați de tradiția monahală răsăriteană a efortului spiritual care cuprinde atât calcedonienii, cât și necalcedonienii, nu au găsit niciodată simpatică abordarea lui Augustin cu privire la har. Oponenții contemporani, în special aristocratul pelagian inteligent și deschis Iulian, episcop de Eclanum, au subliniat istoria personală a lui Augustin și implicarea sa în manechii, cu credința lor dualistă în lupta eternă dintre forțele echilibrate în mod egal ale binelui și răului.[51] Astfel de critici au spus că aceasta a fost originea atât a viziunii pesimiste a lui Augustin asupra naturii umane, cât și a accentului său asupra rolului reproducerii sexuale în transmiterea Căderii.

Probabil că i s-ar face mai multă dreptate lui Augustin dacă am spune că a fost moștenitorul impulsurilor de negare a lumii ale platonicienilor și stoicilor. Întemeierea timpurie a lui Augustin în neoplatonism a rămas fără îndoială în el; referințele la moștenirea lui Platon (ale cărui lucrări reale le citise de fapt foarte puțin) și la modurile de gândire platonice modelează o mare parte din scrierile sale. Printre numeroasele referințe aprobatoare la Platon din *Orașul lui Dumnezeu,* el poate afirma pe larg că platonicienii sunt aproape creștini; "de aceea îi evaluăm pe platonicieni mai presus de restul filosofilor".[52] Acest lucru ajută la explicarea motivului pentru care Platon a rămas aproape de inima gândirii creștine în perioada medievală, chiar și atunci când gânditorii creștini au început să fie entuziasmați de redescoperirea multor lucrări pierdute ale lui Aristotel în secolele al XII-lea și al XIII-lea (vezi pp. 398-9). Augustin nu a făcut nimic pentru a-i descuraja pe creștinii care îl vedeau pe Dumnezeu prin ochii neoplatonici. Dumnezeu la modul platonic era transcendent, altul, îndepărtat. Atunci când imaginea sa apărea în mozaic sau în pictură, în mod caracteristic ca Hristos cel înviat, Judecătorul ultimelor zile, dominând o clădire bisericească din tavanul absidei, în spatele altarului, în fața congregației și a clerului, era ca un monarh a cărui privire severă îl fixa pe privitor în admirație, așa cum ar fi făcut un împărat pământesc în ocazii oficiale.

Acest lucru a creat cu atât mai multă nevoie ca Biserica să recunoască o multitudine de curteni care puteau mijloci pe lângă Mântuitorul lor imperial pentru oamenii obișnuiți care căutau mântuirea sau ajutor în viața lor de zi cu zi. Aceștia erau sfinții. Rândurile lor s-au extins din ce în ce mai mult dincolo de rândurile martirilor din vremurile de persecuție, care au fost onorați încă din secolul al II-lea în centre de pelerinaj precum cel al Sfântului Petru din Roma. Acum, martirilor li s-a alăturat o serie tot mai mare de pustnici, călugări, chiar și episcopi, deși nu mulți oameni care își trăiau viața de laici în lumea de zi cu zi erau astfel onorați. Așa cum am observat când am întâlnit creștini din secolul al IV-lea care se închinau în noile lor biserici basilicale (vezi pp. 197-9), Curtea Cerului, cu ierarhia sa de îngeri și sfinți, semăna mai degrabă cu Curtea de la Constantinopol sau Ravenna. Oamenii aveau nevoie de patroni în această lume pentru a face lucrurile sau pur și simplu pentru a supraviețui, și era firesc să presupună că vor avea nevoie de ei și în lumea de dincolo. În plus, prietenia, *amicitia, era o* valoare aristocratică proeminentă pentru romani, și ar fi fost ușor și atractiv să vezi un sfânt ca pe un prieten util în Ceruri, precum și ca pe un patron.[53] Comoditatea unor astfel de sfinți-patroni consta în faptul că solicitările lor ar fi fost probabil rare, în timp ce la binefacerile lor se putea apela oricând. Uneori, creșterea credinței în sfinți a fost văzută ca o superstiție a ignoranților sau a celor pe jumătate convertiți, o întoarcere pe furiș a vechilor zei deghizați în sfinți: aceasta a fost o temă favorită a unor umaniști și reformatori protestanți din Occidentul secolului al XVI-lea. De fapt, este o consecință logică a caracterului platonic al teologiei lui Augustin și un ecou al ierarhiilor pe care Platon și admiratorii săi le vedeau ca existând în cosmos în jurul Dumnezeului suprem. Nu este o aberație

faptul că arhitectura literară maiestuoasă a *Orașului lui Dumnezeu face* loc, în ultima sa carte, unei serii de relatări ale miracolelor contemporane asociate cu sfinții.[54]

Cea mai puțin controversată în mod deschis dintre lucrările majore ale lui Augustin, dar în cele din urmă sursa mai multor conflicte ecleziastice decât orice altceva pe care l-a scris, a fost tratatul său despre Trinitate, cel mai profund studiu al acestei enigme centrale a credinței creștine pe care Occidentul latin l-a produs până acum. Început în jurul anului 400, a fost scris în conștiința faptului că dezbaterea despre Trinitate în Orient fusese într-o oarecare măsură rezolvată. Augustin avea o cunoaștere imperfectă a marilor confruntări din deceniile anterioare din Orient cu privire la Trinitate, neștiind nimic, de exemplu (și poate din păcate), despre Conciliul de la Constantinopol din 381 sau despre crezul pe care acesta l-a creat - dar este posibil ca el să fi avut unele traduceri în latină ale importantelor discuții trinitare ale lui Grigore de Nazianzus în limba greacă.[55] Oricare ar fi sursa, el a fost inspirat să dezvolte o apărare a doctrinei celor trei persoane egale într-o singură substanță, care, prin subtilitatea și îndrăzneala sa, a modelat atât gândirea Bisericii occidentale, cât și a contribuit la îndepărtarea creștinilor din Est de Occident.

În ciuda insistenței sale crescânde asupra naturii decăzute a umanității, Augustin a discernut în oameni o imagine a Trinității, sau cel puțin analogii prin care oamenii decăzuți ar putea înțelege. În primul rând, Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt ar putea fi reprezentați, respectiv, prin trei aspecte ale conștiinței umane:

> mintea însăși, cunoașterea sa, care este în același timp urmașul ei și "cuvântul" autoprodus, și în al treilea rând iubirea. Acestea trei sunt una și o singură substanță. Mintea nu este mai mare decât urmașul său, atunci când cunoașterea sa de sine este egală cu ființa sa; nici decât iubirea sa, atunci când iubirea sa de sine este egală cu cunoașterea și cu ființa sa.

El a continuat să prezinte analogia într-o formă diferită, cu persoanele Tatălui, Fiului și Duhului, care corespund celor trei aspecte ale minții umane: memoria, înțelegerea și voința - în același mod, acestea nu erau "trei substanțe, ci o singură substanță".[56]

Pentru greci, această imagine "psihologică" a Treimii s-a dovedit în cele din urmă inacceptabilă, în mare parte pentru că Augustin a asociat cu ea o înțelegere specială a modului în care Duhul, ca iubire sau voință, se raporta la celelalte persoane ale Treimii. Ar trebui să remarcăm descrierea sa a memoriei și a înțelegerii - și deci a Tatălui și a Fiului - ca fiind "îmbrățișate, în timp ce bucuria sau utilizarea lor depinde de aplicarea voinței".[57] Încă de la prima formulă de la Niceea din 325, relația dintre Fiul și Tatăl a fost descrisă ca cea dintre fiul fizic și părinte: 'născut' din Tatăl. Duhul nu era 'născut' din Tatăl, iar cuvântul care a ajuns să fie ales pentru a defini relația Duhului cu Tatăl a fost 'provenit'. Augustin, în mod natural, nu a vrut să conteste acest lucru, deoarece "proveniența" are o bază biblică bună într-o declarație a lui Isus despre Duhul în Ioan 15.26. Dar, ca orice persoană care discută despre Trinitate, el s-a confruntat cu modul în care limbajul de 'procedare' sublinia lipsa de congruență între Persoanele Trinității. Tatăl și Fiul se definesc în mod necesar prin interrelația lor, dar numele de "Duh" pare să-și derive caracterul individual din propria sa natură, fără asociere. Tatăl și Fiul se raportează unul la celălalt într-un mod diferit de relația lor comună cu Duhul.

Această gândire a ridicat aceeași problemă cu care s-au confruntat mulți alți teologi de la sfârșitul secolului al IV-lea, în justificarea statutului egal și nu subordonat al Duhului în cadrul Trinității (vezi p. 219). Augustin a decis că ar fi înțelept să păstreze egalitatea Duhului prin afirmarea faptului că Fiul a participat la "proveniența" Duhului de la Tatăl. Oare nu fusese Isus Hristos înviat, Fiul lui Dumnezeu, cel care le-a spus ucenicilor: "Primiți Duhul Sfânt" (Ioan 20.22)? Prin această dublă procesiune de la Tatăl și de la Fiul, Duhul Sfânt a reprezentat pentru umanitate "acea caritate reciprocă prin care Tatăl și Fiul se iubesc unul pe altul".[58] Cei care l-au citit pe Augustin mai târziu vor observa totuși că în Crezul de la Niceea din Constantinopol din 381 se spunea doar că Duhul 'purcede de la Tatăl'. Nu ar trebui ca acest lucru să fie extins, pe analogia lui Augustin, pentru a spune că Duhul 'purcede de la Tatăl *și de la Fiul*'? Deși existau teologi greci respectați care folosiseră un limbaj asemănător cu cel al lui Augustin cu privire la dubla procesiune, întrebarea a ajuns să divizeze Biserica imperială: vom vedea că, în timp ce Occidentul a fost în cele din urmă de acord ca această modificare să fie făcută în Crez, modificarea a devenit o problemă de mare ofensă în Orient (vezi p. 350). Reputația lui Augustin printre greci a avut de suferit în consecință.

Cititorilor occidentali moderni le poate fi greu să înțeleagă furia grecilor față de viziunea augustiniană asupra Trinității, în timp ce consideră că viziunea lui Augustin asupra naturii umane este mai greu de tolerat, mai ales dacă citim fazele din ce în ce mai dure ale scrierilor sale ulterioare împotriva pelagienilor. Ceea ce trebuie să ne amintim este că viziunea sumbră a lui Augustin asupra naturii și capacităților umane s-a format pe fondul distrugerii lumii pe care o iubea. Într-una dintre cele mai mari dezamăgiri trăite vreodată de Biserică, Imperiul Roman de Vest din anii 390, care promisese să fie o imagine a împărăției lui Dumnezeu pe pământ, s-a dezintegrat în haos și inutilitate. Augustin însuși a murit în 430, în timpul asediului iubitului său Hippo de către vandalii arieni, care au capturat tot nordul Africii și au persecutat cu înverșunare Biserica Catolică de acolo timp de șaizeci de ani. El se află între lumea clasică și o societate medievală foarte diferită, simțind acut că lumea îmbătrânește și slăbește: un sentiment care nu a părăsit Europa Occidentală până în secolul al XVII-lea.

MONAHISMUL TIMPURIU ÎN OCCIDENT (400-500)

Nu a fost deloc surprinzător faptul că succesiunea bruscă a unei mari puteri și a unei mari dezamăgiri pentru Biserica imperială din Occident i-a inspirat pe creștinii occidentali să imite viața monahală a Bisericii Răsăritene. Printre primii a fost Martin, care a devenit unul dintre cei mai importanți sfinți în devoțiunea latină occidentală. Fost soldat ca și pionierul egiptean Pachomius, el și-a abandonat cariera militară în Galia (Franța) pentru a trăi o viață separată de lume. În jurul său, probabil în anul 361, s-a adunat prima comunitate monahală cunoscută din Occident, în ceea ce pare să fi fost un vechi sit cultic local într-o vale mlăștinoasă, numit acum Liguge; acesta se afla în apropierea orașului Pictavia (astăzi Poitiers), care era deja sediul unui important episcopat. Din primele clădiri ale comunității lui Martin de la Liguge au rămas încă urme arheologice, prețuite de călugării care, după multe vicisitudini, s-au întors în acest loc atât de răsunător în istoria vieții religioase.[59] Nu mult timp după aceea, în 372, Martin a fost unul dintre primii asceți de oriunde în Biserică care a fost ales episcop, în orașul galez aflat la nord de Poitiers, numit Civitas Turonum (astăzi Tours). În timp ce era episcop, el a trăit în continuare ca un călugăr, iar a doua sa fundație monahală de lângă Tours a fost destinată să se descurce mai bine decât Liguge în istoria sa monahală ulterioară: sub numele de Marmoutier, a rămas una dintre cele mai faimoase și mai vechi abații din Franța până la distrugerea sa aproape totală în timpul Revoluției Franceze.

În cariera sa publică, Martin și-a păstrat suficient de mult din caracterul său de soldat pentru a deveni un militant deosebit de agresiv pentru eliminarea religiei tradiționale, încă puternică în zonele rurale din Europa de Vest, cum ar fi a sa. Slujba sa, desfășurată împotriva unei opoziții formidabile, a fost în mod clar dramatică. Contururile sale sunt acum întunecate de o biografie creată de Sulpicius Severus, admiratorul său fervent, care nu l-a cunoscut pe Martin foarte bine, dar care s-a bazat pe amintirile sale plăcute despre întâlnirile lor pentru a crea imaginea unui om cu puteri senzaționale. Martin, de exemplu, a subminat cu o ocazie un copac sacru pentru vechii zei, apoi a stat în calea căderii lui, dar l-a forțat să cadă în altă parte făcând semnul crucii. Publicului i-a plăcut și, ca urmare, "puteți fi siguri că salvarea a ajuns în acea regiune", a spus Sulpicius cu satisfacție.[60] Poate că o explicație mai puțin miraculoasă a unor astfel de triumfuri în fața conflictului se găsește în capacitatea evidentă a lui Martin de a-i fascina pe tinerii aristocrați din familiile gallo-romane importante, ceea ce a avut ca rezultat atragerea lor în viața religioasă. În alte situații, cunoaștem plângeri potrivit cărora viața monahală privea societatea de îndatoririle publice pe care nobilii trebuiau să le îndeplinească, dar acumularea de prieteni puternici nu poate să fi făcut rău campaniilor lui Martin. Sulpicius a subliniat cu mândrie că mulți dintre ei au continuat să își asume noi responsabilități publice, ca episcopi.[61]

Oamenii care îl cunoscuseră pe episcopul Martin mai bine decât Sulpicius Severus au fost înfuriați de povestirile sale exuberante, dar opiniile lor au fost înecate în timp de popularitatea sălbatică a cărții lui Sulpicius, care se adresa aceleiași piețe spirituale ca și *Viața lui Antoniu* a lui Atanasie. O poveste spusă de Sulpicius a dat creștinismului occidental unul dintre cei mai frecvent utilizați termeni tehnici: capelă. Se spune că Martin și-ar fi rupt mantia militară în două pentru a îmbrăca un om sărac, care mai târziu i s-a revelat în vis ca fiind Hristos însuși. "Mantia mică" tăiată, *capella* în latină, a devenit mai târziu una dintre cele mai prețuite posesiuni ale conducătorilor barbari franci care au succedat guvernatorilor romani din Galia (vezi pp. 323-5), iar seria de mici biserici sau structuri temporare care adăposteau această relicvă foarte venerată au fost denumite după ea: *capellae*. Astfel, Occidentul a căpătat numele pentru orice biserică

privată a unui monarh, iar mai târziu doar pentru orice biserică mică. Ceea ce a obținut Sulpicius a fost o afirmație stridentă că Occidentul latin putea produce un om sfânt care era egalul oricărui făcător de minuni sau atlet spiritual din Orient - încă o piatră de temelie în edificiul în creștere al încrederii de sine occidentale. Mai mult de un mileniu mai târziu, în 1483, un băiețel s-a născut în ziua Sfântului Martin în nordul Germaniei, astfel că a primit numele sfântului mult iubit. Numele său de familie era Luther și a lăsat și el o anumită amprentă asupra creștinismului occidental.[62]

Poate că fără exemplul misiunilor de țară întreprinse de patronul lui Martin Luther, Germania de Nord nu ar fi devenit creștină. Activitatea episcopului Martin i-a entuziasmat pe cei care au căutat să propovăduiască credința în zone similare, unde viața urbană fie era în decădere, fie nu a existat niciodată, și nu poate fi o coincidență faptul că acum o serie de persoane au început să ia inițiative misionare dincolo de Galia și chiar dincolo de imperiu. O trăsătură comună era faptul că aceștia petrecuseră ceva timp în Galia sau chiar la Roma. La nord de cele mai îndepărtate granițe imperiale din Marea Britanie, un ascet pe nume Ninian a înființat o misiune în jurul anului 400 în ceea ce este astăzi sud-vestul Scoției, având reputația că a construit o biserică din piatră, o privelițte atât de rară în zonă încât a fost numită "Casa Albă", *Candida Casa*. Ninian sau unul dintre primii săi succesori a dedicat această biserică în onoarea episcopului galez Martin, care murise de foarte puțin timp; situl de la Whithorn este încă marcat de ruinele destul de solide ale unei catedrale medievale și a fost, probabil, primul avanpost creștin la nord de Zidul lui Hadrian.[63] Multe aveau să urmeze în Irlanda și Scoția, care au dus creștinismul dincolo de Marea Nordului în nordul Europei (vezi pp. 333-44).

La fel ca în Orient, noua mișcare monahală a provocat tensiuni și probleme. O bună parte din problemele lui Ieronim la Roma au pornit de la promovarea fervență a ascetismului în rândul patronilor săi aristocratici romani, provocând o ostilitate publică deosebită atunci când una dintre protejatele sale spirituale, o tânără pe nume Blesilla, a murit aparent ca urmare a postului și, în general, a unei rigori spirituale excesive. De asemenea, Ieronim a stârnit furie printr-o ostilitate față de sex și chiar față de căsătorie, care depășea cu mult chiar și prudența generală a creștinilor timpurii față de sexualitate. El și filozoful grec Pitagora au fost creditați împreună cu un sentiment deosebit de înfricoșător de către un autor ulterior foarte citit, Vincent de Beauvais, călugărul dominican din secolul al XIII-lea care a scris cel mai apreciat compendiu de cunoștințe din Evul Mediu înalt: "Cel care își iubește soția mai degrabă cu nerăbdare este un adulter . . orice dragoste pentru soția altuia este într-adevăr rușinoasă, dar la fel este și dragostea excesivă pentru propria soție".[64] Cu toate acestea, Ieronim a putut totuși să se bazeze pe sprijinul presupunerilor creștine generale ale vremii sale pentru a-i pune în derută pe teologii care gândeau diferit. Mai întâi a fost Helvidius, care a luat înțelesul simplu al Scripturii pentru a spune că Iisus a avut în mod evident frați și surori, deci, prin urmare, mama sa, Maria, s-a bucurat de o viață de familie normală, în loc să rămână perpetuu virgină. A venit apoi rândul fostului călugăr Jovinian, care a devenit dezgustat de practica ascetică - "o nouă dogmă împotriva naturii", a numit-o el - și a insistat asupra faptului că orice creștin botezat, căsătorit, celibatar sau doar celibatar, avea șanse egale de a ajunge în Rai.[65] Conducând campaniile de etichetare a celor doi pentru posteritate drept devianți teologici, Ieronim a făcut un pas important în lungul proces, deosebit de pronunțat în Biserica de Vest, prin care starea de celibat a ajuns să fie considerată superioară căsătoriei.

O tragedie pe termen mai scurt a fost dezastrul din jurul eforturilor lui Priscillian, un aristocrat spaniol, de a-și stabili propria formă de viață ascetică. Atât de jenantă a fost ofuscarea din jurul

carierei sale, încât nu este ușor de recuperat ceea ce Priscillian credea de fapt, deși este probabil că respingerea sa față de lume a depășit preocupările ascetice obișnuite, ajungând la o formă de dualism gnostic. Cu siguranță a împărțit Biserica spaniolă în tabere opuse. Chiar și așa, nu a fost un precedent încurajator pentru creștinismul de mai târziu când, în 385, împăratul uzurpator din Galia, Magnus Maximus, a preluat un caz ecleziastic împotriva lui Priscillian; într-un efort de a obține sprijin în cadrul sistemului creștin, Maximus a dispus ca liderul ascetic și o parte din cercul său apropiat să fie executați pentru erezie, fiind pentru prima dată când acest lucru se întâmpla în cadrul comunității creștine. A fost ars pe rug, fiind singurul creștin occidental care a primit tratamentul pe care împăratul păgân Dioclețian îl prescrisese pentru eretici până în secolul al XI-lea. Este meritul episcopului Martin că a protestat cu furie împotriva acestui act de tiranie și, pentru a-și exprima dezaprobarea continuă, într-o specie de miracol inversat sau de lucrare sfințită pentru guvernare, a anunțat că puterile sale spirituale erau diminuate de propria sa asociere cu crima, oricât de marginală ar fi fost aceasta. "[Î]n vindecarea demonizaților, i-a luat mai mult timp decât obișnuia să o facă", a notat Sulpicius, cu o scrupulozitate necaracteristică.[66]

Monahismul răsăritean și cel apusean s-au îmbinat în mod fructuos în călugărul Ioan Casian, care și-a început viața monahală în Betleem în jurul anului 380 și apoi a fost foarte impresionat de viața ascetică a călugărilor egipteni când s-a mutat să trăiască cu ei. Scrierile sale ulterioare sunt presărate cu referiri la perioada petrecută în Egipt, care ar fi putut dura până la cincisprezece ani. Turbulențele politicii ecleziastice din Bisericile Răsăritene l-au adus în vest, la Roma, în 404, și de acolo (poate din cauza sacului Romei, șase ani mai târziu) în siguranța comparativă din sud-estul Galiției, unde portul antic Massilia (astăzi Marsilia) încă mai era înfloritor. Aici a fondat noi comunități monahale, poate cu un program conștient de îmbunătățire a unor mănăstiri precum cele fondate de episcopul Martin de Tours - scrierile lui Cassian nu sugerează o mare admirație față de biografia lui Martin a lui Sulpicius Severus și conțin, de asemenea, sugestia distinctă că călugărilor din Galia nu le plăcea să se murdărească pe mâini.[67]

De fapt, Cassian a devenit o figură controversată în Biserica occidentală. Mentorul său din anii anteriori fusese acel mare scriitor spiritual și călugăr care devenea din ce în ce mai mult o sursă de controverse, Evagrius Ponticus (vezi pp. 209-10); cu alte cuvinte, Cassian era un origenist entuziast, cu tot ceea ce implica o perspectivă optimistă asupra capacității umane de a coopera cu Dumnezeu și de a crește în viața spirituală. Cassian era conștient de faptul că numele lui Evagrius era deja suspect, și este remarcabilă absența lui din scrierile sale spirituale, dar acestea dezvoltă o temă evagriană a "purității inimii" ca scop al efortului monahal. Spre deosebire de un alt termen favorit al lui Evagrius, 'lipsa de pasiune' sau 'seninătate', *apatheia,* care a stârnit rapid critici ostile din partea lui Ieronim, printre alții, aceasta era o expresie biblică sigură, dar din scrierile lui Cassian reiese clar că scopul purificării inimii, ca și scopul înlăturării patimilor din conștiința umană, era acela de a duce mai departe la o unire cu Hristos glorificat și înviat. Vehiculul pentru aceasta a fost o viață de rugăciune și contemplație neîncetată.[68] Întrucât învățătura și exemplul lui Cassian au inspirat entuziasm în rândul comunităților monahale în creștere din Galia, moștenirea de la Origen (nu pentru ultima dată) a provocat o confruntare cu teologia marelui apusean a cărui chemare la slujirea Bisericii sale îl determinase să se îndepărteze de viața monahală: Augustin. Problema era versiunea extremă a predestinării, care apăruse în scrierile lui Augustin în fazele ulterioare ale conflictului său cu Pelagius.

Este îndoielnic dacă Cassian și Augustin ar fi fost foarte diferiți în practica lor zilnică a unei vieți creștine austere, dar viziunea lui Augustin asupra harului a ofensat teologia mântuirii lui Cassian,

întemeiată cum era în tradiția rivală a lui Origen și Evagrie. Cassian, la fel ca Pelagius, dorea să dea ființelor umane un sentiment de responsabilitate pentru progresul lor spre Dumnezeu, iar imaginea lui Augustin despre oamenii eșuați neajutorați în "grumazul lor de rătăcire" amenința această posibilitate.[69] El a scris câteva critici destul de deschise și ascuțite la adresa afirmațiilor lui Augustin; a găsit un public înțelegător printre călugării din comunitățile nou înființate în sud-estul Galiției, pentru care Cassian a fost o sursă de inspirație majoră și, în multe privințe, un părinte fondator, și care au primit adesea o etichetă menită să le discrediteze teologia, "semi-pelagieni". Augustin a avut admiratorii săi în Galia: un călugăr, Prosper de Aquitania, l-a alertat pe episcopul de Hippona cu privire la controversă, iar Augustin a răspuns criticilor săi cu două dintre cele mai sălbatice tratate ale sale în care a explicat logica predestinării. Pentru mulți dintre călugării galezi, astfel de afirmații depășeau limitele acceptabilității.[70]

În special, Vincent, călugăr pe insula Lerins (Ile-Saint Honorat), a admirat o mare parte din scrierile lui Augustin în care acesta se ocupa de Sfânta Treime și de întruparea lui Hristos, dar a simțit, de asemenea, că în ceea ce privește harul, atât Augustin cât și Prosper au depășit limitele doctrinei așa cum era înțeleasă în Biserica universală. El a dat o definiție a modului în care doctrina ar trebui să fie judecată în mod corespunzător catolică sau universală. Era ceea ce fusese crezut peste tot în Biserică, întotdeauna și de către toată lumea ("*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*").[71] Formula a devenit una dintre favoritele creștinilor catolici, deși istoria creștinismului de până acum ar trebui să ne dea o indicație corectă că, dacă ar fi aplicată cu cunoștințe istorice, ar lăsa o credință mai degrabă scheletică. Cu siguranță ar exclude teologia harului a lui Augustin; totuși, Augustin a fost cel pe care Biserica occidentală l-a recunoscut ca sfânt, în timp ce istoria ecleziastică l-a lăsat pe Cassian sub un nor de dezaprobare, ca și Origen și Evagrie înaintea lui. Cu toate acestea, moștenirea lui Cassian a mers dincolo de controverse: el s-a dovedit a fi la fel de important pentru monahismul occidental ca Evagrius în Orient. Oricât de mult i-a admirat Cassian pe pustnicii egipteni, el a considerat că viața lor reprezenta un mod de perfecțiune care nu era pentru toți și că majoritatea asceților ar trebui să trăiască în comunitate. Instrucțiunile sale pentru astfel de comunități, expuse în principal în *Institutele* sale, au avut o mare influență asupra unui călugăr de mai târziu, născut se pare în jurul anului 480, la o jumătate de secol după moartea lui Cassian. Acest călugăr, Benedict, admirând ceea ce scrisese Cassian, a creat o Regulă care a devenit baza vieții monahale occidentale.

Benedict este o figură obscură care a atras rapid o bună parte din legendă, adunată cu dragoste într-o viață de Papa Grigore I la sfârșitul secolului al VI-lea. Implauzibilitatea unei mari părți a narațiunii lui Grigore a dus la sugestii potrivit cărora Benedict nici măcar nu ar fi fost un singur individ, ci un "binecuvântat" reprezentativ (*Benedictus* în latină), căruia i s-a atribuit un mănunchi de idei sub numele de "Regula" Sfântului Benedict, care a fost cu siguranță compilată în secolul al VI-lea.[72] De fapt, acum știm că Regula se bazează în mare măsură pe un text anterior numit "*Regula* Maestrului" (*Regula Magistri),* redactat probabil cu câteva decenii înainte, la începutul secolului al VI-lea. Regula mai târzie atât curăță textul, cât și adaugă material, iar rezultatul este în sine cea mai bună dovadă împotriva faptului că identitatea lui Benedict a fost construită din eforturile colective ale unui comitet de fondatori monastici. Modificările sale respiră simplitatea, bunul simț și înțelepciunea practică a unui singur individ înzestrat, cu un simț al stilului laconic și o atitudine mai blândă și mai puțin autocratică decât cea a Maestrului față de comunitatea pe care un abate trebuie să o conducă. El este în mod deosebit mai amabil decât Maestrul în tratamentul pe care îl oferă călugărilor care se îmbolnăvesc.[73]

Această Regulă a fost concepută pentru a ghida o serie de comunități monastice din sudul Italiei, în principal casa de pe vârful muntelui Monte Cassino (atât de crud bombardată în timpul unui asediu epic în timpul celui de-al Doilea Război Mondial). În capitolul de deschidere, atât Maestrul, cât și Benedict fac o mențiune onorabilă vocației de pustnic, considerând-o o etapă mai eroică a ascetismului decât viața comunitară, dar apoi Benedict preia descrierea brutal de disprețuitoare a Maestrului cu privire la alte două variante ale vieții monahale: grupurile de doi sau trei care trăiesc fără o Regulă și acei călugări individuali care rătăceau dintr-un loc în altul - Regula îi considera paraziți ai comunităților stabilite. Această atitudine a stabilit un model care a făcut ca monahismul occidental să fie distinct, deoarece sfântul rătăcitor a rămas o figură comună și larg onorată în Bisericile orientale. Regula avea rolul de a descrie cum să construiască o singură comunitate, care să trăiască în ascultare față de abatele său și sub aceeași Regulă ca și comunitățile din jurul ei, dar care să fie complet independentă de oricare alta. Aceasta rămâne caracteristica mănăstirilor benedictine până în ziua de azi.

Accentul unic pus de Regula dezvoltată pe ascultare, inclusiv pe pedeapsa corporală, care este una dintre sancțiunile fizice supreme ale abatelui, poate părea foarte străin de individualismul modern, dar autorul intenționează să creeze un echilibru între creșterea spirituală a fiecărui călugăr și pacea și bunăstarea generală a comunității în care trăiește. Disciplina, de fapt, s-a dovedit a fi una dintre principalele atracții ale mănăstirilor benedictine, într-o epocă învrăjbită într-o terifiantă anarhie care tânjea după ordinea pierdută a societății romane. Regula este relativ scurtă: o coală de pergament ar fi fost suficientă pentru a o copia - ultima sa clauză subliniază faptul că ar putea fi spuse mult mai multe despre cum să fii călugăr. Datorită simplității sale, s-a dovedit foarte adaptabilă, constituind baza unei mari părți din viața monahală occidentală, atât pentru bărbați, cât și pentru femei, până în zilele noastre, în societăți foarte diferite de lumea clasică în descompunere din secolul al VI-lea. În special, călugării din tradiția benedictină au adaptat în mod creativ porunca dublă a lui Benedict de a "munci și a se ruga", astfel încât munca să poată include și studiile. Umbra lui Ieronim, care se chinuise atât de mult să modeleze această gândire (vezi pp. 295-6), ar fi fost mulțumită, iar altfel povestea Europei Occidentale ar fi fost foarte diferită. La expansiunea acestei societăți creștine occidentale din ruinele Imperiului Roman de Vest ne vom referi acum.

10

Creștinătatea latină: Noi frontiere (500-1000)

SCHIMBAREA ALIANȚELOR: ROMA, BIZANȚ ȘI ALȚII

Epoca care a cuprins de la prăbușirea structurilor politice ale Imperiului Roman de Vest până în secolul al X-lea, numită adesea Evul Mediu, a fost o perioadă bogată și creativă în dezvoltarea Occidentului, iar termenul "medieval timpuriu" ar putea fi descris mai neutru și mai corect. Când a început? Ceva recognoscibil ca societate clasică a supraviețuit în vestul Mediteranei mult după Imperiul de Vest însuși, schimbându-se decisiv abia la sfârșitul secolului al VI-lea. Aristocrația romană fusese distrusă de războaiele repetate din Italia, în mod ironic, în cea mai mare parte ca urmare a eforturilor împăraților de la Constantinopol de a restaura vechea Italie sub propria lor stăpânire. Catastrofe similare au schilodit vechiul mod de viață din Africa de Nord, lăsându-l slăbit înainte de atacurile musulmane din secolul al VII-lea (vezi pp. 260-61). Poate cel mai semnificativ, în deceniile de după 550, cultura latină a fost la un pas de dispariție: mărturie în acest sens este supraviețuirea unor copii de texte manuscrise databile. Procesul laborios de copiere a manuscriselor, singurul mod în care puteau fi păstrate produsele fragile ale secolelor de cunoaștere acumulată, a luat practic sfârșit și nu va fi reluat decât peste două secole și jumătate, în timpul lui Carol cel Mare (vezi pp. 352-3). În această perioadă intermediară, o mare parte din literatura clasică a fost pierdută pentru totdeauna.

Din punct de vedere politic, zona fostului imperiu a fost transformată într-o serie de regate "barbare", conduse în cea mai mare parte de goții arieni, care și-au păstrat arianismul ca semn de distincție culturală față de creștinii catolici din vechea lume latină. Cele două culturi au rămas în mod curios separate una lângă alta, elita latină fiind exclusă din serviciul militar, plătind tribut liderilor goți și păstrând în același timp unele drepturi obscure de proprietate în calitate de "gazde" pentru "oaspeții" care nu au apucat niciodată să plece.[1] Am observat deja că se spune că tinerii nobili gallo-romani au format un număr disproporționat de tineri care s-au alăturat mănăstirilor pionierești ale episcopului Martin de Tours la sfârșitul secolului al IV-lea și că mulți dintre ei au ajuns episcopi (vezi p. 313). În mod frecvent, episcopii Bisericii Catolice erau singura formă de autoritate latină rămasă, deoarece serviciul civil imperial se prăbușise. Se bănuiește că bărbați capabili și energici care ar fi intrat anterior în serviciul imperial sau care, într-adevăr, începuseră ca funcționari în cadrul acestuia, au intrat acum în Biserică ca principala opțiune de carieră care le era disponibilă, când în Orient mai aveau încă opțiunea birocrației imperiale. Biserica occidentală a rămas remarcabilă prin prezența în rândurile sale clericale a unui număr mare de persoane interesate de reguli clare și de sisteme de clasare ordonate. Dreptul canonic occidental a fost una dintre realizările intelectuale ale Occidentului cu mult înainte de sistematizarea sa în secolul al XII-lea (vezi p. 377), iar teologia occidentală a fost caracterizată de o mentalitate ordonată care reflectă precizia birocratică a limbii latine: nu întotdeauna în beneficiul spiritualității sale.

Cum ar reacționa Biserica latină occidentală în ansamblul ei la această nouă situație? Va privi spre Orientul grec și se va identifica din toată inima cu încercarea bizantină de reconquista? Va dispărea, la fel ca toate celelalte instituții ale vechiului imperiu? Va urma noua configurație a puterii și se va topi într-o serie de Biserici ariene, separate în diferitele grupări etnice care ocupau acum Occidentul? De fapt, conducerea Bisericii Occidentale a ales o cale de mijloc, care avea să se dovedească de o importanță uriașă pentru viitorul său. Ea a continuat să stea la distanță de arianismul popoarelor gotice, dar s-a distanțat din ce în ce mai mult de Constantinopol și a dezvoltat o concentrare tot mai mare asupra episcopului Romei. Această abordare prudentă față de noua lume a devenit evidentă atunci când, în 493, liderul militar arian ostrogot Teoderic a

cucerit orașul Ravenna, la capătul Adriaticii, ultima capitală a împăraților occidentali. El și-a stabilit acolo domnia aparent ca un subordonat al împăratului bizantin, dar în realitate ca un monarh independent - unul cu un talent și o capacitate atât de mari încât chiar și cronicarii bizantini de mai târziu au fost nevoiți să îi acorde un credit reticent.[2] Adoptarea de către Teoderic a culturii sofisticate pe care a găsit-o este atestată de o mână de clădiri superbe care au supraviețuit din timpul domniei sale la Ravenna. Printre acestea se numără propria sa capelă de palat, dedicată inițial Răscumpărătorului, dar cunoscută acum, datorită unei rededicații catolice ulterioare, ca "biserica nouă" a Sfântului Apollinaris (Sant' Apollinare Nuovo - o biserică mai veche din apropierea Ravenei purtase anterior aceeași dedicație pentru presupusul prim episcop al orașului). Aceasta este cea mai grandioasă clădire bisericească construită vreodată în Italia pentru o versiune necatolică a credinței creștine, deoarece monarhul arian a destinat-o cultului arian. Ceea ce frapează imediat din punct de vedere vizual la intrarea în ea este faptul că este o biserică de formă clasică creștină basilicală (a se vedea planșa 4). În mod clar, nu a fost comandată pentru lideri care nu respectau tradiția creștină consacrată sau care își priveau credința altfel decât ca fiind centrală pentru aceasta. Cu toate acestea, o inspecție mai atentă dezvăluie câteva caracteristici individuale interesante.

Unele dintre mozaicurile din Sant' Apollinare sunt contemporane cu construcția sa de la începutul secolului al VI-lea. Două secvențe care înfățișează curtea lui Teoderic și notabilitățile din orașul său portuar Classis nu mai au acum niciun sens vizual, deoarece figurile au fost înlocuite în mod ineptiv cu modele abstracte de mozaic; aceste portrete eroice ale unui monarh eretic și ale suitei sale nu puteau avea un loc de onoare în ceea ce a devenit o clădire catolică. O secvență intactă de frize de mozaic originale, aflată la distanță sigură de privitor, la cel mai înalt nivel al pereților, deși se întinde pe toată lungimea bisericii, de o parte și de alta a naosului, pare să sublinieze viziunea ariană asupra naturii lui Hristos. Aceasta relatează poveștile vieții lui Iisus Hristos pe pământ: pe partea de nord a bisericii, făcătorul de minuni și povestitorul de parabole este reprezentat ca un tânăr imberb, în timp ce pe partea de sud, care prezintă Patimile și Învierea, este înfățișat ca fiind mai în vârstă și cu barbă. Astfel, Răscumpărătorul își trăiește viața, crește și se maturizează ca o ființă cu adevărat umană, care suferă ca om și totuși învinge pentru noi (vezi planșa 19). Teoderic și-a proclamat astfel credința ariană în lume cu toate resursele artei și arhitecturii creștine. În ciuda bombardamentelor din ambele războaie mondiale din secolul XX, Sant' Apollinare și celelalte supraviețuiri ostrogote din Ravenna se numără printre puținele martori ai culturii și literaturii ariene, în condițiile în care aproape tot ceea ce a fost produs de arieni a fost în mod deliberat șters din arhivă. Aici putem întrevedea splendoarea și bogăția creștinismului arian, în alte părți atât de bine șterse de Biserica latină medievală a Occidentului.

Pe lângă darurile sale generoase către Biserica Ariană, Teoderic a permis Bisericii Catolice să înflorească și a folosit în administrația sa abilitățile aristocraților romani și catolici. Cel mai distins și mai învățat dintre ei, Boethius, a fost și unul dintre cei mai puțin norocoși: serviciul său la Curte s-a încheiat în jurul anului 524 cu execuția sa sub acuzația de intrigă de trădare cu bizantinii. Cu toate acestea, el a jucat un rol important în modelarea viitorului culturii creștine în Occident. Boethius avea o fluență a limbii grecești care era din ce în ce mai rară în Occident: cunoștea pe larg și îndeaproape literatura acesteia. Plănuise să întreprindă un program major de traduceri ale lui Platon și Aristotel în latină; în cele din urmă, a finalizat doar câteva dintre tratatele de logică ale lui Aristotel, dar cărțile care puteau oferi un cadru structurat pentru o gândire clară erau destul de prețioase în mijlocul resurselor tot mai limitate ale erudiției din

Occident. La fel de semnificativ a fost și tratatul pe care Boethius l-a scris în închisoare în timp ce aștepta execuția, *Consolarea filosofiei*. Nu sunt prea multe lucruri creștinești în *Consolarea*: este opera unui om a cărui formare intelectuală a fost în neoplatonism. Totuși, aceasta a fost o parte din valoarea sa. L-a încorporat pe Platon în gândirea occidentală pentru următoarele câteva secole, la fel de sigur ca și lucrările lui Augustin (și în același mod, la o distanță de Platon însuși); spiritul de seninătate în fața morții pe care îl exprima a fost un memento impresionant pentru clerul occidental și pentru viitorii cercetători că filozofii care îl ignorau pe Hristos meritau să fie ascultați cu respect.

Teoderic și alți conducători "barbari" care nu se ridicau la înălțimea flamboaiantelor sale puteau fi considerați drept protectori ai Bisericii Catolice occidentale împotriva împăraților bizantini care, începând cu jumătatea secolului al V-lea, i-au înstrăinat și iritat frecvent pe liderii catolici din Occident. Conciliul de la Calcedon din 451 readusese relațiile romano-bizantine de pe marginea prăpastiei (vezi pp. 225-7) și nu a fost o coincidență faptul că în acea perioadă Papa Leon I, aflat în dificultate, a început să folosească în mod regulat o descriere a funcției sale care îl proclama, cu o modestie care se dorea a fi o afirmare stridentă a autorității istorice moștenite, "moștenitorul nevrednic al binecuvântatului Petru" (*indignus haeres beati Petri*). Această formulare a avut efectul suplimentar util de a sugera că, dacă un papă era într-adevăr nevrednic, el se bucura totuși de moștenirea carismatică a apostolului, ceea ce s-a dovedit mai târziu util atunci când papii puteau fi nevoiți să apere acțiuni care păreau discreditabile.[3] După Calcedon, cu împărați succesivi care încercau cu disperare să-și liniștească supușii miafiziți și riscând acordul cu greu obținut la Calcedon cu Occidentul, relațiile au atins un nou nadir în schisma formală "Acaciană" dintre Est și Vest între 482 și 519 (vezi p. 234).

În timpul acestei pauze, papa Ghelasie I (492-6) a fost un susținător agresiv al formulei calcedoniene și, în ceea ce s-a dovedit a fi, în ciuda scurtimei sale, o perioadă energică și îndelung reținută de pe tronul papal, a încercat să readucă Constantinopolul în rând, în tradiția hărțuirii consacrate a împăratului Teodosie de către Ambrozie. Printre diversele sale declarații, în 494 Ghelasie a susținut într-o scrisoare către împăratul răsăritean, Anastasie I, că Dumnezeu a prevăzut două autorități conducătoare în lume, monarhii și episcopii. Aceștia au fost însărcinați să își folosească puterile pentru a lucra împreună în vederea promovării scopurilor lui Dumnezeu pentru poporul său, dar "dintre aceștia, povara preoților este mai mare în măsura în care ei vor trebui să răspundă în fața Domnului pentru regii oamenilor înșiși la judecata divină". Papa a acordat toată deferența cuvenită autorității lumești a împăratului - spre deosebire de unii dintre succesorii săi din secolele următoare - dar a afirmat că împăratul ar trebui să se supună clerului în toate chestiunile referitoare la credință.[4] Dincolo de ocazia imediată a acestor declarații din timpul schismei, Ghelasie a stabilit un principiu care în Occident a fost respectat de monarhi și mult exploatat și extins de viitorii conducători ai Bisericii, în timp ce în Orient nu a dobândit niciodată aceeași influență. Doar ocazional, patriarhii răsăriteni au scăpat de a spune lucruri similare împăratului.

În timpul schismei, a avut loc un alt eveniment de mare importanță pentru viitorul Europei occidentale: un rege barbar puternic din fostul Imperiu de Vest a trecut la creștinismul catolic. Baza sa de putere se afla în nordul Galiei și se numea Clovis; el și succesorii săi și-au luat numele de familie de la bunicul său Merovech, urmând să fie numiți "merovingieni". Devenit rege al unei ramuri a poporului germanic cunoscut sub numele de franci în 481, Clovis s-a dovedit a fi un războinic de succes, care a extins puterea familiei sale în fostele provincii ale

Galiei - cunoscută de acum înainte sub numele de Francia, și mai mult sau mai puțin zona reprezentată în prezent de Franța. Ca și alți lideri germani, a cochetat cu creștinismul arian, iar membrii familiei sale au ales cu siguranță arianismul.[5] Cu toate acestea, s-a căsătorit cu o soție catolică și a dezvoltat o devoțiune față de un sfânt al Bisericii Catolice care a fost mai întâi soldat și apoi episcop, Martin de Tours. Dumnezeul lui Martin i-a adus lui Clovis victoriile, așa cum același Dumnezeu îl favorizase pe Constantin cu două secole înainte. Fascinația exercitată de Roma și de campionul său sfânt local a înclinat credința lui Clovis către credința soției sale.

Episcopul Grigore, un mare aristocrat gallo-roman care a fost episcop de Tours și, prin urmare, succesorul lui Martin, precum și partizanul și biograful devotat al sfântului, consemnează că Clovis a fost numit consul de către împăratul bizantin Anastasie, onoare pe care Clovis a sărbătorit-o cu lux de amănunte în orașul lui Martin, Tours - data este complicată din cauza problemelor de interpretare a relatării lui Grigore, dar este probabil să fi fost 493 sau 503.[6] Acordarea unui titlu consular nu putea fi o afirmare reală a puterii bizantine, dar a reprezentat dorința împăratului de a se alia cu un aliat creștin catolic neașteptat împotriva conducătorilor arieni din Occident; demnitatea consulară era încă o legătură puternică între o lume veche și una nouă. Pe parcursul unei perioade de 1.300 de ani după convertirea lui Clovis, optsprezece monarhi din ceea ce a devenit regatul Franței au fost botezați cu numele său, care, în mutația franceză a latinului *Ludovicus, a* devenit "Louis". Acum, Biserica latină putea să se uite la un patron militar puternic în Occident, care nu era nici un împărat oriental de ortodoxie îndoielnică, nici un arian eretic ca Teodoric. A mai trecut un secol până când regii vizigoți din Spania și-au retras loialitatea față de arianismul lor ancestral și au îmbrățișat credința catolică pe care majoritatea supușilor lor creștini o păstraseră cu sfidare. Felul în care a fost relatată istoria creștinismului catolic ascunde cât de aproape a fost de ratat creștinismul arian în Occident. Dacă balanța preferințelor dintre monarhii barbari ar fi fost influențată de vizigoții spanioli mai degrabă decât de Clovis al francilor, creștinismul european ar fi putut rămâne un arianism descentralizat mai degrabă decât o monarhie romană; iar consecințele sunt incalculabile. Nu e de mirare că Clovis a rămas atât de celebru.

În centrul victoriei catolice s-a aflat Sfântul episcop Martin de Tours, mort, devenit acum un sfânt trofeu pentru dinastia merovingiană. El a devenit un simbol puternic al triumfului catolicismului asupra arianismului până în Italia bizantină și în regatul ostrogotic arian târziu din Ravenna. În anii 550, când arhiepiscopul de Ravenna a sărbătorit confiscarea de către împăratul bizantin a marii capele regale ariene din Ravenna (acum Sant' Apollinare Nuovo) și transformarea acesteia într-un lăcaș de cult catolic, el a rededicat clădirea sfântului galez Martin, chiar dacă stăpânul imperial al arhiepiscopului de la Constantinopol ar fi putut furniza o mulțime de campioni sfinți orientali împotriva arianismului. A fost un mic gest semnificativ pentru a demonstra că Biserica occidentală nu avea de gând să fie digerată în practica creștină orientală, chiar și după o victorie atât de importantă pentru puterea militară bizantină și pentru creștinismul catolic precum reocuparea Ravenei. În mozaicurile murale din naosul acelei biserici din Ravenna, Martin din Tours încă conduce cu mândrie procesiunea sfinților bărbați către Mântuitorul, chiar și acum când biserica însăși a fost rededicată în mod nechibzuit eroului local, Sfântul Apollinaris.[7]

Dinastia francă merovingiană a supraviețuit mult mai mult timp decât oricare dintre rivalii săi arieni sau păgâni din rândul fostelor popoare barbare și, în ciuda diviziunilor și nenorocirilor sale politice ulterioare, a dus mai departe în teritoriile Franciei sentimentul unei unități politice

consacrate de un trio de mari sfinți creștini catolici. În afară de Martin de Tours, a existat un episcop din secolul al III-lea martirizat în nordul Galiției în timpul lui Decius, Dionisie (în franceză de mai târziu, Denis); el fusese primul episcop al Luteției, orașul care a fost precursorul Parisului, pe care Clovis l-a refondat ca și capitală pe locul insular al vechii așezări. Celor doi li s-a alăturat o femeie extraordinară contemporană lui Clovis, o călugăriță numită Genovefa (în franceză de mai târziu, Genevieve), care a construit un mormânt pentru martirul Denis și despre care se spune că a organizat rezistența Luteției în fața invadatorilor huni la mijlocul secolului al V-lea.[8] Spre sfârșitul vieții sale, ea a avut o mare influență personală asupra lui Clovis atunci când capitularea Luteției în fața armatelor sale a devenit inevitabilă. Probabil că ea a jucat un rol în convertirea lui și în noul său entuziasm față de Denis. Când Genovefa a murit în 512, familia regală merovingiană i-a garantat promovarea imediată la sfințenie prin înmormântarea ei într-o nouă bazilică care dădea spre capitala insulei și care semnala noua lor loialitate față de Roma prin dedicarea ei lui Petru și Pavel. Faima lui Genevieve a dus în cele din urmă la rededicarea bisericii în onoarea ei, iar măreția rece a succesorului său din secolul al XVIII-lea este acum secularizată ca Panteon din Paris, un sanctuar al realizărilor intelectuale și culturale foarte diferite ale Franței iluministe.

Cei trei mari sfinți patroni catolici ai dinastiei francilor erau deci doi episcopi, un călugăr fost soldat și o sfântă extrem de neobișnuită pentru acea vreme sau pentru oricare alta: o femeie care a fost pionier în viața monahală și care a demonstrat și calități de soldat. Genevieve, consiliera unui rege, va oferi în secolul al XV-lea un model de urmat pentru un model la fel de ciudat de sfințenie feminină, Ioana d'Arc, țărancă vizionară, prezență intimidantă la curtea franceză și lider militar formidabil împotriva englezilor. Alianța dintre aceste sfinte și o monarhie creștin-catolică a Franței a rămas unul dintre marile fapte politice despre creștinismul din Europa occidentală până în secolul al XIX-lea, iar monarhii francezi de mai târziu au ajuns să se mândrească cu titlul de "cel mai creștin rege". Acest titlu a stat alături de un alt titlu puternic care a apărut în urma căderii în cele din urmă a merovingienilor: "Sfântul Împărat Roman" (vezi pp. 349-50). De-a lungul secolelor, rivalitatea acestor două monarhii creștine sacre a tulburat în mod repetat pacea Europei. Până când nu se mai ținea minte, politica franceză a fost încă afectată și amărîtă de o conștiință intensă a vechii alianțe franceze dintre Biserică și Coroană. Reputația merovingienilor încă îi entuziasmează pe mulți dintre cei care preferă să construiască trecutul prin teorii ezoterice tulburi ale conspirației, în loc să acorde atenție realităților captivante ale istoriei creștine.

O altă monarhie se contura, de asemenea, la Roma. Sfârșitul schismei acatiste din 519 a produs noi afirmări ale autorității spirituale a papei. A fost un moment în care împăratul Iustin, devotat și născut în Occident, era deosebit de dornic să se împace cu Roma, cu încurajarea nepotului și moștenitorului său Iustinian, care avea deja în vedere restabilirea unui singur imperiu unit al Estului și Vestului, bazat pe Constantinopol. Papa de atunci, Hormisdas (514-23), era hotărât să facă o negociere dură pentru a restabili comuniunea între cele două jumătăți ale Bisericii imperiale. El a cerut ca episcopii Bisericii Răsăritene să subscrie la o formulă de acord care să lase Roma într-o poziție de necontestat:

> Hristos și-a clădit Biserica pe Sfântul Petru, și astfel, în scaunul apostolic, credința catolică a fost întotdeauna păstrată fără pată. Există o singură comuniune definită de scaunul roman, și în aceasta sper să fiu și eu, urmând în totul scaunul apostolic și afirmând tot ceea ce a fost decis de acesta.[9]

Patriarhul Constantinopolului a reușit să evite un angajament deplin față de această declarație de renunțare totală, dar ea era destinată să aibă un viitor îndelungat în arsenalul episcopilor Romei, atât în eforturile ulterioare de a forța reunificarea unei Biserici bizantine slăbite, cât și în propria lor imagine de sine: pronunțarea infailibilității papale la primul Conciliu Vatican din 1870 (vezi pp. 824-5) este de neconceput fără acest fundament.

Era clar pentru liderii catolici din Occident că orientalii erau reci față de formula lui Hormisdas și că împăratul Iustinian căuta încă să modifice Calcedon. Având în vedere că acum exista atât de multă cooperare între elitele catolice, monarhii occidentali arieni și, în plus, o casă regală merovingiană angajată în creștinismul catolic, s-a modificat extazul în rândul occidentalilor atunci când, în 533, Iustinian și-a început programul de reconquista în Italia, iar în 536 și-a proclamat public programul de reunificare a Mediteranei sub stăpânire bizantină. Silverius, fiul papei Hormisdas, a devenit papă în 536 cu sprijinul monarhilor ostrogoți succesivi din Ravenna, astfel că papalitatea a fost atrasă irezistibil în confruntarea militară dintre Ravenna și Constantinopol. Când Iustinian i-a umilit pe ostrogoți și a făcut din Ravenna capitala sa occidentală, exista un potențial succesor nerăbdător, Vigilius, arhidiacon al papei, care aștepta să-l înlocuiască pe Silverius. Ca urmare, noul papă a fost o creatură a împăratului - în curând, într-adevăr, după o invitație imperială la Constantinopol, prizonierul său virtual.

Vigilius a constatat că noua sa demnitate nu îi adusese o vacanță gratuită pe Bosfor, ci îl condusese într-o capcană în care Iustinian urmărea în continuare o formulă pentru a-i mulțumi pe miafiziți și avea nevoie de aprobarea papei pentru această afacere. Între 547 și 548, nefericitul papă și-a adăugat cu reticență acordul său la edictele imperiale ("Cele trei capitole") care includeau condamnări ale trei teologi decedați ale căror opinii erau fără îndoială diofizite, dar pe care Calcedon îi declarase în mod expres ortodocși - printre ei se număra nimeni altul decât marele Teodor din Mopsuestia (vezi pp. 223-4). Un conciliu bisericesc care s-a întrunit la Constantinopol în 553 a aprobat condamnările expuse în cele Trei Capitole, reafirmând în același timp blând Chalcedon și profitând de absența hotărâtă a lui Vigilius de la deliberările sale. Acum Vigilius era prins între furia occidentală și perspectiva reală de a fi bătut de bătăușii împăratului. După o ezitare nefericită, în 554 a revenit la afirmarea celor Trei Capitole cu condamnările lor. A fost scutit de consecințele cumplite la Roma doar prin faptul că a murit în drumul de întoarcere acasă din Bizanț. Cam atât despre afirmarea puterii clericale de către Gelasius sau despre credința fără cusur a lui Hormisdas, menținută de scaunul apostolic: un papă s-a angajat într-o declarație majoră de erezie, constrâns de un împărat.[10]

Așadar, pentru prima dată de pe vremea lui Constantin I, exista acum o diviziune în atitudinea conducerii Bisericii față de împărat. Era deosebit de dificil ca mai la vest, în Galia și Spania, să savureze orice contact cu Bizanțul: din ce în ce mai mult, supraviețuitorii lumii clasice din Occident aveau sentimentul că, dacă mai rămânea ceva din vechea cultură, aceasta ar fi depins de cei pe care odinioară îi respinseseră ca fiind "barbari". Arianismul slăbea: cuceririle bizantine din Italia îi dăduseră o lovitură grea. Cu toate acestea, succesele militare ale lui Iustinian în Italia și Africa de Nord s-au topit la rândul lor prin războaiele ruinătoare de la sfârșitul secolului al VI-lea, lăsând mai mult loc pentru afirmațiile papale privind locul Romei în Biserica de Vest. Spre deosebire de Orient, unde Bisericile din marile orașe aveau pretenții concurente, în Occident nu existau rivali pentru poziția papei, mai ales că Biserica latină nord-africană, cândva atât de puternică în sine, a fost doborâtă de invaziile arabe din secolul al VII-lea. Căutarea constantă a Bisericii pentru o sursă de autoritate care să îi rezolve disputele a încurajat această tendință. Cu

toată onoarea acordată marilor concilii oecumenice, precum Niceea și Calcedon, conflictele de după acestea și rezultatul dezordonat al conciliului din 553 au dezvăluit dezavantajele acestei metode de luare a deciziilor.

Prestigiul afectat al episcopului Romei a fost restabilit și apoi extins prin pontificatul papei Grigore I (590-604), cunoscut adesea sub numele de "cel Mare". El provenea din același mediu administrativ bogat și tradițional ca și Ambrozie cu două secole înainte și, într-adevăr, a fost prefect al orașului Roma înainte de a deveni călugăr în oraș. Grigore a fost primul călugăr care a devenit papă, deși acesta nu era monahismul așa cum îl cunoscuse Pahomie sau chiar Martin: Grigore a finanțat înființarea mănăstirii în care a intrat, construită pe o proprietate de familie din oraș, iar o tradiție ulterioară a afirmat că mama sa, Silvia, obișnuia să-i trimită legume la mănăstire pe un vas de argint.[11] Acest aristocrat roman nu a arătat niciun entuziasm față de pretențiile împăratului roman supraviețuitor. Timp de șase ani, Grigore reprezentase Biserica Romei ca diplomat (apocrisiar) la curtea bizantină; în ciuda sau poate din această cauză, el nu avea o mare afecțiune sau o părere bună despre greci. Când, la sfârșitul secolului al VI-lea, puterea bizantină în Italia a fost spulberată de un popor central-european cunoscut sub numele de longobarzi, Grigore cu siguranță nu a văzut victoria lombardă ca pe o catastrofă deconcertantă, așa cum mulți văzuseră sacul lui Alaric asupra Romei în 410. Dimpotrivă, în 592-3 el a prezidat o pace separată cu longobarzii, ignorând reprezentantul imperial bizantin din Ravenna. El s-a opus cu tărie titlului de Patriarh Oecumenic sau Universal pe care Patriarhul Constantinopolului îl folosise în ultimul secol, în special pentru că justificarea acestuia era că patriarhul era episcop în orașul universal Constantinopol, "universal" pentru că era capitala imperiului. Este posibil ca, pentru a sublinia mândria întruchipată în titlul de Patriarh Oecumenic, Grigore să fi adoptat unul de autoironie agresivă, pe care succesorii săi l-au folosit de atunci: "Slujitorul slujitorilor lui Dumnezeu".[12]

Grigore a avut un puternic simț al urgenței în papalitatea sa, pentru simplul motiv că el credea că sfârșitul lumii era iminent. Era ușor de presupus acest lucru, în mijlocul tulburărilor politice și al decăderii societății care adusese familiei sale prestigiul și averea.[13] Dacă Zilele de pe urmă se apropiau curând, era esențial ca toți creștinii, nu doar călugării, să se pregătească pentru sfârșit prin reformarea vieții lor; clerul, în primul rând el însuși, trebuia să fie energic în a-i ajuta să facă acest lucru. Grigore este primul scriitor a cărui operă a supraviețuit care petrece mult timp discutând despre modul în care clerul ar trebui să ofere îngrijire pastorală și să predice laicilor: o datorie clericală foarte diferită de viața contemplativă de călugăr, la care se retrăsese înainte de alegerea sa ca papă. Fostul călugăr Grigore a văzut că această slujire activă în lume ar putea oferi clerului șansa de a face un progres spiritual mai mare decât în mănăstire, tocmai pentru că era atât de dificil să menții seninătatea contemplativă și abilitatea de a expune vestea bună în mijlocul dezordinii vieții de zi cu zi: "Când mintea, divizată și sfâșiată, este atrasă de atâtea și atâtea chestiuni atât de grele, când se poate întoarce la ea însăși, astfel încât să se reculeagă în predicare și să nu se retragă de la a-și presta slujba de predicare a cuvântului?".[14] Pe măsură ce Biserica sublinia din ce în ce mai mult eroismul spiritual al călugărilor, aceasta a fost o afirmație valoroasă că preoții parohiali aveau propriile provocări spirituale de înfruntat.

MISIUNI ÎN NORDUL EUROPEI (500-600)

Este posibil ca preocuparea lui Grigore de a aduce lumea la o stare cât mai perfectă înainte de Zilele de Apoi să-l fi determinat, în 597, să lanseze o misiune pe o fostă insulă avanpost a Imperiului Roman, pierdută de Roma cu două secole înainte în tumultul care a urmat sacului Romei. Când legiunile romane au părăsit insula în 410, aceasta conținea cele două provincii romane Britannia Inferior și Superior, dar patru sute de ani de cultură romană așezată acolo dispăruseră cu o rapiditate remarcabilă. Acum, o mare parte din ea era dominată de popoare germanice - anglo-saxoni, sași, iuți - care începuseră să migreze acolo în ultimii ani ai dominației romane și care, între timp, dăduseră țării un caracter foarte diferit. Trimiterea de către Grigore a unei misiuni către englezii din Britannia a marcat o etapă crucială în schimbarea de direcție a Bisericii latine occidentale, care s-a îndepărtat de Bizanț și s-a îndreptat spre nord și vest. Cândva, Biserica de Vest fusese ruda săracă a Orientului grec în ceea ce privește numărul și sofisticarea teologică. Fusese legată de soarta unui imperiu din ce în ce mai dezorganizat și s-a confruntat apoi cu conducători cu o varietate străină de credință creștină. Acum se întindea dincolo de granițele lumii imperiale romane. Episcopii Romei, proclamați succesori ai lui Petru, dădeau o nouă semnificație orașului antic: Roma urma să dobândească un imperiu al minții mai mare decât tot ceea ce Octavian crease prin forța armelor în vremea lui Iisus Hristos.

Misiunea engleză a fost prima în care un episcop al Romei a făcut vreun efort pentru a extinde granițele existente ale creștinismului. Este curios și, probabil, semnificativ faptul că eforturile misionare creștine majore anterioare fuseseră întreprinse aproape toate de persoane pe care Biserica imperială calcedoniană le etichetase drept eretice - episcopul Eusebiu de Nicomedia și "arianul" Ulfila către "barbarii" din nord, siriacul Miaphysite Jacob Baradeus în Orientul Mijlociu și siriacul Dyophysites care a răspândit creștinismul în Arabia, Asia Centrală și (inițial) în Etiopia. Singura excepție substanțială de la această situație a fost reprezentată de inițiativele britanicilor celți, care erau creștini catolici, puternic influențați de viguroasa Biserică catolică din Galia. A fost foarte important pentru viitoarea configurație a vieții creștine britanice faptul că, la fel ca și creștinii din Galia, aceștia au decis să își păstreze literatura și liturghia în limba sacră a Bisericii Catolice occidentale: latina. De la sfârșitul secolului al IV-lea, acești creștini celți au călătorit dincolo de granițele provinciilor în descompunere ale Britanniei, în Hibernia (Irlanda) și în teritoriile și insulele de la nord de Zidul lui Hadrian, ținuturi în care popoarele germanice nu avuseseră până atunci un impact prea mare. Pe unul dintre ei l-am întâlnit deja, Ninian de Whithorn (vezi pp. 313-14), dar el este o figură obscură în comparație cu un excentric britanic condus și chinuit, numit Patrick, care a fost probabil un contemporan mai tânăr al lui Ninian: Patrick și Ninian ar fi fost amândoi în viață și activi în slujirea creștină atunci când marele teolog Augustin era episcop de Hippona. Patrick, spre deosebire de Ninian, este luminat pentru noi de propria sa relatare a vieții sale, scrisă într-o latină aspră și confuză, dar o supraviețuire minunată, prețioasă și rară.

Datarea acestui text și a carierei lui Patrick este dificilă, dar pare să se încadreze în prima jumătate a secolului al V-lea, la o generație după moartea lui Martin din Tours, o perioadă în care Biserica occidentală era încă foarte divizată de controversa pelagiană (vezi pp. 315-17): conflictele răsună în ceea ce a rămas din scrierile lui Patrick. Nepot de preot, el ne spune numele orașului său natal, "Bannavemtaberniae", a cărui identitate a provocat multe dezbateri, dar probabil că era una dintre micile așezări de pe malul Zidului lui Hadrian.[15] În adolescență, a fost capturat și înrobit de niște jefuitori din Irlanda și, după rătăciri în Galia și o întoarcere la poporul

său, s-a simțit obligat să se întoarcă în Irlanda pentru a acționa ca episcop, adunând ceea ce a rămas din misiunea unui episcop anterior, Palladius. Atât această scrisoare, cât și o scrisoare ulterioară arată că Patrick s-a confruntat cu o bună parte din opoziția dureroasă atât în Britania, cât și în sudul Scoției și în Irlanda, în mare parte din partea confraților creștini, dar această opoziție este lăsată în urmă în legenda ulterioară. Patrick avea să devină apostol al Irlandei și, în cele din urmă, prin rătăcirile prin lume ale irlandezilor, un sfânt care inspiră venerație în întreaga Biserică Catolică modernă - dar influența sa postumă avea să se extindă și mai mult, deoarece anii săi de sclavie peste mări (și reputația sa de a fi alungat șerpii din Irlanda) au inspirat nenumărați africani care s-au aflat și ei victime ale sclaviei europenilor (vezi p. 714 și planșa 61).[16]

Patrick și succesorii săi ca episcopi în Irlanda s-au confruntat cu o societate foarte diferită chiar și de starea fragmentată a Europei continentale după dezintegrarea imperiului. Insula nu avea o autoritate centrală sau (important) nici o amintire a uneia, în schimb exista o mare colecție de grupări (*tuatha)* conduse de lideri dinastici. Puterea acestora asupra rudelor și clienților se baza atât pe capacitatea lor de a asigura apărarea împotriva altor lideri dinastici, cât și de a interveni pe lângă puterile supranaturale pentru prosperitatea culturilor și a vitelor. Numirea acestor conducători drept regi poate fi înșelătoare, deoarece ar fi putut exista între 150 și 200 de astfel de conducători pe insulă la un moment dat. Nicio episcopie creștină nu mai avusese de-a face cu așa ceva până atunci, de când Biserica își formase pentru prima dată alianța cu cei puternici. Încercând să afle cum ar putea deveni fructuoasă situația, episcopii și-au dat seama că Biserica ar putea fi înrădăcinată în societatea irlandeză prin înființarea de mănăstiri și mănăstiri de călugărițe.[17]

Patrick vorbea deja cu mândrie despre "fiii și fiicele căpeteniilor scoțiene [irlandeze] ... care au devenit călugări și fecioare ale lui Hristos".[18] Această asociere cu căpeteniile s-a dovedit a fi o modalitate de a asigura fundațiile monahale: în starea obiceiurilor juridice irlandeze, ar fi fost imposibil să se prevadă proprietăți independente pentru întreținerea monahală, așa cum era norma în fostul imperiu, astfel încât mănăstirile au devenit parte a proprietății comune a marilor familii. Ca urmare, s-a dezvoltat o rețea de comunități creștine intim implicate în viața fiecărei grupări dinastice locale, încurajând viața creștină pe întreaga insulă cu atât mai puternic cu cât mănăstirile erau atât de înrădăcinate în mândria și tradițiile precreștine ale fiecărui *tuath*. Nu era nimic fix sau durabil în multe *tuatha* și, reflectând caracterul itinerant al unei mari părți a societății irlandeze, Biserica a dezvoltat fenomenul specific al familiilor ecleziastice itinerante, în care preoția și grija bisericilor descindeau de la o generație la alta; acestea purtau cu ele în migrațiile lor poveștile sfinților fondatori, răspândind același cult în părți foarte îndepărtate ale insulei.[19]

Un număr surprinzător de clădiri creștine timpurii încă mai pot fi văzute în vestul Irlandei și în insulele sale îndepărtate din Atlantic, majoritatea situri monahale: colecții de celule și săli construite din piatră uscată, în interiorul unor incinte, ca și casele conducătorilor care le-au întreținut. De asemenea, obiecte de artă care au supraviețuit în număr plăcut de mare și care uimesc prin frumusețea și sofisticarea lor extravagantă sunt obiectele de artă care au servit vieții sacre a acestor comunități: manuscrise iluminate și scrise cu o scriere latină frumoasă și individuală, clopote de bronz, cruciulițe de metal, păstrate cu dragoste în ciuda istoriei ulterioare violente și distructive a Irlandei, deoarece au devenit relicve asociate cu primii sfinți, la fel de importante ca și oasele lor. Cultura creștină celtică a făcut mare caz de astfel de obiecte sacre în

devoțiunea sa. Curiosul și bârfitorul istoric Gerald de Wales din secolul al XII-lea a menționat în mod special acest accent, spunând că în Scoția, Irlanda și Țara Galilor oamenii se temeau mai mult de ruperea jurămintelor făcute pe clopote, crosiere și altele asemenea decât de ruperea jurămintelor făcute pe cărțile evanghelice.[20]

Din punct de vedere spiritual, viața monahală celtică era la fel de intensă ca și cea din deșerturile din Egipt sau din Orientul Mijlociu. Călugării pe jumătate înfometați se ghemuiau împotriva vânturilor sus, în stâncile stâncoase ale Insulelor Skellig, iar frumusețea terifiantă a apelor din fața lor îi făcea să vadă soarele dansând de bucurie peste Oceanul Atlantic, în timp ce sărbătorea Învierea Domnului în ziua de Paște (vezi planșa 8). De fapt, ei erau capabili să aibă contacte cu creștinii sirieni sau egipteni, cel puțin prin intermediul cărților care își începuseră viața la cele mai îndepărtate margini ale Imperiului Bizantin și care fuseseră aduse în vest. S-a propus, în mod plauzibil, că uimitoarea complexitate a picturilor figurative care se găsesc în manuscrise sacre celtice precum textul evanghelic cunoscut sub numele de *Cartea de la Durrow* (a se vedea planșa 23), precum și figurile similare din sculptura celtică din aceeași perioadă, provin din călătoriile în Scoția și Irlanda ale unei copii pierdute de mult timp a unui manuscris siriac al Armoniei Evangheliei numit *Diatessaron*. Înainte de aceste lucrări de artă de la sfârșitul secolului al șaselea, în arta celtică existau foarte puține încercări de a înfățișa figura umană; apariția bruscă sugerează un stimulent extern. O altă copie a aceluiași text *Diatessaron*, iluminată în enclava monastică siriană de la Tur 'Abdin, a ajuns la Florența și, deși datează cu câteva secole mai târziu decât *Cartea lui Durrow,* are o serie de figuri așezate exact în același mod idiosincratic ca și unele dintre ilustrațiile cheie ale lui *Durrow.* Alte caracteristici ale artei creștine celtice, chiar și cele mai emblematice motive, crucea celtică, pot fi prezentate ca având precedente în arta creștinismului copt.[21]

Aceste legături imprevizibile între Orientul Mijlociu și cea mai îndepărtată Europă occidentală au produs o teologie celtică care a rezonat la orice distanță cu tradiția lui Origen și Evagrie. Mănăstirile celtice au adoptat aceeași linie ca și colegii lor călugări, Ioan Cassian și Vincent de Lerins, în lupta împotriva lui Augustin de Hippona cu privire la har (vezi pp. 315-17): au vrut să sublinieze importanța faptului că oamenii se străduiesc cât mai bine să ajungă la perfecțiune. Un comentator irlandez care scria pe marginea manuscrisului său al *Prefeței la Psalmi* a lui Ieronim a rezumat optimismul din spatele luptelor lor spirituale în acele celule pustii și bătute de vânt: "Este în natura fiecărui om să facă binele și să evite să facă răul".[22] Din această teologie a luptei morale a rezultat o practică devoțională irlandeză distinctă, care avea să devină o caracteristică majoră a întregii Biserici occidentale. Clerul irlandez a elaborat o serie de "cărți tarifare" pentru uzul propriu. Acestea se bazau pe ideea nu numai că păcatul poate fi ispășit prin penitență, ci și că era posibil să se stabilească o scară exactă a penitenței potrivite pentru fiecare păcat în parte: tarifele de iertare. Ei vedeau viața spirituală ca pe o serie constantă de mici eșecuri, compensate cu greu înainte de următoarea mică abatere. Și-au folosit cărțile de tarife pentru a-i ajuta pe laicii care erau oprimați de vină și rușine.

Când misionarii din Irlanda și Scoția au început să își răspândească credința în Europa de nord și centrală în secolul al VII-lea, au adus cu ei cărți de tarife; acestea au fost primele "penitențiale" sau manuale de penitență pe care clerul le folosea cu turmele sale. Ideea a fost extrem de populară - cine nu ar sări la șansa de a putea face ceva concret și specific, oricât de greu ar fi, pentru a se elibera de o povară a vinovăției? A devenit baza sistemului de penitență al Bisericii medievale occidentale, care a durat secole întregi: o practică prin care fiecare își mărturisea

păcatele în mod repetat unui preot, care apoi își consulta cartea sau memoria și acorda penitența necesară. În ciuda succesului său și a acceptării în practica pastorală a Bisericii, întregul sistem contrazicea în mod direct teologia harului a lui Augustin, iar acest lucru avea să devină o problemă care a contribuit permanent la divizarea Bisericii occidentale în Reforma din secolul al XVI-lea, după cum vom vedea.[23]

Faptul că acest colț îndepărtat al Europei a putut avea o influență atât de profundă asupra întregii Biserici este o mărturie a energiei neliniștitoare a creștinilor celți, pentru care marea era o serie de căi de acces către vecinii și culturile lor de dincolo de granițele lor. Aceștia prețuiau o legendă despre Sfântul Brendan navigând pentru a descoperi noi pământuri în vest, care a generat multă vreme mândria irlandeză în anticiparea lui Cristofor Columb și care este cu siguranță o mărturie a deschiderii societății celtice față de o astfel de posibilitate. La sfârșitul secolului al VI-lea, unul dintre cei mai mari conducători monahali ai lor, Columba sau Colmcille ("porumbelul bisericii"), nu numai că a fondat mănăstirile Durrow și Derry din centrul și nordul Irlandei, dar a construit și o mănăstire insulară departe în nord, pe insula Iona, care rămâne unul dintre cele mai cunoscute locuri sacre din insulele atlantice; el a traversat frecvent marea între diferitele sale fundații.[24] Dar, oricât de aventurier ar fi fost Columba, el se mișca tot în interiorul unei lumi celtice gaelice. Unul dintre contemporanii săi mai tineri, tot Columba (dar care, în mod convențional și convenabil, se distinge de cel mai în vârstă sub numele de Columbanus), a găsit o imagine nouă și mai provocatoare pentru călătoriile sale: urma exemplul biblic al lui Avraam și călătorea la popoare străine pentru a face voia Dumnezeului său.

Primele călătorii ale lui Columbanus (probabil în anii 580) au avut loc în Galia creștină, unde înființarea de mănăstiri a fost întâmpinată cu o recunoștință mai puțin entuziastă din partea episcopatului existent. O problemă liturgică care avea să se dovedească a fi o sursă recurentă de supărare între catolicii celți și cei neceltici a fost dezacordul lor cu privire la data sărbătorii Paștelui, cea mai veche și mai importantă dintre sărbătorile creștine. Tensiunile au determinat mutarea lui Columbanus spre est, în ceea ce este astăzi Elveția, și indică, de asemenea, faptul că el nu a întreprins în primul rând misiuni către păgâni: călătoriile sale ar putea fi considerate mai degrabă ca o campanie de reînnoire adresată lumii creștine mai largi și mai vechi, care a încurajat inițial creștinismul irlandez. El a putut face acest lucru, desigur, datorită acelei decizii fundamentale a creștinilor celți de a păstra latina ca limbă a cultului public și a Bibliei sale. În mod firesc, acolo unde Columbanus a găsit obiceiuri necreștine care încă prevalau, a făcut ceva în acest sens, având în fața sa modelul marelui Martin, care a demonstrat puterea Dumnezeului creștin împotriva tuturor concurenților inferiori. Poveștile despre faptele sale au constituit probabil o distracție la îndemână pentru biografii săi de la confruntările sale cu episcopii franci. Una dintre cele mai frumoase isprăvi ale lui Columbanus a avut loc la Bregenz, unde a fost înfuriat de vederea unui butoi enorm de bere pregătit de oameni în cinstea zeului lor feroce Woden. Columbanus nu avea nimic împotriva alcoolului, dar nu voia să vadă toată acea bere irosită pentru un zeu fals, așa că a dat o lovitură preventivă suflând puternic în butoiul uriaș. Acesta a explodat, iar Woden și-a pierdut berea. Mulțimile prezente au fost foarte impresionate de faptul că Dumnezeul lui Columbanus putea fi atât de categoric distructiv, iar misiunea a beneficiat în consecință. Din Elveția, Columbanus s-a mutat și mai departe în inima creștinismului occidental, în nordul Italiei, unde a murit în 615 la mănăstirea sa nou construită de la Bobbio.[25]

Columbanus a stabilit un model de misiune din Irlanda și Scoția, iar alți călugări celți i-au extins inițiativa și mai mult, ducând creștinismul dincolo de spectrul frontierei imperiale, în nordul Europei. Dar acum o altă misiune fusese lansată în direcția opusă, chiar de la Roma, de către Papa Grigore I. În 597, anul în care abatele Columba a murit departe, în Iona, un grup de călugări și preoți a plecat de la Roma la porunca papei; ei se îndreptau spre insulele atlantice sub conducerea unui călugăr de la mănăstirea Sfântul Andrei a lui Grigore, numit Augustin. Există un anumit aer de grabă și improvizație în această misiune către anglo-saxoni, ceea ce sugerează că papa Grigore ar fi fost aprins de un entuziasm brusc pentru Anglia. Când misionarii au pornit la drum, niciunul dintre ei nu vorbea vreo variantă de anglo-saxonă, iar sfatul mai degrabă șchiop al lui Grigore a fost acela de a lua niște interpreți franci care să ajute la contactarea viitoarelor turme.[26] Anglo-saxonii au păstrat o anecdotă plină de autocompătimire, care este probabil încă cea mai cunoscută amintire a interesului lui Grigore pentru Anglia: a fost frapat de frumusețea unor sclavi englezi în piața din Roma. Întrebând de unde erau și i s-a spus că erau *Angli*, a comentat că numele era potrivit pentru cei care aveau fețe angelice, și a dezvoltat acest gând vesel într-o ghirlandă de alte jocuri de cuvinte latinești devotate. În mod tradițional, remarcile lui Grigore au fost rezumate într-un citat greșit care este totuși potrivit: "*Non Angli sed angeli*", "Nu Angli, ci îngeri". Această poveste încântătoare ar fi o bună motivație pentru impulsivitatea papei, așa că la bază ar putea fi adevărată.[27]

9. Europa occidentală creştină în secolul al VII-lea

În mod evident, Gregory nu aflase prea multe despre insula pe care fusese lansată misiunea sa. El și-a imaginat noua sa Biserică reconstruind structurile vechilor provincii imperiale Britannia Inferior și Superior, astfel încât să existe episcopi mitropoliți în fostele capitale coloniale Londinium (Londra) și Eboracum (York), fiecare cu o turmă apostolică de doisprezece episcopi: totul foarte ordonat și depășit cu două sute de ani, având în vedere că Anglia era acum împărțită între o serie de regate anglo-saxone și că Londra era la pământ. În schimb, noul episcop Augustin a recunoscut realitatea și s-a stabilit în sud-estul extrem, în Kent, cel mai apropiat regat de Europa continentală, unde regele păgân Ethelbert se căsătorise cu o prințesă creștină francă pe nume Bertha și unde exista încă un sentiment viu al importanței trecutului roman. Capitala regală a Kentului era un fost oraș roman, numit în prezent Canterbury. Când puterea politică s-a mutat

mai târziu din Kent, episcopii și arhiepiscopii anglo-saxoni succesivi din linia lui Augustin au găsit avantaje în a se afla ușor la distanță de monarhii imperioși din Wessex sau Mercia și au rămas în Canterbury. Abia mult mai târziu, monarhii angevini din secolul al XII-lea au transformat în capitala lor un oraș reînviat, Londra, dezvoltând, de asemenea, un palat imediat la vest de acesta, în Westminster. Arhiepiscopii de Canterbury au încercat apoi să exploateze posibilitățile unei proprietăți nou achiziționate chiar în inima Londrei, pe locul unde se află acum biserica parohială St Mary-le-Bow, dar în curând au schimbat direcția. Au considerat că este mai înțelept să dezvolte o proprietate minoră a lor la Lambeth, care se afla la o călătorie rapidă cu barja peste râul Tamisa de la Westminster, iar noul palat de acolo a devenit adevăratul lor centru de operațiuni, mai degrabă decât Canterbury însuși. Un arhiepiscop de la sfârșitul secolului al XII-lea a încercat chiar să îndeplinească planul lui Grigore și să își mute catedrala la Lambeth, un plan zădărnicit doar de moartea sa în cruciadă.[28]

Suntem norocoși să știm multe despre misiunea engleză a lui Augustin datorită strălucitoarei și captivantei *Istorii ecleziastice* a lui Bede, un călugăr din Northumbria care a trăit la un secol după misiunea lui Augustin (*c*. 672-735). Bede a fost cel mai mare istoric al epocii sale din toată Europa, poate cel mai mare pentru multe secole de o parte și de alta a timpului său. A fost admirabil de onest în sortarea surselor sale variate; foarte des se poate spune de unde și-a luat materialul. Călugării de la Canterbury, de exemplu, i-au furnizat o mulțime de documente oficiale, care stau la baza povestirilor sale despre Grigore și Augustin. În mod frecvent ne spune în mod specific statutul și sursa informațiilor sale, și ni-l putem imagina în căutarea sa nerăbdătoare a ceea ce astăzi s-ar numi istorie orală - "Preotul Deda . . o autoritate de mare încredere ... mi-a spus că unul dintre cei mai vechi locuitori i-a descris ...", etc.[29] Bede este egalul lui Tucidide în această privință și mult mai puțin credul decât Herodot (vezi pp. 35-6).

În ciuda entuziasmului său pentru misiunea lui Grigore, Bede este suficient de sincer pentru a dezvălui că Augustin nu venea într-o țară goală de creștini. Exista deja un episcop în Canterbury, un capelan franc al reginei Bertha și o biserică funcțională, dedicată fie de franci, fie de creștinii britanici anteriori, Sfântului Martin din Tours. Este emoționant, atunci când vizitezi Canterbury, să vezi o parte din structura sa încă în picioare, încorporată într-o modestă clădire medievală a unei biserici de la marginea orașului antic. Merită să ne dăm seama că episcopii nu erau tratați atunci ca niște căutători de probleme sau ambasadori ambulanți; ei erau acolo pentru că exista o turmă care trebuia condusă.[30] Nici nu este probabil ca episcopul Liudhard să fi slujit pur și simplu o mică colonie francă expatriată, căci un fapt curios trebuie să frapeze pe oricine citește scrisorile lui Grigore către Augustin păstrate de Bede. Anumite pasaje purpurii pe tema convertirii sunt întotdeauna citate din ele, dar, în realitate, o mare parte din atenția lui Grigore este ocupată de discutarea sexului - mai exact, a impurității rituale. Grigore a argumentat îndelung împotriva unor persoane care îl lăsaseră perplex pe Augustin din cauza opiniilor lor puternice despre ceea ce constituia necurăția sexuală printre contemporanii lor. Acești rigoriști doreau să împrumute excluderile din Vechiul Testament de la participarea la liturghia Templului și să le aplice femeilor însărcinate și relațiilor sexuale ale cuplurilor căsătorite.

În mod clar, astfel de oameni problematici erau creștini, deoarece necreștinii nu ar fi avut niciun interes și probabil nici nu ar fi cunoscut Vechiul Testament. Misionarii romani se confruntau cu dificultăți deoarece se confruntau cu un corp semnificativ de creștini locali bine informați, cu standarde diferite de ale lor.[31] Cu doar câteva decenii înainte de sosirea lui Augustin, raportul de forțe prin Anglia de câmpie nu era încă în mâinile războinicilor saxoni, ci a britanicilor celți. Cu

siguranță, populația britanică nu fusese exterminată sau alungată în vestul îndepărtat, așa cum au presupus adesea istoricii în trecut, ci rămăsese pe loc, dovedindu-se în același timp mai capabilă și mai dornică să învețe limba anglo-saxonă decât erau capabili anglo-saxonii să învețe limbile celtice (*plus ca schimbare*).[32] Mulți dintre acești britanici ar fi fost creștini într-o oarecare măsură: Creștinismul nu a reprezentat o noutate surprinzătoare pentru locuitorii din Anglia de câmpie în 597. Așadar, ce era diferit în misiunea lui Augustin? În primul rând, dar în mod crucial, accentul pus pe supunerea față de romani.

ANGLO-SAXONI ASCULTĂTORI ȘI ALȚI CONVERTIȚI (600-800)

Partidul misionar al lui Augustin a încercat să transforme Canterbury în Roma și Kent în Italia. Ei au construit o mănăstire în Canterbury dedicată primilor sfinți ai Romei, Petru și Pavel, iar acea mănăstire (rededicată mai târziu misionarului Augustin) a fost ridicată în afara zidurilor romane ale capitalei Kent, la fel ca bazilicile Sfântului Petru și Sfântului Pavel din Roma; Clovis făcuse același lucru în afara Parisului (vezi p. 325). Biserica catedrală pe care au fondat-o și ei din ruinele unei biserici romane a fost dedicată sub numele de Christ Church, în imitarea directă a catedralei Lateran din Roma, un fapt acum ascuns, deoarece catedrala episcopului Romei a fost între timp rededicată Sfântului Ioan. Chiar și atunci când misiunea a fondat o a doua eparhie din Kentish la Rochester, tema romană a continuat: Catedrala din Rochester a fost dedicată Sfântului Andrei, după bazilica și mănăstirea de pe Dealul Caelian, de unde venise Augustin însuși - deosebit de semnificativ pentru că Sfântul Andrei era mănăstirea pe care Papa Grigore o fondase pe moșia propriei sale familii.[33] Nici această reminiscență a Romei nu a fost un simplu sentiment. Grigore i-a trimis lui Augustin o stolă liturgică specială, *pallium-ul*, o piesă de vestimentație ecleziastică oficială împrumutată din veșmintele purtate de oficialii imperiali. Cadoul era, prin urmare, un semn de subordonare: Arhiepiscopii din Canterbury trebuiau să primească puterea de la Roma pentru totdeauna. Într-o interesantă scăpare istorică, stema lor se bazează încă pe forma de Y a palliumului, în ciuda Reformei protestante din secolul al XVI-lea.[34]

A fost nevoie de următorul secol, începând cu 597, pentru a asigura răspândirea deplină a creștinismului în regatele care ocupau fosta Britannia. Unii regi erau încă necreștini în anii 680 și au existat câteva schimbări de mentalitate notabile pe parcurs. Cu toate acestea, creștinismul a obținut în cele din urmă un statut de monopol de care nu se bucurase niciodată în Britania romană. Regii anglo-saxoni trebuie să fi fost influențați de faptul că creștinismul era religia francilor, care, sub succesorii merovingieni ai lui Clovis, au apărut ca fiind cea mai puternică și mai admirată dintre toate unitățile politice fondate de migranții germani.[35] De asemenea, Biserica putea fi sensibilă la mândria conducătorilor și nobililor recent creștinizați, permițându-le să căsătorească noul cu vechiul. În multe locuri, ea a permis oamenilor să continue să-și exprime durerea la moarte prin umplerea mormintelor cu bunurile de preț ale morților, în ciuda faptului că acestea ar fi fost făcute de rușine de gadgeturile disponibile în Raiul creștin. Chiar și marelui sfânt creștin din nordul Angliei, Cuthbert de Lindisfarne, i s-au dat bunurile sale funerare pentru a le lua cu el; fragmente din ele, scoase din locul său de înmormântare din Catedrala Durham, pot fi încă văzute.[36] Biserica a încurajat familiile regale să își extindă genealogiile mai departe de zeul germanic Woden, nu pentru a-l lăsa pe acesta pe dinafară, ci pentru a merge până la Adam biblic. Episcopii au eclipsat liderii religioși necreștini prin ospitalitatea lor splendidă, modul tradițional de afirmare a statutului social al cuiva. Wilfrid, un aristocrat abate de Ripon și episcop de York, care cu siguranță nu era puritan, a dat o petrecere de trei zile pentru înalta societate în anii 660, după ce a inaugurat ceea ce este acum Catedrala Ripon: fără îndoială, ocazia a fost un amestec satisfăcător de veselie anglo-saxonă solidă și de delicate tartine romane, dacă cineva a fost capabil să își amintească după aceea.[37]

Până în secolul al X-lea, din diversitatea acestor regate anglo-saxone creștinate a apărut una dintre cele mai coerente unități politice din Europa, o singură monarhie, Anglia, cu un guvern precoce și centralizat, care a căzut în cele din urmă ca o prună coaptă în mâinile recunoscătoare ale covoarelor normande în 1066. Ideologia acestui regat remarcabil a fost alimentată de modul în care Bede a descris o singură rasă numită englezi; cartea sa, la urma urmei, se numea "Istoria

ecleziastică a *gens Anglorum*" - "poporul *Anglilor*". Bede a dat acestui "popor" o mândrie a identității lor comune și speciale, bazată în mod paradoxal pe loialitatea lor comună față de Roma. Papa Grigore I și nu Augustin este eroul poveștii lui Bede despre convertirea englezilor. Bede nu l-a numit pe Augustin, ci pe Grigore "apostolul" englezilor; și nu a creat această imagine, ci a reflectat o venerație continuă în Anglia pentru Grigore.[38] În zilele lui Bede, restul Europei occidentale ar fi considerat această Gregory-mania un caz de excentricitate engleză, deoarece Gregory își încheiase de fapt papalitatea într-un fel de nor, nefiind jelit de poporul Romei. Prima viață a lui Grigore a fost scrisă de un englez la începutul secolului al VIII-lea, în mănăstirea Northumbria din Whitby, și au trecut două secole de la moartea lui Grigore până când Roma a ajuns la cultul său, consacrându-l pe papă alături de Ambrozie, Ieronim și Augustin ca fiind unul dintre cei patru mari teologi ai Occidentului timpuriu, cei patru doctori latini.[39] Este posibil ca popularitatea imaginilor cu Doctorii latini în bisericile englezești medievale - un subiect preferat și, desigur, potrivit pentru a fi reprezentat pe amvon - să provină din gândul că unul dintre Doctori era Papa Grigore, care putea fi considerat un englez de onoare.

Această "englezime" poate fi considerată una dintre cele mai durabile și neașteptate consecințe ale misiunii lui Augustin și ale modului în care Bede a relatat povestea sa: englezii au ajuns la o unitate politică pe care, prin contrast, irlandezii, la fel de fervent creștini, nu au avut-o în vedere sau nu au căutat-o pentru ei înșiși decât mult mai târziu. Narațiunea lui Bede a reflectat faptul că Biserica din Anglia își asigurase deja unitatea sub ascultare romană înainte ca regatele anglo-saxone să se unească. Deceniul crucial a fost cel al anilor 670, când câteva concilii ale episcopilor englezi au luat decizii pentru întreaga Biserică din diferitele regate ale Angliei, mai întâi la Hertford în 673 și apoi la Hatfield în Yorkshire în 679.[40] Hertford a dat formă și disciplină Bisericii engleze, începând să stabilească un sistem unic de legi scrise în baza căruia să funcționeze, într-o perioadă în care niciun rege din Anglia nu avea în vedere o astfel de idee. La Hatfield, episcopii au sprijinit condamnarea de către papă a eforturilor continue ale bizantinilor de a-i concilia pe miafiziți și, de asemenea, și-au dat acordul cu privire la "dubla procesiune" a Duhului de la Tatăl și Fiul, acea propunere a lui Augustin care a înfuriat atât de mult Biserica bizantină.

O trăsătură paradoxală a acestor viguroase afirmații anglo-saxone ale teologiei latine occidentale a fost faptul că arhiepiscopul de Canterbury care prezida conciliile era un grec strălucit, un erudit pe nume Teodor care, ca și apostolul Pavel, provenea din Tars. Poate că Papa Vitalian îl trimisese în Anglia pentru că era îngrijorat că Theodore ar putea fi perturbator la Roma, dar a fost totuși o amintire remarcabilă a faptului că legăturile Angliei cu o lume mai largă au fost în mod covârșitor datorate Bisericii. Unul dintre cei mai importanți și mai energici colegi ai lui Teodor a fost abatele abației Sfântul Augustin din Canterbury, Hadrian, trimis în Anglia de către papă mai mult sau mai puțin pentru a sta cu ochii pe arhiepiscop; Hadrian era la fel de exotic ca și Teodor, deoarece era un refugiat din Biserica din Africa de Nord, acum asediată.[41] Nimeni nu putea acuza Biserica engleză că este provincială. Deoarece păstra o loialitate față de Roma atipică în restul Europei, acest sentiment de diferență a sporit credința precoce a englezilor în destinul lor special printre vecinii lor, atât în aceleași insule, cât și printre popoarele Europei. Datorită lui Bede și conducerii arhiepiscopului Teodor, ei se puteau vedea pe ei înșiși ca pe un popor legământat, precum Israelul antic, un far pentru lumea creștină.

Deși Bede nu a făcut niciodată legătura în mod explicit, nu ar fi dificil de conceput o singură unitate politică numită Anglia, precum și o entitate religioasă. Israel a fost cel mai bine unit cu

Dumnezeu în statutul său de legământ atunci când a fost unit, și cel mai glorios atunci când această unitate a fost sub conducerea unor monarhi unici, David și Solomon. Bede i-a făcut pe englezi să mediteze asupra lui Solomon într-o altă lucrare a sa pe lângă *Istoria* sa. Timp de secole, comentariul său alegoric extins despre Templul lui Solomon din Ierusalim s-a bucurat de mai multă popularitate, iar el ar fi putut fi surprins și puțin deranjat să afle că *Istoria* sa este cea care este acum amintită cu precădere. De ce a fost Templul lui Solomon atât de important pentru Bede? Pentru că pentru el reprezenta pentru el o imagine dintr-o pereche de opuse, cealaltă fiind Turnul Babel. Turnul reprezenta mândria umană, iar mândria a dus la o confuzie a limbilor. Templul a reprezentat ascultarea față de voința lui Dumnezeu și a dus la vindecarea teribilelor diviziuni din Babel. A prefigurat unitatea limbilor pe care Bede a anticipat cu bucurie că va veni foarte curând în istorie, în Biserica Învierii: această unitate cosmică de la sfârșitul timpului ar putea fi prefigurată mai întâi în Anglia.[42]

Creștinii anglo-saxoni și celți au făcut din insulele atlantice, în secolele al șaptelea și al optulea, un centru prodigios de activitate creștină. Energiile lor s-au concentrat în insulele însele, în fondarea unei rețele de noi biserici și mănăstiri, dar au urmat și rutele maritime pe care Columbanus le deschisese spre Europa continentală, conștienți că au primit creștinismul prin misiune și hotărâți să facă același lucru pentru alții. Activitățile lor au coincis cu și au fost ajutate de o expansiune a puterii francilor spre nord și est, în ceea ce astăzi sunt Țările de Jos și teritoriile din Germania cunoscute în mod obișnuit sub numele de Saxonia; ei au primit din ce în ce mai multă încurajare din partea episcopilor Bisericii francilor și a conducătorilor seculari locali decât o făcuse Columbanus. Pentru anglo-saxoni, misiunea în zonele Țărilor de Jos, cum ar fi Frisia, a fost pentru oameni cu conștiința unei strămoșii comune, legături comerciale strânse și variante ale unei limbi care ar fi fost încă inteligibile de o parte și de alta a Mării Nordului; chiar și dincolo de Țările de Jos, în Saxonia, ei au venit ca verișori. Le-a dat un imbold cel mai flamboaiant dintre prelații anglo-saxoni din secolul al VII-lea, episcopul Wilfrid, care a avut o șansă norocoasă, deoarece campania sa de predicare foarte reușită în Frisia a coincis cu una dintre cele mai bune capturi de pescuit din Marea Nordului din ultimii ani. Apoi, în generația următoare, a fost Bonifaciu, un călugăr din sudul Angliei care i-a făcut de rușine pe episcopii din Francia cu energia sa prodigioasă în extinderea frontierelor credinței și care, în cele din urmă, a fost atât arhiepiscop de Mainz, cât și un martir mult-celebrat pentru Biserică, ucis în 754 de aceleași rude apropiate ale englezilor din Frisia.[43]

Aceste convertiri sponsorizate de misionari, de la Ninian, trecând prin Patrick și Augustin, până departe în Europa centrală, nu au fost convertiri în sensul cerut adesea de evangheliștii din secolul XXI, acceptându-l pe Hristos ca Mântuitor personal într-o mare răsturnare spirituală individuală. În Occidentul medieval, au existat doar unul sau două exemple consemnate de astfel de experiențe, pornind de la descrierea din Noul Testament a ceea ce i s-a întâmplat apostolului Pavel. Astfel, Augustin din Hippona în secolul al IV-lea și Anselm de Canterbury în secolul al XII-lea scriu într-adevăr despre lupte spirituale care sună ca cele ale lui Pavel pe Drumul Damascului: ei vorbesc despre noi decizii dramatice, care le realiniază întreaga personalitate. În timpul Reformei, protestanții au preluat aceeași tradiție și, de atunci, convertirea personală bazată pe asentimentul la un pachet de doctrine detaliate a devenit aproape o experiență obligatorie în unele versiuni ale creștinismului. Cu toate acestea, între secolele al patrulea și al paisprezecelea, una dintre cele mai reușite perioade de expansiune a credinței, când întreaga Europă a devenit creștină, oamenii vorbeau rareori despre convertire în acest sens. Dacă o

făceau, se refereau în general la ceva foarte diferit: erau deja creștini, dar acum deveneau călugări sau călugărițe.[44]

Cum a convertit Biserica occidentală Europa bucată cu bucată între cei o mie de ani care l-au despărțit pe Constantin I și convertirea Lituaniei în 1386? La vremea respectivă, cei care au descris experiența foloseau în mod normal un limbaj mai pasiv și mai colectiv decât cuvântul "convertire": un popor sau o comunitate "accepta" sau "se supunea" Dumnezeului creștin și reprezentanților săi pe pământ. Acesta era un limbaj care venea de la sine: grupurile contau mai mult decât persoanele singure, iar în cadrul grupurilor nu exista egalitate socială. Majoritatea oamenilor se așteptau să-și petreacă viața primind ordine și arătând respect, astfel încât, atunci când cineva ordona schimbări dramatice, era o chestiune de supunere mai degrabă decât de alegere personală. Odată ce se supuneau, religia pe care o întâlneau era la fel de mult o chestiune de conformare la un nou set de forme de cult în comunitatea lor, cât și de îmbrățișare a unui nou set de credințe personale. Misionarii creștini se simțeau la fel de bine cu puterea lumească ca și cu cea supranaturală. Ei se așteptau ca oamenii să fie inegali, asta era ceea ce voia Dumnezeu, iar inegalitatea era acolo pentru a fi folosită pentru gloria lui Dumnezeu. Mitingurile de masă nu erau stilul lor; majoritatea evangheliștilor erau ceea ce am numi nobilime sau nobilime și, în mod normal, mergeau direct la vârf atunci când predicau credința. În acest fel puteau culege o întreagă împărăție, cel puțin atâta timp cât conducătorii locali nu se răzgândeau sau nu acceptau o ofertă mai bună.

Mai presus de toate, creștinii de pretutindeni aveau un mare avantaj în a fi asociați cu puterea antică ce obseda întreaga Europă: Roma imperială. Biserica de limbă latină a devenit un curator al *Romanitas*, al romanității. Era un paradox, din moment ce Iisus fusese răstignit de un guvernator provincial roman și Petru de un împărat, dar alianța culturală a rămas. După spusele lui Bede, atunci când la Sinodul de la Whitby din 664 au fost dezbătute metode discrepante de calculare a Paștelui în insulele atlantice, regele Oswy de Bernicia a decis în favoarea metodei romane în detrimentul celei celtice, deoarece Petru era paznicul porților Raiului, iar Columba din Iona nu.[45] Toată lumea voia să fie romană: amintirea imperiului reprezenta bogăția, vinul, încălzirea centrală și sistemele de arhivare, iar cele două limbi ale sale, latina și greaca, puteau lega Armagh de Alexandria. Dar, așa cum a arătat judecata regelui Oswy, misiunea era mai mult decât simple chestiuni materiale. Oamenii tânjeau după un sens; erau îngroziți de propria fragilitate. Faimosul Bede a povestit că, atunci când socrul lui Oswy, regele Edwin de Deira și Bernicia, se gândea dacă să devină sau nu creștin în anii 620, unul dintre consilierii săi i-a reamintit stăpânului său despre scurtimea și inconsecvența deconcertantă a vieții umane: a comparat-o cu o vrabie care intră brusc pe o ușă în sala regală caldă, luminată și zgomotoasă și apoi zboară direct pe cealaltă ușă, înapoi în întunericul și furtuna de afară.[46] Probabil că Bede a inventat discursul, așa cum făceau istoricii la acea vreme, dar l-a inventat pentru că a crezut că cititorii săi îl vor considera plauzibil. Oamenii tulburi din Europa nu căutau doar canalizări bune și veselă elegantă, ci și o privire de lumină care să dea sens propriilor lor scurte zboruri din întuneric. Misionarii creștinismului le vorbeau despre iubire și iertare care conturau scopurile lui Dumnezeu, și nu există niciun motiv să credem că oamenii obișnuiți erau prea obtuzi pentru a percepe că acestea ar putea fi vești bune.

Pe măsură ce anglo-saxonii au călătorit spre est în Europa continentală, la fel s-a întâmplat și cu devotamentul lor față de papalitate și cu amintirea modului în care Augustin le-a adus credința. Chiar dacă Roma nu făcuse prea multe lucruri de substanță de la Grigore încoace pentru a lansa

misiuni în noi ținuturi, misionarii anglo-saxoni erau foarte pasionați să citeze secțiunile din scrisorile lui Grigore către Augustin care discutau despre modalitățile de convertire a păgânilor, iar prin aceasta au stabilit un model care încă persistă.[47] Misionarii celți erau mai puțin captivați decât englezii de mistica Romei - nu erau deloc singurii din Europa de Vest în această privință -, dar încă prețuiau latina ca limbă a Bisericii, și este de remarcat cât de multe dintre bisericile nou înființate în Saxonia erau dedicate Sfântului Petru.[48] Secolele al optulea și al nouălea au fost o perioadă în care papalitatea a încercat să își afirme demnitatea și locul special în planul lui Dumnezeu, o stare de spirit care nu era lipsită de legătură cu realitatea poziției sale fragile între două puteri seculare potențial amenințătoare din Italia, lombarzii la nord și bizantinii la sud.

Lucrurile ar fi putut lua o altă întorsătură, deoarece în secolul al șaptelea, după o anumită *răceală* în epoca lui Grigore cel Mare, contactele papale cu Bizanțul puteau fi considerate ca fiind în curs de consolidare: unsprezece din optsprezece papi din perioada 650-750 aveau un trecut grecesc sau oriental.[49] În rândul creștinilor obișnuiți și al clerului obișnuit exista încă sentimentul că făceau parte dintr-o singură Biserică la nivel mediteranean. O dovadă pozitivă în acest sens este modul în care, în secolele al VI-lea, al VII-lea și al VIII-lea, fragmente de imnuri liturgice și psalmi greci au fost încorporate în diverse tradiții de cult din vestul Mediteranei, adesea fără a fi traduse în latină, într-o varietate de contexte, din Spania până în Italia - Roma însăși, Milano, Benevento.[50] Un motiv de alarmă teologică de lungă durată la Roma a fost neutralizat în 680-81, când Constantinopolul a găzduit încă un conciliu major al Bisericii (socotit ca fiind al șaselea ținut acolo). Acesta a reafirmat în cele din urmă angajamentul Bisericii imperiale față de deciziile de la Calcedon împotriva oricărei încercări de a-i liniști pe miafiziștii din imperiu, punând capăt așa-numitei controverse "Monotelete" (vezi pp. 441-2). Reprezentanții romani s-au alăturat episcopilor răsăriteni în condamnarea ca eretici a patru patriarhi ai Constantinopolului și, cu mai multă reticență, a unui fost papă roman, Honorius; numele său a fost inserat discret la mijlocul listei de patriarhi pentru a minimiza jena romană.[51]

Cu toate acestea, delegații romani de la Constantinopol nu ar fi uitat că ciocnirile monoteliștilor au produs și unul dintre cele mai îngrozitoare abuzuri ale puterii bizantine în 649, când papa Martin I a fost arestat de oficialii imperiali pentru că a prezidat un consiliu la Roma care se opunea teologiei monoteliștilor împăratului. El a murit în exil la distanță, în Crimeea, în circumstanțe mizerabile, care l-au făcut să fie recunoscut ca fiind ultimul papă care a murit ca martir - de data aceasta, în mod unic, de mâna unui împărat creștin. Astfel de fricțiuni au însemnat că papii erau atenți la orice semn de noi abateri doctrinare în Orient, iar secolul al VIII-lea le-a adus curând noi alarme, pe măsură ce ostilitatea crescândă față de utilizarea devoțională a imaginilor - iconofobia și apoi iconoclasmul - au fost promovate de împărații bizantini succesivi începând cu Leon al III-lea (vezi pp. 442-56). Nu doar problema în sine a fost cea care a îngrijorat Roma, ci și modul în care acești împărați iconoclaști erau pregătiți să ordoneze schimbări majore în viața de zi cu zi a Bisericii, inclusiv în sfera de influență bizantină din Italia. Acest lucru avea implicații pentru autoritatea succesorului lui Petru.

Spre deosebire de esticii autoritari, cu considerația lor capricioasă față de sensibilitățile romane, papii erau conștienți de fondul de bunăvoință față de scaunul lui Petru în nordul Europei, exemplificat de nu mai puțin de patru monarhi anglo-saxoni care, între secolele al șaptelea și al nouălea, au întreprins succesiv lunga călătorie spre Roma. Pionierul, la mai puțin de un secol după sosirea lui Augustin în Anglia, a fost Caedwalla, rege al regatului predecesor al Wessexului numit Gewisse (*c.* 659-89), și a fost urmat mai târziu de Ine, rege al Wessexului (d. 726), și de

Coenred (d. *c.* 709) și Burgred (d. *c.* 874), ambii regi ai Merciei din ținuturile mijlocii englezești. Toți au murit acolo, iar trei dintre ei, Caedwalla, Coenred și Ine, sunt cunoscuți ca fiind cei care au decis să abdice și să se retragă definitiv în oraș; începuse lunga poveste de dragoste dintre bogăția engleză și soarele italian. Dar englezii erau prea îndepărtați pentru a fi de mare folos politic papilor împotriva Lombardiei sau a Constantinopolului. În schimb, ei priveau direct peste Alpi către puternicii franci. Conducătorii franci din a doua jumătate a secolului al șaptelea au avut propriile motive pentru a găsi această alianță foarte convenabilă.

CHARLEMAGNE, CAROLINGIENII ȘI UN NOU IMPERIU ROMAN (800-1000)

În Franța, două secole și jumătate de monarhie creștină merovingiană s-au încheiat în mod rușinos în 751, când regele merovingian Childeric al III-lea, titular și deja neputincios, a fost informat că el și fiul său au descoperit o vocație religioasă, după care a primit o tonsură monahală și și-a petrecut restul zilelor închis într-o mănăstire. Un exemplu de pionierat a ceea ce s-a dovedit a fi o tehnică creștină frecventă pentru a scăpa de monarhi sau politicieni incomozi, atât bărbați cât și femei (adesea și soții incomozi), aceasta a fost ideea unui nobil nemilos pe nume Pippin și poate și a fratelui său mai mare, Carloman. Împreună, ei erau de ceva vreme adevărații conducători ai Franței, în calitate de funcționari ai Curții, cunoscuți sub numele de "primarii palatului"; erau fiii marelui fost primar Charles Martel, care obținuse victoria crucială împotriva arabilor la Poitiers în 732-3, oprind înaintarea islamică în Europa (vezi p. 261).[52] La rândul său, Carloman și familia sa au fost rapid eliminați într-o serie de evenimente care rămân mult mai sordide și mai obscure decât erau dispuși să recunoască cronicarii vremii. Regalitatea lui Pippin a fost o ruptură total nelegitimă cu succesiunea istorică și, ca și lovitura de stat a lui David împotriva lui Saul cu mult timp înainte în Israel, a avut nevoie de tot impulsul pe care îl putea primi din partea puterii divine și a locului sacru.

În consecință, episcopii franci au investit instalarea noului rege Pippin al III-lea cu un grad de ceremonial fără precedent. Pippin a acordat o devoțiune specială sfinților regali merovingieni, Martin de Tours și Denis, anexând astfel acea relație intimă dintre dinastie și sfințenie, în timp ce, în deceniile următoare, familia sa a revendicat fără jenă continuitatea cu zilele de glorie merovingiene, botezându-și copiii cu nume merovingiene precum Louis (Clovis) sau Lothar. Pippin și-a consolidat și mai mult sprijinul sfânt prin înrolarea unui alt fost episcop celebru al Parisului, Germanus (Germain), care a apărut într-o viziune bine sincronizată unei femei pioase și i-a ordonat să solicite reînhumarea rămășițelor sale la Paris și într-o splendoare mai mare - Pippin s-a supus cu devotament, cu un ritual ostentativ, în prezența multor notabilități franci, și, de asemenea, a înzestrat cu generozitate mănăstirea sfântului (St-Germain-des-Pres, pe atunci în zona rurală dincolo de Paris) cu foste pământuri merovingiene.[53] Pippin și Carloman au legat astfel soarta noii lor aventuri politice de schimbări și reforme majore în Biserică, în special în susținerea marilor comunități monahale care îi găzduiau pe puternicii lor aliați sfinți morți de mult timp.

Făcând acest lucru, noile dinastii au fost doar cei mai proeminenți și mai de succes dintr-un număr de nobili franci care au văzut șansa de a-și spori puterea pe măsură ce monarhia merovingiană se dezintegra și care au fost fericiți să alieze acest proiect cu reînnoirea Bisericii, legându-și propriile interese de gloria lui Dumnezeu. Printre ei s-a remarcat Chrodegang, un mare aristocrat și funcționar al palatului merovingian care, în anii 740, a devenit și episcop de Metz, în ceea ce este astăzi nord-estul Franței; este posibil să fi fost episcopul principal în ungerea lui Pippin în 751.[54] El a convocat în mod energic consilii ale clerului său și a impus reforme în eparhia sa, inclusiv un cod strict de reguli pentru clerul bisericii sale catedrale. El a stabilit un sistem care a făcut ca viața lor comunitară să fie mult mai disciplinată, asemănătoare cu cea dintr-o mănăstire, dar i-a lăsat totuși liberi să exercite o grijă pastorală în catedrală și în eparhie - un model mult imitat ulterior. Deoarece cuvântul grecesc pentru regulă sau măsură este *kanon*, cuvântul "canon" a devenit din ce în ce mai frecvent aplicat membrilor unor astfel de corpuri reglementate de clerici din catedrale sau alte biserici importante.

Episcopul Chrodegang a demarat, de asemenea, un program ambițios de construcție și reconstrucție de biserici în orașul său Metz, cu scopul de a face din el un centru al puterii sacre, așa cum dinastia lui Pippin îmbogățea locurile sacre din Paris. În mod semnificativ, atunci când a introdus inovații în liturghia (și muzica liturgică) folosită în eparhia sa, le-a justificat prin faptul că erau cele folosite la Roma. În mod notabil, pentru prima dată în nordul Europei, el a organizat servicii "staționale" în jurul unei rotații a bisericilor din Metz, așa cum episcopii din Roma au folosit liturghia stațională pentru a uni Biserica din orașul lor încă din secolul al III-lea (vezi pp. 136-7). Chrodegang intenționa ca Metz să fie un simbol local al unității Bisericii, o reflectare mai mică a Romei, la fel cum făcuse călugărul Augustin în Kentul anglo-saxon în misiunea sa din 597. Chrodegang a obținut chiar și trupurile unor sfinți de la Roma pentru a fi relocate în mănăstirile cheie din eparhia sa: o altă inițiativă pe atunci aproape fără precedent la nord de Alpi și un act caritabil care probabil că i-a asigurat multă bunăvoință din partea corporațiilor înrădăcinate care altfel i-ar fi putut contesta autoritatea.[55] În celebrarea Romei la Metz, Chrodegang reflecta îndeaproape obiectivele patronului său din noua dinastie - deoarece o componentă cheie a succesului lui Pippin, și de mare importanță pentru viitor, a fost faptul că și el a căutat sprijin dincolo de clerul Bisericii francilor, dincolo de Alpi, la Roma.

Încă din anii 760, cronicarii clerici din Francia cultivau cu asiduitate ideea că papa a ordonat și autorizat în mod explicit evacuarea regelui merovingian de către Pippin (de asemenea, au făcut tot posibilul pentru a-i prezenta pe ultimii merovingieni ca fiind genul de nefericiți predispuși la accidente, pe care niciun asigurător divin nu i-ar fi acoperit).[56] Nu există nicio îndoială că Pippin a obținut rapid aprobarea pentru schimbarea sa bruscă de regim din partea papei Zacharias, iar succesorul imediat al lui Zacharias, Ștefan al II-lea (752-7), a cules răsplata acestei afirmații. În 751, anul în care Pippin i-a prezentat regelui Childeric vocația sa monahală, longobarzii l-au expulzat în sfârșit pe reprezentantul împăratului bizantin din Ravenna și au invadat restul teritoriilor bizantine din Italia până la sud de Roma. Regele Pippin a recucerit aceste teritorii, dar nu le-a redat guvernului imperial: în schimb (spre furia bizantinilor) le-a dat papei Ștefan. Decizia sa a avut consecințe pentru următoarea mie de ani; acesta a fondat una dintre cele mai durabile unități politice ale Europei, Statele Papale din centrul Italiei, a căror dizolvare finală în secolul al XIX-lea încă modelează mentalitatea papalității moderne (vezi pp. 821-7).

Alianța dintre franci și papi a ajuns la maturitate. Chrodegang a fost un negociator cheie pentru Pippin la Roma, primind în cele din urmă pallium și titlul de arhiepiscop pentru eforturile sale, în timp ce papii succesivi păstrau acum un reprezentant permanent la curtea francilor, așa cum făcuseră de mult timp la curtea imperială din Constantinopol.[57] Noua relație a fost simbolizată cu precizie printr-o mișcare nu mai puțin revoluționară pentru că era logică: Papa Hadrian I (772-95) a schimbat obiceiul de datare folosit de papi. El a început să-și dateze documentele administrative și corespondența nu după anul de regență al împăratului de la Constantinopol, ci după anul propriei sale perioade de mandat și după anul de regență al regelui francilor. Până acum, acesta era fiul lui Pippin, Carol, primul rege franc care a vizitat Roma, în timpul campaniei militare din 774 care a paralizat puterea lombardă. Domnia lui Carol a fost lungă, de la 768 la 814, iar istoria l-a botezat curând Carol cel Mare, *Carolus Magnus* - Charlemagne.[58] Atât de mare a fost puterea istorică a numelui său, încât a trecut dincolo de granițele sale în limba maghiară a dușmanilor familiei sale din Ungaria, sub forma cuvântului pentru rege, *kiraly* - și dincolo de aceasta, în rusă și în alte limbi slave, sub numele de *korol'* și forme similare. Este totuși semnificativ faptul că aceste ținuturi, în mare parte ortodoxe, își amintesc de el doar ca rege și nu ca împărat - aceasta era un fel de înjosiri lingvistice pentru omul care avea ambiții

imperiale, care, în ceea ce-i privește pe occidentali și istoria occidentală, s-au realizat în anul 800.

Carol se îndepărtase mult de acele căpetenii ariene care dăduseră buzna în vestul Europei pentru a sparge structurile centrale ale Imperiului Roman, după cum reiese din bălăceala sa fericită și regulată în izvoarele termale din capitala sa nou înființată, Aachen (Aix-la-Chapelle): se bucura de ocazia de a se juca de-a vechii romani oferită de băile publice. De fapt, era obsedat de Roma antică - dar și de o Romă care era creștină: nu se jurământase el însuși cu Papa chiar în prezența lui Petru, în cripta bazilicii Apostolului? Creștinismul lui Carol cel Mare nu l-a împiedicat să ia armele împotriva altor creștini; controlul carolingian asupra nobilimii noului imperiu se baza pe recompensele de pradă pe care le puteau produce campaniile de succes, ceea ce însemna să lupte împotriva sașilor sau a avarilor din nord și est, printre care creștinismul era de mult timp prezent. Tot ce se putea face mai bine era să se convingă posteritatea că cei cuceriți erau fie toți păgâni, fie devianți creștini care aveau nevoie de reînnoire din partea Bisericii francilor, iar cronicarii carolingieni și-au concentrat energiile pentru a face exact acest lucru: o albire necesară a unui nou imperiu creștin.[59] Căci rezultatul a fost o unitate politică care se întindea dincolo de Pirinei, în sud-vest și până în inima Germaniei moderne. În ziua de Crăciun a anului 800, papa Leon al III-lea l-a încoronat pe Carol ca împărat roman, chiar la Roma. Ceremonia nu a fost lipsită de probleme. Papa care a efectuat încoronarea se presupunea că s-a recuperat în mod miraculos după un atac criminal în timpul unei tentative de lovitură de stat la Roma în anul precedent, în care fusese orbit și i se tăiase limba. Atât mutilarea, cât și recuperarea sunt îndoielnice (deși foarte sărbătorite de publiciștii clerici ai lui Carol cel Mare), și nu au fost nici pe departe partea cea mai dubioasă a reputației lui Leon. Ceea ce au dovedit, fără îndoială, a fost nevoia urgentă a papei de sprijin politic din partea celui mai puternic om din Europa de Vest. Leon a fost singurul papă care a îngenuncheat în semn de omagiu în fața unui împărat occidental: succesorii săi nu au făcut aceeași greșeală.[60]

Mai grav era problema a ceea ce ar putea crede Imperiul Roman existent la Constantinopol despre această *sosie* nedorită. Ar putea fi posibil să îi flancheze pe bizantini; astfel, Carol cel Mare a trimis un mesaj diplomatic către marele calif islamic Abbasid, Harun ar-Rashid, departe, în Bagdad. Acest lucru a dus la sosirea din Orient a unui cadou pentru noul împărat, un elefant, care a rămas o podoabă exotică încântătoare la curtea sa timp de nouă ani.[61] În același spirit de sfidare, consilierii lui Carol cel Mare au încercat să scoată la iveală situația, susținând că tronul bizantin era vacant, deoarece în prezent era deținut de o femeie, împărăteasa Irene (vezi pp. 448-51). Împărăteasa era, de fapt, un conducător formidabil cu care nu era de glumit - la urma urmei, ea își orbitase recent propriul fiu în camera în care se născuse, pentru a-i lua puterea - și Carol cel Mare a schimbat tactica; a deschis negocieri pentru a se căsători cu ea. Propunerea a avut efectul nefericit de a precipita căderea ei din mâinile curtenilor îngroziți de posibila căsătorie, iar Carol cel Mare nu a avut acum altă opțiune decât să sublinieze rolul încoronării sale de către papă ca bază a noii sale puteri imperiale. De asemenea, bizantinii nu au avut altă opțiune decât să recunoască noua dispensație și noul imperiu în Occident, deși le-a luat 12 ani pentru a face acest lucru.[62]

Probabil că în această ultimă etapă, chiar la sfârșitul domniei sale, Carol cel Mare a emis o serie de monede care trebuie să fi provocat uimire și uimire la vremea respectivă și care au încă puterea de a uimi. Cât de bine au putut, monetarii imperiali au sculptat matrițe care imitau monedele Romei antice de o jumătate de mileniu înainte.[63] Aceasta a fost o anexare îndrăzneață a

trecutului: un monarh franc portretizat laureat și ras, așa cum fusese odinioară Augustus, și care semăna foarte puțin cu ținuta și coafura reală de zi cu zi a lui Carol cel Mare. Carol cel Mare crease un nou imperiu al Occidentului, dar, spre deosebire de Augustus, el poza ca apărător al creștinismului, precum împăratul bizantin. El nu a ezitat să se confrunte cu bizantinii în chestiuni teologice. În timpul domniei sale, o cauză majoră de neînțelegere și rea-voință a fost chestiunea iconoclasmului (distrugerea imaginilor), care a dus la unele declarații agresive împotriva Bisericii Răsăritene din partea episcopilor și teologilor franci, în cadrul unui conciliu prezidat de Charlemagne însuși, imitându-l în mod conștient pe Constantin (vezi pp. 449-50). O altă problemă a fost promovarea acelei adăugări supărătoare la Crezul de la Niceea, *Filioque* sau dubla procesiune în Treime a Duhului de la Tatăl și Fiul, care își luase exemplul din scrierile lui Augustin despre Treime (vezi pp. 310-11). Încă o dată, Curtea lui Carol cel Mare a fost cea care a încurajat această evoluție. Deși fraza pare să fi fost adăugată mai întâi la recitarea liturgică a crezului în Spania secolului al VII-lea, a primit respectabilitate universală în Biserica occidentală deoarece capelanii lui Carol cel Mare au introdus-o în cultul curții sale de la Aachen, iar apoi episcopii săi au apărat-o cu sfidare ca fiind ortodoxă în declarațiile publice ale unui sinod ținut acolo.[64] Din această inovație liturgică aparent neînsemnată aveau să urmeze multe probleme.

La fel ca și statele papale pe care tatăl său le crease, noul imperiu al lui Carol cel Mare din Occident era menit să persiste, într-o formă sau alta, timp de o mie de ani, ca una dintre instituțiile fundamentale ale Europei. La mijlocul secolului al XII-lea, împărații au început să se refere la el ca la imperiul "Sfânt" și mai târziu ca la "Sfântul Imperiu Roman", în mare parte pentru că ajunseseră să aibă probleme cu succesorii lui Leon. Deși acești papi care au urmat au descoperit că au contribuit la crearea unei instituții imposibil de controlat de la Roma, participarea papei la fondarea imperiului a fost o afirmare dramatică a noii încrederi a papalității în rolul său cosmic și a semnalat revenirea vitalității Occidentului latin. Ambele caracteristici au fost reflectate în documentele care au apărut acum pentru a dovedi că această nouă situație reflecta, de fapt, o realitate străveche. Le putem numi falsuri, dar atitudinea noastră față de astfel de chestiuni este condiționată de erudiția istorică umanistă care a apărut în Italia în secolul al XV-lea. Aceasta ne face să ne așteptăm ca istoria noastră să se bazeze pe dovezi atent verificate și autentificate, altfel pur și simplu nu poate exista. Cu secole înainte, însă, oamenii au trăit în societăți care nu aveau suficiente documente pentru a dovedi ceea ce credeau cu pasiune că este adevărat: singura soluție era să creeze documentația lipsă.[65]

În acest spirit, a apărut unul dintre cele mai importante falsuri din istorie: așa-numita Donație a lui Constantin. Documentul pretinde a fi opera lui Constantin I; după ce recită o poveste despre vindecarea sa, convertirea la creștinism și botezul în mâinile papei Silvestru, îi acordă papei și tuturor succesorilor săi nu doar onoarea primatului asupra Bisericii universale, ci și puterea temporală în teritoriile Imperiului de Apus, rezervându-și imperiul condus de la Bizanț (vezi planșa 26). Datarea sa reală este problematică, dar în general se crede că este anterioară încoronării lui Carol cel Mare, care ar fi făcut ca a doua parte a darului să devină jenantă, și că a fost scrisă la sfârșitul secolului al VIII-lea, în atmosfera tensiunilor papale cu Imperiul Bizantin și a unei energice reforme bisericești franci.[66] Donația falsificată a înflăcărat mult imaginația papilor de mai târziu și a clericilor susținători ai puterii lor, care au văzut-o ca pe un manifest pentru o lume în care Biserica lui Hristos ar fi fost capabilă să conducă întreaga societate. Este posibil să vedem în aceasta o viziune nobilă.

Acest proces de rescriere creativă a trecutului papal a atins apogeul în timpul lui Nicolae I (858-67), un papă care s-a confruntat cu confruntări majore și chiar cu schisma cu Biserica Bizantină în ceea ce privește controlul noilor misiuni creștine din Europa Centrală (vezi pp. 458-60) și care a căutat sprijin din partea conducătorilor franci în acest sens. Nicolae a fost asiduu în a aduna afirmații papale puternice ale autorității Romei, cum ar fi cele ale lui Ghelasie (vezi pp. 322-3), dar a luat cunoștință și de o colecție de drept bisericesc occidental (dreptul canonic) până atunci nesuspectată, adunată nu la Roma, ci probabil în cursul unei dispute ecleziastice locale din Biserica francă. Aceasta a fost atribuită unui anume Isidor, o figură pe care trecerea secolelor a împiedicat-o să o identifice mai exact, și a combinat în mod ingenios documente cu adevărat vechi cu unele confecții cu totul noi. În scopuri proprii, colecția sublinia puterea papei de a anula sau de a schimba orice decizie a unui consiliu bisericesc local. Papa a găsit această colecție de "False Decretale" ale pseudo-Isidoro a fost extrem de utilă: marea sa atracție era că sugera că papalitatea putea să construiască singură legea Bisericii, fără referințe la deliberările episcopilor reuniți în conciliile generale ale Bisericii, care fuseseră adevărata sursă a deciziilor cruciale privind disciplina și teologia luate în secolele al patrulea și al cincilea.[67]

Astfel, în anii de după anul 800, cele două pietre de temelie ale lumii medievale, imperiul și papalitatea, și-au consolidat pretențiile pentru viitor privind spre trecut. Ceea ce a urmat a fost comparat cu o mișcare ulterioară de redescoperire a trecutului clasic, care a prins contur în secolul al XIV-lea, și astfel a fost numită Renașterea carolingiană (carolingiană după numele lui Carol). Clădirile lui Carol cel Mare i-au proclamat programul mult mai devreme decât acea monedă excepțională din ultimii săi ani. Când a făcut din Aachen capitala sa, capela sa privată imperială octangulară, acum membrul central al unei spectaculoase catedrale medievale ulterioare, era o copie a bisericii octogonale San Vitale, construită pe vremea împăratului Iustinian în Ravenna cu trei secole înainte. Carol cel Mare s-a chinuit să aducă fragmente arhitecturale din Ravenna pentru a o împodobi (vezi planșa 28). În toate ținuturile pe care Carol cel Mare deținea controlul, el și asociații săi au construit biserici monumentale. Acestea simbolizau remodelarea creativă a trecutului, atât de caracteristică acestei epoci, deoarece au imitat formele și planurile bisericilor bazilicale din trecutul creștin timpuriu, dar le-au dezvoltat în moduri noi, de exemplu construind capele și turnuri de intrare monumentale la capătul vestic al bazilicii, pentru a-i copleși pe cei care se apropiau cu splendoarea ecleziastică și cu sentimentul începutului unei călătorii într-un interior sacru; acestea au fost primele fațade de intrare dramatice din arhitectura creștină.[68]

De asemenea, Charles a pus capăt lungii hemoragii de informații scrise din lumea clasică, care a rezultat din faptul că textele au murit ca un singur martor manuscris dezintegrat. El a încurajat un program masiv de copiere a manuscriselor, scribii săi dezvoltând din experimentele anterioare ale merovingienilor o scriere specială pentru o scriere rapidă și o citire ușoară, "minuscula carolingiană". Aceasta s-a răspândit în toată Europa de Vest și a avut o influență atât de mare încât este strămoșul direct al fontului pe care îl vedeți acum. Practic, nimic din literatura clasică sau din scrierile creștine timpurii care au supraviețuit în Occident nu pare să se fi pierdut de la acea explozie de copiere din secolul al IX-lea și, în aproape toate cazurile, cea mai veche copie cunoscută a textelor lor datează din această perioadă.[69] Această "explozie a informației" a stat la baza unei încercări de remodelare și de instruire a societății pe linia creștină. Consilierii împăratului au elaborat sisteme de legi care să reglementeze întreaga societate în funcție de ceea ce ei considerau a fi poruncile lui Dumnezeu; printre lecturile preferate ale lui Carol cel Mare se număra *Orașul lui Dumnezeu* a lui Augustin. Când a publicat un program de reformă a Bisericii

și a laicilor, *Admonitio Generalis*, a fost fericit să se compare cu regele Iosia al Iudeii, care l-a mulțumit pe Dumnezeu prin găsirea și punerea în aplicare a vechii cărți a Legii, iar programul său l-a asociat, de asemenea, cu Moise, legiuitorul originar.[70]

Pornind de la exemplul practic a ceea ce Chrodegang făcuse cu o generație înainte în dieceza de Metz, Carol cel Mare a promovat reforma vieții Bisericii și a practicii de cult în toate domeniile sale. La mănăstirea regală și imperială de Lorsch, unde fratele lui Chrodegang fusese primul abate, a existat chiar și o încercare ambițioasă de a produce un înlocuitor pentru calendarul iulian, deși, în cele din urmă, nu a avut impactul pe termen lung sau la nivel mondial obținut de reforma calendarului realizată de Papa Grigore al XIII-lea opt secole mai târziu.[71] Agenții lui Carol cel Mare pentru acest program eroic de inginerie socială au fost, bineînțeles, clericii, singurii de la care se putea aștepta să citească și să scrie. Cel mai proeminent dintre aceștia a fost cărturarul și poetul Alcuin, un englez din Northumbria, care a venit în Franța abia la vârsta a doua, în anii 780, dar care a câștigat respectul și chiar prietenia lui Carol cel Mare. Alcuin s-a dovedit a fi unul dintre cei mai importanți arhitecți ai programului de reînnoire al lui Carol cel Mare, aducând cu el gama de cunoștințe care făcuse din Anglia o regiune excepțională a Bisericii occidentale încă din vremea lui Bede cu o jumătate de secol înainte și care acum revenea pentru a îmbogăți noul imperiu.

Cu toate acestea, într-o privință, Alcuin a fost o excepție care a dovedit o regulă semnificativă în rândul agenților clericali ai lui Carol cel Mare: el a devenit doar diacon și, în termeni oficiali, nu a fost niciodată călugăr, chiar și atunci când a fost făcut abate la sfârșitul vieții. Altfel, în proporție covârșitoare, agenții reformei și ai schimbării în lumea carolingiană au fost călugării, iar aceștia erau membri ai unor comunități monahale cu o formație specială, decisă de Regula pe care Sfântul Benedict o inițiase în Italia în secolul al VI-lea (vezi pp. 317-18). Existau de mult timp și alte Reguli monastice cunoscute în teritoriile francilor. De ce a prevalat cea a lui Benedict? O motivație majoră a apărut în urma unui act dramatic de furt. În valea centrală a Loarei, în inima Franței, se afla o mănăstire numită Fleury. Biserica sa romanică, mult mai târzie, se află încă în picioare, un tribut monumental adus prestigiului unei vechi tradiții monahale și produsul unui pelerinaj de mare succes bazat pe acel furt, care este comemorat și în numele alternativ al lui Fleury, Saint-Benoit-sur-Loire.

Spre sfârșitul secolului al VII-lea, călugării din Fleury au organizat o expediție în sudul Italiei, la Monte Cassino, unde au excavat clandestin trupul lui Benedict însuși, precum și cadavrul surorii și mai obscurei sale surori și tovarășe de credință, Scholastica. Grupul de incursiune consacrat a dus în triumf osemintele înapoi în Loire, iar acolo călugării benedictini încă le îngrijesc într-o criptă din marea lor biserică, spre mortificarea continuă a benedictinilor din Monte Cassino. Benedict nu oprise nicio rezistență la răpirea sa, așa că era rezonabil să presupunem că a aprobat-o. Astfel, el și-a dat formidabila sa binecuvântare întregului popor din Francia. Posesia osemintelor sale în ținuturile francilor a fost un motiv major pentru care mai întâi francii și apoi alte popoare care admirau creștinismul franc au adoptat Regula lui Benedict ca standard în viața monahală. Împăratul Ludovic "cel Pios", fiul lui Carol cel Mare, a pecetluit acest proces în anii 810, decretând ca toate mănăstirile din stăpânirile sale să urmeze Regula. Acum urma să stabilească standardele monahale în întreaga Europă latină.[72]

Carol cel Mare i-a încurajat pe benedictini să reformeze comunitățile monahale mai vechi care, în ochii lui, erau haotice și decadente. Politicile împăratului reflectau stima existentă pe care

familiile de elită din Europa o simțeau pentru mănăstiri; într-adevăr, încă de pe vremea lui Pippin, carolingienii au fost necruțători în anexarea patronajului monastic de la nobilii lor, în încercarea de a-și consolida puterea. Împărații și nobilii au concurat pentru a înzestra mănăstirile benedictine cu proprietăți, pentru a-i elibera pe călugări de anxietatea financiară.[73] De ce au făcut aceste investiții uriașe? Chiar dacă există multe motive de cinism în ceea ce privește înființarea Imperiului carolingian și reformele sale, clerul i-a adus pe acești politicieni brutali și războinici la un simț sănătos al propriei nevoi de pocăință și umilință: tema merge în paralel și în contrapunct cu politica de putere a epocii lor. Pippin a ordonat ca trupul său să fie îngropat cu fața în jos la ușa de vest a Abației St-Denis din afara Parisului. Charlemagne a neutralizat apoi mai degrabă acest gest de umilință, transformându-l într-o sărbătoare triumfătoare prin construirea pe lângă biserica abației a unui exemplu uriaș al noii mode a "lucrărilor de vest", o secțiune separată a bisericii la vest de naosul poporului, deasupra mormântului tatălui său.

Cu toate acestea, împăratul însuși a simțit tema smereniei în mod foarte profund și personal. L-a însărcinat pe Alcuin să realizeze pentru el o carte de rugăciune privată care îl angaja, în ciuda statutului său de laic, la o rundă zilnică regulată de recitare a unor extrase din psalmi, în special a celor care erau folosiți în mod obișnuit pentru a exprima penitența, și la o mărturisire detaliată și specifică a păcatelor sale. În prefața sa adresată împăratului, Alcuin îi amintește de un alt monarh din Vechiul Testament, autorul psalmilor, care a fost și el un mare păcătos: David al lui Israel.[74] Este greu de știut până unde s-a extins această umilință privată și unde a devenit o postură politică. De exemplu, în toate manuscrisele magnifice și numeroase pe care împăratul le-a comandat, nu exista nicio imagine a împăratului însuși - dar atunci, unul dintre șirul de motive pe care carolingienii le-au produs pentru a nu-i mai considera pe împărații răsăriteni ca împărați romani a fost că bizantinii lăsaseră ca imaginile lor să fie venerate, un semn fatal al mândriei lor.[75] În egală măsură, smerenia putea fi un instrument util de politică: dacă un împărat era forțat să se răzgândească într-un mod radical, avea o metodă gata pregătită de a realiza întoarcerea sa politică în limbajul Bisericii de penitență și iertare.[76]

Indiferent de motive, umilința imperială a persistat în moștenirea de splendoare lăsată de domnia extraordinară a lui Carol cel Mare. A fost o temă puternică, deoarece Biserica promova aceeași idee în întreaga societate franca și se aștepta ca supușii lui Carol cel Mare să-i urmeze exemplul. Secolul al IX-lea a fost o epocă decisivă în extinderea disciplinei penitențiale aduse de călugării celți în misiunile lor în Europa centrală (vezi pp. 332-3). În secolul al VIII-lea, ei și admiratorii lor au schimbat radical ideea creștină mai veche a mărturisirii ca eveniment unic în viața individului, ceva asemănător unui al doilea botez, într-o întâlnire cu un preot care trebuia repetată din nou și din nou. Acum, laicii care se spovedeau se puteau aștepta să fie nevoiți să facă penitențe reale regulate pentru păcatele lor reale regulate: post sau abținere de la sex, cu pedepsele prevăzute în cărțile penitențiale ale Bisericii.[77]

Acest nou regim de penitență a cauzat o problemă pentru războinicii carolingieni. În afară de un sentiment sănătos al propriei lor păcătoșenii în general, ei s-au confruntat cu insistența creștină continuă asupra păcătoșeniei profunde a războiului în special. Orice noțiune de interzicere absolută a luptei militare dispăruse de mult, dar uciderea în război era încă considerată ca fiind în mod inerent păcătoasă. Penitența oferea o modalitate de a face față acestui lucru în mod regulat, dar îi lăsa totuși pe nobili într-un băț de cleștar: trebuiau să lupte în mod constant pentru a

supraviețui și a obține bogăție, dar prețul era o autopedepsire fizică drastică. S-a subliniat faptul că, dacă armatele normande care au câștigat Bătălia de la Hastings din 1066 ar fi executat penitențele pe care penitențialii contemporani le stabileau ca ispășire pentru luptele lor, ar fi fost prea slabe din punct de vedere fizic pentru a continua să cucerească Anglia.[78] Exista o soluție: mănăstirile puteau folosi runda lor de rugăciune pentru a îndeplini aceste penitențe în numele nobililor și războinicilor care le câștigaseră. În această societate exista un concept slab de individualitate; în ochii Evului Mediu timpuriu, pe Dumnezeu nu-l deranja cine îndeplinea efectiv penitența cerută, atâta timp cât era făcută. Așadar, runda regulată de rugăciune comună cerută de Regula lui Benedict era o investiție excelentă pentru nobilime; îi salva de puterile Iadului, care erau la fel de aproape și de reale ca orice armată invadatoare pe teritoriul lor. Mănăstirile erau fortărețe împotriva Diavolului, iar călugării garnizoana, înarmată cu rugăciune.

Cea mai înaltă și mai puternică formă de rugăciune pe care Biserica o putea oferi era Euharistia. În această dramă a mântuirii, un preot își conducea congregația la o întâlnire personală cu Domnul Isus însuși, transformând pâinea și vinul în trup și sânge pe altar. Începând cu secolul al IV-lea, Biserica occidentală a ajuns să o numească Liturghie, de la *missa,* o formă latină târzie a cuvântului [*missio,*] o "trimitere" - în liturghia Liturghiei romane curente până în secolul al XX-lea, preotul concedea enigmatic poporul cu fraza curioasă "*Ite missa est*", "Mergeți, este trimiterea". Așadar, în timp ce laicii căutau rugăciunea preoților, ei doreau mai ales puterea Liturghiei. Acest lucru a schimbat atât caracterul acesteia, cât și pe cel al mănăstirilor și al rugăciunii pe care o ofereau. Călugării fuseseră rareori hirotoniți preoți în secolele anterioare, dar acum erau hirotoniți pentru a crește producția de slujbe într-o comunitate monastică. În consecință, Sfânta Liturghie a început să se schimbe de la celebrarea săptămânală cântată a Euharistiei pe care se axase viața congregațională din Biserica primară. Acum a devenit în mod obișnuit o slujbă vorbită, "Missa joasă", care trebuia să fie rostită cât mai des posibil, adesea doar cu un slujitor ca și congregație simbolică. Deoarece o Liturghie avea nevoie de un altar, altarele laterale au început să se înmulțească în bisericile abațiilor lui Carol cel Mare, astfel încât multe Liturghii joase puteau fi oficiate alături de Liturghia Mare cântată, care rămânea punctul central pentru întreaga comunitate la altarul mare.[79] Acest lucru nu s-a întâmplat niciodată în Bisericile Răsăritene, unde slujba Euharistiei este încă întotdeauna cântată, ca și toate celelalte părți ale liturghiei, cu excepția predicilor. De aici și acel contrast imediat în ceea ce privește impactul vizual pe care îl simți la intrarea în bisericile ortodoxe sau în cele catolice tradiționale. În clădirea ortodoxă, va exista un singur altar în spatele iconostasului său (vezi pp. 484-6); în cea catolică, altarul mare are o mulțime de altare laterale, la fel de des vizibile în corpul principal al clădirii ca și în propriile capele laterale.

Tot în această epocă de dezvoltare monahală, Biserica occidentală a început să își adapteze liturghia latină pentru a oferi slujbe care să facă o mențiune specială a morților, pentru a fi folosite în momentul înmormântării sau la intervale de timp după aceea. Acestea au ajuns să fie numite "requiemuri", de la fraza de început cântată sau rostită la începutul slujbei: "*Requiem aeternam dona eis, Domine*", "Odihnește-i, Doamne, în vecii vecilor". Deși Ortodoxia are și ea slujbele sale pentru morți, acestea nu sunt în mod semnificativ Euharistii. Nu există nimic în liturghia ortodoxă care să se asemene cu concentrarea intenționată asupra trecerii morții care se găsește în slujba latină dezvoltată a slujbei de requiem, cu veșmintele sale negre, cu lumânările sale de culoare închisă și cu sentimentul său de negociere a unui drum periculos. Nimic altceva nu a transmis atât de eficient plenitudinea puterii Bisericii asupra credincioșilor. De-a lungul secolelor, liturghia requiemului a căpătat texte suplimentare, o secvență din secolul al XII-lea

formând una dintre cele mai crude prezentări ale liturghiei creștine a ororii umane în fața morții, a judecății și a damnării, *Libera me* și *Dies irae*. Acest lucru a continuat să inspire compozitorii occidentali pentru unele dintre cele mai dramatice scenarii muzicale, chiar și atunci când puterea temporală a Bisericii a dispărut, așa cum își vor aminti foarte bine cei care prețuiesc Requiemurile lui Giuseppe Verdi, Gabriel Faure sau Maurice Durufle:

> Izbăvește-mă, Doamne, de moartea veșnică în acea zi înfricoșătoare,
>
> când cerurile și pământul se vor mișca,
>
> când vei veni să judeci lumea cu foc.
>
> Sunt făcut să tremur și mă tem, din cauza judecății care va veni,
>
> și, de asemenea, de mânia
> care va veni.
> când se vor mișca cerurile și pământul,
>
> Acea zi, zi de mânie, de calamitate și de mizerie, zi de mare și nespus de mare.
>
> amărăciune,
>
> când vei veni să judeci lumea cu foc!

Mănăstirile carolingiene nu erau preocupate doar de lupta împotriva păcatului și a morții; ele erau utile ca mijloc de reducere a numărului de pretendenți la pământurile unei familii nobile. Trimiteți fiii sau fiicele de rezervă la o mănăstire, căci ce viață mai onorabilă putea exista decât cea de călugăr sau călugăriță? Acest lucru era deosebit de valoros pentru femei. În perioada medievală timpurie, viața monahală a oferit femeilor talentate din familiile nobile sau regale o oportunitate de aur pentru a duce o viață emancipată și activă ca stareță, exercitând o putere care altfel le-ar fi fost interzisă și evitând sarcinile nedorite ale căsătoriei. În intimitatea unei mănăstiri de călugărițe cu o bibliotecă bună, ele și călugărițele lor, care de asemenea tindeau să provină din familii de elită, puteau deveni la fel de bine educate ca orice călugăr. Lucrând în cadrul convențiilor societății din vremea lor, ele au jucat un rol la fel de important în viața Bisericii în general ca și echivalenții lor de sex masculin, abatele, sau chiar ca episcopii. De fapt, acele starețe care prezidau cele mai mari case au ajuns să poarte coiful purtat de abați și episcopi, care simboliza autoritatea în Biserică: mitra.

Pionierele dintre abatele regale au precedat de fapt monarhia carolingiană cu un secol și au apărut mult dincolo de granița nordică a regatului franc. Ele erau anglo-saxone, membre ale Wuffingas, la sfârșitul secolului al VII-lea familia regală din Anglia de Est. Una dintre primele, prințesa Aethelthryth (Etheldreda sau Audrey), a reușit să rămână virgină prin două căsătorii regale; a fost mai târziu regină consort în Northumbria, înainte de a se despărți de soțul ei îndelung suferind după doisprezece ani și de a se întoarce în patria sa în 673 pentru a-și întemeia propria mănăstire dublă pentru călugări și călugărițe. Ea a ales o insulă numită Ely, protejată de întinderile de fânețe care formau frontiera vestică a regatului familiei sale - poate că abația ei ar putea fi văzută ca o parte din apărarea graniței - și a devenit prima sa stareță. La douăzeci de ani

de la moartea ei, cadavrul ei îngropat a continuat să își facă simțită prezența. După ce a declanșat destule miracole pentru a demonstra sfințenia, a fost reîngropat solemn într-un sanctuar care a atras un flux tot mai mare de pelerini spre retragerea ei de pe insulă, iar memoria lui Etheldreda este încă onorată de decanul și capitlul anglican, care acum prețuiesc magnifica catedrală romanică de pe eșafodul său bătut de vânt. Astfel de prințese regale au fost de neprețuit pentru a conferi un caracter sacru dinastiilor lor, acum că regii erau supuși Bisericii și nu puteau juca pe deplin rolul de figuri cultice, așa cum o făceau în religiile precreștine.[80]

Niciunul dintre rolurile unei mănăstiri benedictine descrise mai sus - erudiție, mijlocire euharistică sau inginerie socială - nu a jucat vreun rol sau nu a fost menționat în Regula Sfântului Benedict. Cu toate acestea, datorită lor, secolele IX-XI au fost o epocă de aur pentru mănăstirile Regulii; supraviețuirea civilizației europene ar fi fost de neconceput fără mănăstiri și mănăstiri de călugărițe. Un manuscris din secolul al IX-lea, care supraviețuiește în locuința sa originală din incomparabila bibliotecă a mănăstirii elvețiene Sankt Gallen, conține planul unei mănăstiri elaborate, care a fost creată ca o reconstrucție ideală a mănăstirii. În el vedem o dispunere care a devenit, într-adevăr, standard pentru casele benedictine timp de secole: biserica, sala de mese, dormitoarele și sala de adunare (sala capitulară) grupate în jurul unei curți centrale a claustrului, cu o mulțime de clădiri mai mici și grădini în jurul lor pentru a deservi comunitatea (vezi planșa 10).[81] Totul este foarte diferit de ansamblul dezordonat de celule și clădiri care formau incintele monahale anterioare, cum ar fi cele care încă supraviețuiesc în vestul Irlandei. Planul în sine vorbește despre ordine, la fel ca și Regula lui Benedict și ciclul tot mai elaborat și maiestuos al liturghiei din biserica mănăstirii, în mijlocul unei lumi care, din motive foarte bune, căuta în mod nevrotic ordinea și liniștea. Astfel de comunități păreau într-adevăr ca Cetatea lui Dumnezeu: o imagine a Raiului. Viziunea de ordine și regularitate pe care o reprezentau benedictinii era exact ceea ce căutau conducătorii din epoca carolingiană. Nu este surprinzător faptul că oamenii au ajuns să simtă că regularii (clerul și oamenii care trăiau sub o regulă monastică) erau deosebit de aproape de Dumnezeu și că era mult mai dificil pentru laicii din lumea obișnuită să obțină mântuirea. Mai târziu, acest lucru a produs o reacție atât în rândul clerului secular (acei clerici care nu trăiesc sub disciplină monahală), cât și al laicilor în general.

Carol cel Mare a murit în 814, iar imperiul pe care îl crease nu i-a supraviețuit mult timp ca unitate politică unică. Până în 843, familia sa a împărțit teritoriile în trei regate franci. Aceștia și cei care i-au suplinit pe aceste tronuri s-au confruntat din ce în ce mai mult cu invazia dinspre nord și est a vikingilor, a magyarilor, a slavilor și a musulmanilor; în acest proces, multe dintre avanposturile creștine aflate în dificultate din nordul Germaniei și din Scandinavia, pe care împărații le încurajaseră, chiar și dincolo de granițele lor, au dispărut, și abia în secolul al XI-lea s-au făcut multe eforturi pentru a le reînvia.[82] La fel de dăunătoare ca aceste amenințări externe pentru conducătorii succesori, dacă nu chiar mai rău, a fost revenirea unor rivali puternici în rândul nobilimii, care și-au tăiat teritorii pentru ei înșiși sub formă de ducate. Vestul Franței, predecesorul regatului de mai târziu al Franței, s-a dovedit deosebit de vulnerabil la astfel de intruziuni în secolele al X-lea și al XI-lea și, prin urmare, regii Capețieni din Paris care i-au înlăturat pe ultimii carolingieni în 987 s-au agățat cu o devoțiune deosebită de marile culte regale sfinte din trecutul merovingian și carolingian ca potențial de consolidare a poziției lor. Într-adevăr, oricine poseda sau căuta puterea a continuat să încerce să anexeze puterea Bisericii din marile mănăstiri pentru propriile scopuri politice.

Mănăstirile erau la fel de nerăbdătoare să găsească protectori, dar erau, de asemenea, conștiente că aveau un rezervor de putere sacră de distribuit. Cele mai de succes au fost cele care au văzut că papii de la Roma puteau fi aliați folositori: modelul a fost stabilit de acea abație cu tradiție îndelungată din centrul Franței, Fleury, iar mai târziu a fost dezvoltat enorm de abația de la Cluny, după cum vom descoperi (vezi pp. 363-6). Întreprinderea călugărilor din Fleury nu s-a limitat la spargerea cimitirelor italiene; încă din secolul al VIII-lea, Fleury s-a bazat pe posesia sa de facto a osemintelor lui Benedict pentru a negocia dreptul de a se adresa direct papei împotriva oricărui episcop din Biserica francă, iar în secolul al IX-lea, abația a continuat să îmbunătățească această armă utilă prin falsificări creative de manuscrise. Papii nu au întârziat să recompenseze succesiunea de crime consacrate de Fleury cu alte privilegii, iar în 997 abația a dat o lovitură triumfală: a obținut recunoașterea papală ca prima mănăstire din Franța și custode a Sfântului Benedict. Un papă ulterior, în 1059, a acordat un privilegiu similar pentru Italia călugărilor indignați din Monte Cassino, care acum susțineau că Benedict nu dispăruse deloc.[83]

Acest flux de bunăvoință papală, în continuă creștere, reflecta faptul că beneficiile nu se îndreptau doar într-o singură direcție. O relație exclusivă cu o mănăstire francă înfloritoare era benefică pentru prestigiul și influența papală peste Alpi, într-o perioadă în care reputația individuală a papilor nu era, ca să o spunem în mod caritabil, foarte bună. Aceștia au fost ani sumbri pentru episcopii Romei, aflați la mila familiilor puternice din orașul lor și care rareori se ridicau deasupra situației lor dificile. Edward Gibbon a avut parte de o bună și curată distracție anticlericală georgiană descriindu-l pe cel mai notoriu dintre ei, Ioan al XII-lea (a domnit între 955-63), descendent al unei doamne de o oarecare notorietate pe nume Marozia:

> Fiul bastard, nepotul și strănepotul lui Marozia, o genealogie rară, au fost așezați în scaunul Sfântului Petru, iar la vârsta de nouăsprezece ani, cel de-al doilea dintre aceștia a devenit capul bisericii latine. Tinerețea și bărbăția lui au fost de un ten potrivit; iar națiunile de pelerini ar putea da mărturie despre acuzațiile care au fost aduse împotriva lui într-un sinod roman și în prezența [Sfântului Împărat Roman] Otho cel Mare. Așa cum Ioan al XII-lea a renunțat la ținuta și la decența profesiei sale, *soldatul* nu poate fi dezonorat, probabil, prin vinul pe care l-a băut, prin sângele pe care l-a vărsat, prin flăcările pe care le-a aprins sau prin activitățile licențioase de joc și vânătoare. Simonia sa deschisă ar putea fi consecința unei suferințe; iar invocarea blasfemiatoare a lui Jupiter și Venus, dacă este adevărată, nu ar putea fi gravă. Dar citim cu o oarecare surprindere că vrednicul nepot al Maroziei a trăit în adulter public cu matroanele Romei: că palatul Lateran a fost transformat într-o școală de prostituție și că violurile sale asupra fecioarelor și văduvelor au descurajat pelerinele să viziteze mormântul Sfântului Petru, de teamă ca nu cumva, în acest act de devotament, să fie violate de succesorul său.[84]

În timp ce papalitatea lâncezea, Imperiul Roman de Vest se refăcea. Ideea de imperiu a persistat în anii săi de slăbiciune, iar în secolul al X-lea a redevenit realitate politică în partea de est a vechilor stăpâniri carolingiene prin împăratul Henric I (919-36) și succesorul său, Otto I (Gibbon, "Otho cel Mare": 936-73). Această dinastie ottoniană a făcut tot posibilul să imite realizările primului împărat occidental, inspirând o nouă și spectaculoasă explozie de creativitate în arhitectură, artă și iluminarea manuscriselor. În 972, împăratul Otto al II-lea i-a întrecut pe carolingieni: s-a căsătorit cu familia imperială din Constantinopol. Soția sa, Theophano, s-a dovedit a fi un guvernator eficient pentru fiul ei, care a devenit împărat, s-a comportat impecabil

în dotarea generoasă a mănăstirilor până în nordul Țărilor de Jos și a făcut tot ce i-a stat în putință pentru a aduce în Occident tot ce era mai bun din devoțiunea orientală, inclusiv prin dedicarea unor biserici importante sfinților greci. Cu toate acestea, această inițiativă nu a dus nicăieri. Tânărul fiu al lui Theophano, împăratul Otto al III-lea, a murit la douăzeci de ani în 1002, chiar în momentul în care se negocia o căsătorie pentru el în Bizanț.[85]

Mulți din Occident au fost mulțumiți de acest eșec. Un cronicar din secolul al XI-lea din Regensburg (în Germania de astăzi) a consemnat cu satisfacție viziunea unei călugărițe care a văzut-o pe împărăteasa Teofana implorând iertare de rușine pentru păcatele sale, pe care a continuat, cu amabilitate, să le precizeze ca fiind luxul excesiv în îmbrăcăminte și obiceiuri, atât de corupător pentru femeile din Occident. În spatele unei astfel de misoginii se ascundeau diferențe mult mai mari între practica și credința creștină din Est și Vest. Faptul că Imperiul Roman de Vest a continuat să existe era un simbol al faptului că cele două culturi începuseră să ia direcții decisiv diferite. Înțelegerea dintre cele două părți era din ce în ce mai redusă, deoarece comunicarea dintre ele era neregulată, întâmplătoare și adesea prost temperată, ceea ce însemna că diferențele de viziune teologică puteau să se înrăutățească: în principal adăugarea de către Carol cel Mare a *Filioque* la Crezul de la Niceea (vezi p. 350). Papii succesivi s-au dovedit remarcabil de încăpățânați în a rezista presiunilor carolingiene cu privire la *Filioque,* arătând că erau conștienți de gravitatea cu care Constantinopolul privea această problemă. Roma a fost unul dintre ultimele locuri care a adoptat *Filioque* în liturghia sa și, în cele din urmă, a făcut acest lucru abia la începutul secolului al XI-lea, sub presiunea ultimului împărat ottonian, Henric al II-lea, care făcea campanie împotriva bizantinilor în Italia.

Acesta a fost un semn că relațiile papale cu Orientul ajunseseră la un nivel scăzut.[86] O ruptură formală între Roma și Constantinopol în 1054 (vezi p. 374), care nu a fost considerată semnificativă la acea vreme, a semnalat nu doar o nouă eră în relațiile dintre cele două, ci și punctul culminant al unui proces în care papalitatea și-a făcut tot mai formală pretenția la un primat în întreaga Biserică. Acest lucru nu ar fi putut fi prezis atunci când, cu o mie de ani înainte, Petru fusese ucis în capitala imperială. După noul mileniu, în anul 1000, au urmat trei secole în care visul unei monarhii creștine universale a devenit central în configurația creștinismului occidental și aproape că părea să poată deveni realitate.

11

Vestul: Împărat universal sau papă universal? (900-1200)

ABAȚI, RĂZBOINICI ȘI PAPI: MOȘTENIREA LUI CLUNY

Pentru un oraș francez de provincie cu puțin peste patru mii de locuitori, Cluny din Burgundia se mândrește cu mai mult decât cu o parte din casele medievale din piatră, cu turnurile unui circuit generos de ziduri ale orașului și cu trei turle de biserică pe linia orizontului. Cu toate acestea, locul este bântuit de o absență, a cărei natură devine clară dacă se caută cea mai impunătoare dintre acele turle de biserică din centrul orașului, pentru a o găsi acoperind o clădire foarte ciudată, o sală monumentală goală cu cupolă romanică, înaltă și la prima vedere deconcertantă în raport cu suprafața sa. Să intri în această gură de lift medievală a spațiului înseamnă să realizezi că ea făcea parte din ceva mult mai mare. Este de fapt un singur transept din ceea ce a fost, între secolele al XI-lea și al XVI-lea, cea mai mare clădire bisericească din lume (vezi planșa 13). Splendoarea străveche a bisericii a făcut din ea un simbol a tot ceea ce ura Revoluția Franceză și, după ce o gloată a jefuit-o în 1790, cochilia a fost vândută unui antreprenor în construcții, care a avut nevoie de trei decenii pentru a o dărâma, totul cu excepția acestui trist vestigiu impunător. Împăratul Napoleon a făcut să fie construit un padoc pe o mare parte din locul gol. Până în acei ani sumbri, biserica prodigioasă a proclamat importanța abației care o crease.

La început, Abația Cluny nu a fost unică. Înființarea sa în 909-10 a coincis cu o nouă fază în cadrul impulsului constant de reînnoire a vieții monahale occidentale, dar în ceea ce privește caracterul ei nu se deosebea prea mult de mănăstirile pe care reformele carolingiene le produseseră. Episcopii și aristocrații încă mai credeau că cel mai bun mod de a lupta împotriva mulțumirii și corupției monahale era să aloce resurse uriașe de pământ și bogăție pentru crearea unor case benedictine din ce în ce mai splendide. În aceeași epocă, Anglia a fost martora unei explozii de activitate paralelă, susținută viguros de o monarhie în expansiune, și s-ar fi putut crede că Anglia va conduce reforma europeană, așa cum cândva condusese misiunile în nordul Europei. Englezii erau acum, în mod precoce, uniți sub un singur rege. Din vremea piosului și energicului rege Alfred (a domnit între 871 și 899), regii din Wessex au făcut tot posibilul să lupte împotriva invaziei și ocupației armatelor daneze și vikinge pentru a crea o versiune a monarhiei carolingiene, chiar în momentul în care carolingienii înșiși se prăbușeau în certuri și eșecuri. Succesorii lui Alfred, Aethelstan (a domnit între 924-39) și Edgar (a domnit între 944-75) au realizat regatul englez unit anticipat în Biserica misiunii lui Augustin și în scrierile lui Bede (vezi pp. 341-2). Unirea Angliei a provocat o explozie de mândrie care ar putea fi aproape numită naționalistă și care a avut un efect distinctiv și galvanizator asupra Bisericii engleze.

Reformele din Anglia au fost opera unui mic grup de mari reformatori pe care regele Edgar i-a numit episcopi și arhiepiscopi. Aethelwold, un curtean al regelui Aethelstan, care a devenit călugăr și din 963 a fost episcop în Winchester, capitala regală a lui Edgar, a fost un erudit și un profesor dinamic care a inspirat o serie de mănăstiri aflate în declin să adopte Regula benedictină ca standard de viață, după ce el însuși a tradus această regulă din latină în engleza veche. Impactul său neobișnuit asupra Bisericii engleze i-a lăsat acesteia o trăsătură individuală care nu se regăsește prea des în altă parte în Europa și care a fost chiar extinsă după Cucerirea normandă din 1066: crearea de biserici catedrale care, până la dizolvările din secolul al XVI-lea ale lui Henric al VIII-lea, au fost, de asemenea, mănăstiri, cu un stareț și călugări în loc de decan și canonici. Capitala, Winchester, a fost ea însăși una; alta a fost Worcester, alta Canterbury, deși canonicii catedralei din York "Minster" nu au cedat niciodată reorganizării în viața monahală.

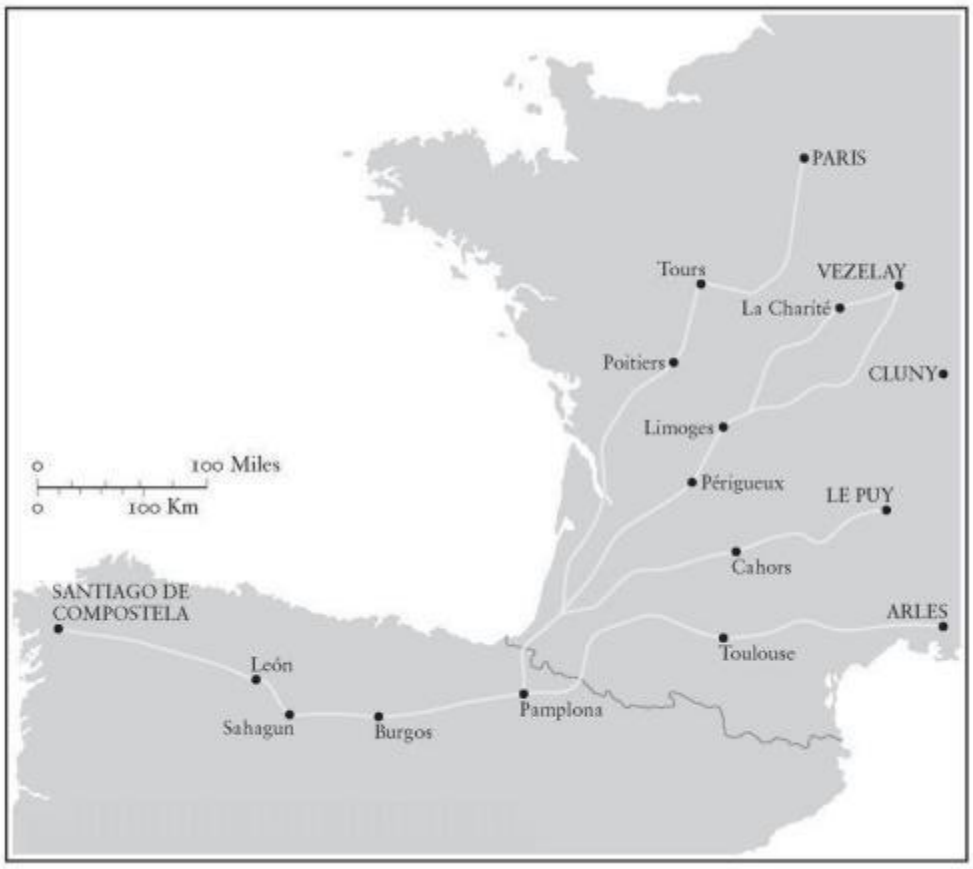
Dunstan, care fusese abate de Glastonbury când Aethelwold era acolo, a fost arhiepiscop de Canterbury din 959. El a fost atât un mare om de stat, care a prezidat încoronarea cvasi-imperială a regelui Egbert la Bath în 973, cât și un promotor zelos al proiectului benedictin al lui Aethelwold în întregul regat (în mod atrăgător, deși surprinzător, el s-a interesat, de asemenea, să adnoteze personal un manuscris de versuri erotice fără menajamente ale poetului latin Ovidiu, care încă există în Biblioteca Bodleiană din Oxford). Oswald de Worcester, un călugăr de origine daneză, a fost la fel de energic în ceea ce privește fundațiile și refondările monahale în toată regiunea Midlands din Anglia, de la Worcester la Ramsey; Edgar l-a promovat la Arhiepiscopia de York în 971. În mod notabil, toți acești cărturari au fost la fel de preocupați să scrie în engleza veche ca și în latină, dezvoltând cu mândrie o tradiție literară vernaculară care a fost încurajată în mod cu totul neobișnuit de scrierile unui rege, Alfred de Wessex. Acest accent pus pe limba vernaculară ar fi putut foarte bine să modifice tiparele creștinismului în nordul Europei, dacă Anglia, mai degrabă decât Cluny, s-ar fi dovedit a fi motorul schimbărilor creștine în secolul următor.[1]

Zilele de glorie ale Cluny au venit mai târziu decât renașterea engleză. Abația a depășit patronajul unui monarh sau al unui nobil secular și s-a dovedit a avea o influență mult mai mare decât restricțiile unui singur regat. Fondatorul, ducele Guillaume de Aquitania, a înzestrat abundent abația, dar a avut în schimb neobișnuit de puține pretenții, drept răsplată a generozității sale, posteritatea monahală l-a numit cu recunoștință "cel Pios". La un secol de la înființare, o serie de abați excepțional de isteți și capabili au profitat de această libertate de manevră; ei s-au inspirat atât dintr-o prevedere din statutul de fondator al Ducelui Guillaume care îi plasa sub protecția specială a papei, cât și din exemplul lui Fleury, acea mănăstire francă mult mai veche care, cu o inițiativă excepțională și nemiloasă, a fost pionierul unei relații speciale cu Roma (vezi p. 360). În 1024, Odilo, abate de Cluny din 994 până în 1049, a urmat exemplul lui Fleury, obținând privilegii papale exclusive; el a început, de asemenea, campanii majore de reconstrucție și extindere a mănăstirii, care, până la sfârșitul secolului al XI-lea, a produs versiunea finală a bisericii prodigioase (vezi planșa 13).[2]

Nu trebuie subestimată niciodată importanța arhitecturii în creștinism și mai ales în epoca de reformă care a apărut acum. A existat o cantitate imensă de construcții de biserici, tocmai pentru că reconstruirea unei clădiri bisericești era privită ca un semn sacramental al reînnoirii instituționale și devoționale în Biserică: fiecare nouă biserică era o reformă în piatră. Un cronicar din Cluny vedea lumea creștină îmbrăcată cu "o mantie albă de biserici", după ce trecuse cu bine de cumpăna anului 1000, când s-ar fi putut aștepta sfârșitul lumii (Cluny a făcut destul de mult tam-tam în legătură cu acest mileniu, în timp ce nu este deloc clar că alții au făcut-o).[3] Cultul în biserica din Cluny însăși a fost reînnoit în stil spectaculos în mijlocul schelelor constructorilor. Clerul călugărilor a celebrat o rundă neîntreruptă de slujbe și oficii, în timp ce piesa centrală a acestor spectacole dramatice subsidiare au fost slujbele mari fără egal în altă parte prin splendoarea și solemnitatea lor. Europenii din vestul Europei s-au minunat de această ofrandă adusă lui Dumnezeu și, atunci când s-au grăbit să o imite prin dotarea propriilor versiuni ale Cluny, abatele de la Cluny a exploatat acest entuziasm într-un mod nou. În loc să dea pur și simplu binecuvântarea lor noilor abații independente în maniera tradițională benedictină, ei au cerut ca fiecare fundație să facă parte dintr-o nouă organizație internațională condusă de însuși abatele de Cluny, ca "priori" ai abației sale: acestea ar fi format un "Ordin" cluniac - prima organizație monahală care să poarte acest titlu - în care abatele ar fi progresat în jurul prioriilor, iar priorii s-ar fi adunat la casa-mamă în mod regulat.

Mai mult, abatele din Cluny a descoperit un scop special și internațional adecvat pentru imperiul lor spiritual în creștere. În mod neobișnuit și surprinzător pentru o mare mănăstire, ei nu și-au transformat propria biserică într-un centru de cult pentru vreun sfânt celebru. În schimb, ei au privit spre un sanctuar aflat la cea mai îndepărtată graniță sud-vestică a creștinătății catolice, în orașul Compostela de pe coasta atlantică din nord-vestul Spaniei. Încă din secolul al IX-lea, catedrala din Compostela pretindea că adăpostește trupul unuia dintre cei doisprezece apostoli originali: Iacob, în spaniolă Santiago. Din toată Europa, oameni devotați căutau acum să facă lunga și dificila călătorie spre îndepărtatul oraș iberic, iar Cluny, situat strategic în Burgundia, a început să organizeze aceste mulțimi de-a lungul drumurilor Europei; prioriatele sale erau agenții și stații de drum pentru această călătorie. Pelerinajul de la Compostela a fost doar nava amiral a unei mari industrii a călătoriilor către locurile sfinte din Europa, care a înflorit în secolul al XI-lea. Cele mai multe dintre cele mai mari biserici care au supraviețuit în această perioadă au fost construite ca etape sau obiective pe traseele de pelerinaj, iar modelele lor arhitecturale au luat exemplul de la Cluny. A intra în intrarea principală a Catedralei Ely a Sfintei Etheldreda, a Abației Vezelay a Mariei Magdalena, a bisericii St-Sernin din Toulouse, aflată pe ruta Compostela, sau a Catedralei Compostela însăși, înseamnă a vedea ceva din ceea ce a fost biserica pierdută din Cluny. Naosul este un drum lung, cu boltă cavernoasă, care îl poartă pe pelerin într-o călătorie spre altarul mare, în depărtare, iar în jurul altarului un pasaj (ambulatoriu) care completează un circuit al întregii clădiri a bisericii. Intrările unor astfel de biserici sunt în mod obișnuit surmontate de sculpturi în relief cu Hristos în măreție sau cu Dumnezeu Tatăl judecând întreaga creație, un memento puternic al obiectului oricărui pelerinaj: scopul îndepărtat al Raiului. Acestea se numără printre cele mai mari și mai emoționante specimene de artă sculpturală medievală.

Extinderea pelerinajului a fost doar un simptom al schimbărilor profunde din Biserică și societate pe care le-a întruchipat Abația Cluny. Ceea ce s-a întâmplat în secolul al XI-lea a fost o Reformă, dar, spre deosebire de mai cunoscuta Reformă din secolul al XVI-lea, aceasta nu a fost o rebeliune în rânduri, ci dirijată de la vârf, având ca rezultat cea mai magnifică structură unică de guvernare pe care a cunoscut-o creștinismul. Fie că aprobăm sau nu această realizare, ea merită titlul de Reformă la fel de mult ca și acțiunile lui Martin Luther și John Calvin, și nu îi vom face dreptate dacă o vom vedea, așa cum au făcut-o protestanții de mai târziu, ca pe o conspirație deliberată a unui cler egoist. Biserica din Occident a reacționat în mod creativ la schimbarea naturii puterii și a bogăției în societatea căreia îi slujea. În perioada medievală timpurie, principala modalitate de a aduna bogății era războiul, care producea jafuri și sclavi; după cum am văzut, până în perioada carolingiană regii supraviețuiau dând pomană stăpânilor lor de război (vezi p. 349). În secolul al XI-lea, acest sistem se apropia de sfârșit. Schimbarea a fost simbolizată de prăbușirea autorității centrale carolingiene în cea mai mare parte a Europei în secolul precedent, care, indiferent de perturbările pe termen scurt pe care le-a provocat, avea să ducă la o nouă ordine așezată în societatea occidentală. Aceasta a fost încurajată și de încetarea treptată a valului de invazii ale popoarelor necreștine din nord și est, care au reprezentat o sursă constantă de insecuritate în secolele al IX-lea și al X-lea.



10. Cluny și pelerinajul de Santiago

Cu toate acestea, cei mai mulți oameni nu ar fi trăit noul sistem ca pe o izbăvire; acesta era caracterizat de noi forme de exploatare. În căutarea unor noi surse de bogăție și cu perspectiva unei mai mari stabilități în teritoriile lor, nobilimea s-a orientat spre stoarcerea veniturilor de pe terenurile pe care le controla prin intermediul unei agriculturi mai productive. O parte din întreprinderile lor au fost îndreptate spre extinderea culturilor - drenarea mlaștinilor, defrișarea pădurilor - dar, fie că era vorba de comunități agricole vechi sau noi, aceștia își reglementau tot mai strict terenurile și oamenii de pe acestea. Începând cu secolul al X-lea, multe zone din Europa au fost martorele creării intenționate a unei rețele de noi așezări sătești, cu mult mai multe obligații legale pentru noii lor locuitori. O mare parte din populația rurală a fost redusă la servitute: fermierii au devenit proprietatea stăpânilor lor, cu obligația de a munci în cadrul producției agricole nou-intensive.[4]

Ca urmare, productivitatea economică a crescut în mod dramatic. Existau rezerve alimentare mai bune și mai multă bogăție. Surplusul de bogăție și nevoia de schimburi în care să o transfere au făcut ca banii să devină o parte mai importantă a economiei decât fusese timp de secole. Comerțul a beneficiat în mod natural de noua prosperitate, iar conducătorii popoarelor de la marginea Europei creștine, atrași și mai mult în rețelele comerciale, au văzut avantajele adoptării credinței vecinilor lor, într-o serie remarcabilă de evoluții paralele.[5] La est, polonezii, ungurii și cehii au început să cedeze misiunilor creștine, deși a trecut ceva timp până când monarhii lor au luat o decizie între creștinismul oriental și cel occidental (vezi pp. 458-65). De asemenea, în jurul

anului 1000, creștinismul a început să facă progrese reînnoite în Scandinavia - mai întâi o convertire în Danemarca, ordonată de regele acesteia, Harald Dinte-Albastru, în jurul anului 960, sub presiunea împăraților otonieni, apoi o răspândire mai treptată în ceea ce este astăzi Norvegia și Suedia, chiar și până în îndepărtata Islanda. În același timp, nobilimea creștină a Germaniei a început să arunce priviri râvnitoare asupra teritoriilor necreștine din nord-estul lor, în jurul Mării Baltice, lansând o replică a războaielor de recucerire la celălalt capăt al creștinătății latine, în Spania.

Transformarea producției agricole a schimbat natura slujbei Bisericii occidentale în societate, făcând-o să acorde mai multă atenție nevoilor și obligațiilor celor umili și relativ săraci. Coloana vertebrală a Bisericii medievale timpurii fusese grupul select de monarhi și nobili care finanțau creșterea mănăstirilor benedictine și care, în general, dirijaseră ei înșiși afacerile Bisericii. Probabil ca reacție la noile modele de așezări care se conturau, Biserica și-a răspândit acum grija pastorală în întreaga Europă într-o rețea densă de ceea ce a numit *parochiae*: parohii. Se aștepta ca fiecare dintre noile sate să aibă o biserică. Idealul unei parohii era o unitate teritorială care putea oferi literalmente îngrijirea pastorală de zi cu zi pentru o populație universal creștină; zona sa trebuia să fie de așa natură încât un preot paroh să poată merge pe jos până la granițele sale într-o oră sau cel mult două. Acest lucru era cu siguranță ușor posibil în mica parohie din Suffolk în care am crescut în anii 1960, unde tatăl meu era succesorul unui șir de preoți care data cel puțin de la această revoluție în viața Bisericii din secolul al XI-lea. Din secolul al unsprezecelea până în secolul al douăzecilea, a doua jumătate a existenței de până acum a creștinismului, parohia a fost unitatea în care majoritatea creștinilor și-au trăit viața devoțională. Abia acum a încetat să mai fie așa.

Odată cu organizarea parohiilor, a devenit evident că existau noi surse de bogăție atât pentru oamenii bisericii, cât și pentru proprietarii laici. Sistemul parohial care acoperea zona rurală a oferit Bisericii șansa de a impozita noile resurse agricole ale Europei, cerând de la fermierii-parohioți o zecime din producția agricolă, zeciuiala, conform Scripturii. Zecimea a fost oferită de mult mai mulți laici decât de vechea elită aristocratică și a reprezentat un alt stimulent pentru a extinde mult mai mult preocuparea pastorală a Bisericii. Acest lucru a avut un număr mare de consecințe, nu în ultimul rând în ceea ce privește atitudinea Bisericii față de păcat. Cu siguranță că nu a denunțat ca fiind păcătoasă mișcarea de înrobirii unei mari părți a populației, așa cum nu contestase sclavia în lumea antică; acest lucru nu era deloc surprinzător, deoarece foarte des marile mănăstiri precum Cluny erau în prima linie în ceea ce privește impunerea șerbiei asupra chiriașilor lor. Dar clerul a devenit, de asemenea, mai atent la posibilitățile de păcat pe care le producea bogăția și a căutat să-și protejeze poporul de consecințe. În secolul al XII-lea, avariția și luarea de dobânzi la bani (uzura) au devenit teme majore pentru morala oamenilor bisericii, alături de cel mai elementar dintre păcatele umane, mândria.[6] Odată cu înmulțirea păcatelor, s-au înmulțit și mijloacele de remediere a acestora. Marele istoric al societății medievale Sir Richard Southern a considerat că extinderea grijii pastorale a clerului în parohii a dus la o schimbare profundă în teologia Bisericii occidentale despre mântuire și viața de apoi.

Esența argumentului lui Southern este că, în epoca benedictină anterioară, sistemul de mântuire a fost orientat spre beneficiul clerului și al celor suficient de bogați pentru a finanța călugări care să se roage pentru ei și să îndeplinească penitențele foarte grele cerute celor păcătoși, pentru a evita durerile iadului. Odată cu dezvoltarea sistemului parohial și a sistemului de zeciuială, această abordare mai veche nu mai era de ajuns: trebuia găsită o altă modalitate de a face față

speranțelor și temerilor unei populații păcătoase care nu-și putea permite o astfel de prevedere. Aici s-a dovedit a fi atât de utilă și reconfortantă ideea unei stări de mijloc între Rai și Iad, avută în vedere pentru prima dată în teologia teologilor alexandrini Clement și Origen la începutul secolelor al II-lea și al III-lea. Instinctul de justificare a mântuirii prin efortul uman, un fir constant de la Origen până la Evagrie și Ioan Cassian, a apărut din nou pentru a se confrunta cu teologia "harului singur" a lui Augustin. Puțini oameni pot considera că păcatele lor plictisitor de nespectaculoase justifică focul iadului, dar cei mai mulți ar fi de acord cu alexandrinii că viața pe pământ oferă cu greu suficient timp pentru a remedia chiar și acele păcate și a intra în Rai fără o purificare suplimentară. Penitența putea fi făcută în această stare de mijloc, care era limitată în timp și care, în plus, avea o singură ieșire, nu spre Iad, ci spre Paradis. Prin anii 1170, teologii care observau această creștere a teologiei populare a vieții de apoi i-au dat un nume: Purgatoriul. Niciodată o noțiune care să nu fi prins contur în lumea orientală, în ciuda precedentului său la teologii de limbă greacă, Purgatoriul avea să devină una dintre cele mai importante și, în cele din urmă, și una dintre cele mai controversate doctrine ale Bisericii latine occidentale.[7]

Aceasta nu a fost în niciun caz singura reacție a Bisericii la noua economie. Un simptom al reorganizării bogăției societății a fost un mare număr de războaie locale, în timp ce magnații rivali se întreceau pentru a-și stabili pozițiile și drepturile de proprietate sau recurgeau la violență împotriva oamenilor umili pentru a le stoarce veniturile și obligațiile de muncă; aceasta a fost epoca în care a început să apară o serie de castele pe întregul continent, centre de operațiuni militare și refugii pentru nobili. Biserici din Franța au reacționat cu fermitate pentru a opri violența împotriva turmelor lor (ca să nu mai vorbim de ei înșiși și de proprietățile lor funciare), făcând apel la conștiința comunităților lor pentru a restabili pacea. Ei au convocat adunări mari, dintre care prima înregistrată a fost convocată de episcopul de Le Puy în 975, în cadrul căreia episcopul i-a amenințat pe infractori cu excomunicarea și i-a constrâns pe cei prezenți să depună un jurământ de păstrare a păcii. Inițiativa a fost imitată de alți episcopi, care au apelat la colecțiile de relicve ale bisericilor lor pentru a-și întări amenințările cu mânia sfinților.

Astfel, o mișcare "Pacea lui Dumnezeu" s-a născut în toate domeniile francilor și dincolo de acestea, la est de Rin și la sud de Pirinei; în cele din urmă, a inclus chiar și un set de înțelegeri cu privire la zilele în care era legitim să se lupte. Toate părțile au avut de câștigat: domnii grijulii puteau fi la fel de ușurați ca și săracii că Biserica oferea un cadru instituțional în care disputele puteau fi rezolvate fără posibilitatea violenței. A fost izbitor faptul că Biserica făcea apel la conștiințe din întregul spectru social, chiar dacă rezultatul net a fost confirmarea și consolidarea noii ordini a societății. O caracteristică esențială a mișcării a fost faptul că mulțimile au venit să asiste la proceduri; numărul și consimțământul lor au fost la fel de importante ca și oasele sfinților pentru a exercita presiune asupra magnaților recalcitranți. Cu toate acestea, notabilitățile spirituale și temporale erau și ele actori. Odilo, cel mai energic dintre abatele de la Cluny, s-a numărat printre principalii susținători ai mișcării pentru pace; în curând, regii și chiar și papa au fost implicați în reglementarea acestor consilii și acorduri. Intervenția papalității a fost deosebit de semnificativă pentru viitor, deoarece a arătat spre o concluzie inexorabilă: dacă o singură problemă apărea în toată Europa, atunci era mai bine să fie rezolvată de o singură autoritate.[8]

VICARUL LUI CRISTOS: CĂSĂTORIA, CELIBATUL ȘI MONARHIA UNIVERSALĂ

Conducerea Bisericii Occidentale făcea acum tot posibilul pentru a oferi îngrijire pastorală în viața de zi cu zi a membrilor săi, iar o parte a înțelegerii era că încerca să îi supună pe toți, bogați și săraci, unor noi standarde riguroase de sfințenie. În secolele al XI-lea și al XII-lea, a făcut tot posibilul pentru a obține un mai mare control asupra celei mai intime părți a existenței umane, relațiile sexuale și căsătoria; din ce în ce mai multe consilii bisericești convocate ca parte a mișcării pentru pace au început să emită ordine care nu aveau nimic de-a face direct cu pacea, dar care reglementau viața privată a oamenilor.[9] Biserica a luptat cu succes pentru ca mariajul să fie considerat un sacrament: Augustin din Hippona o descrisese astfel, în ceea ce pe atunci era o utilizare destul de vagă a cuvântului "sacrament", dar acum ideea a fost precizată. Căsătoria a fost considerată ca fiind unul dintre cele șapte sacramente care au fost instituite de Hristos însuși, toate marcate printr-o ceremonie sacră în biserică. O "nuntă în biserică" cu siguranță nu fusese cunoscută în primele secole de viață a Bisericii; laicii au fost mult mai lenți (cu câteva secole) în a accepta această idee ca normă, iar eforturile unor teologi extremiști au eșuat complet în a impune doctrina conform căreia preotul a oficiat căsătoria, în loc să fie martor la un contract între două persoane.

Această viziune sacramentală a căsătoriei însemna că Biserica occidentală vedea o uniune binecuvântată în Biserică ca fiind indisolubilă; nu exista posibilitatea de divorț - din nou, nu era o viziune comună în primele secole înainte de Augustin - și cel mai bun lucru la care se putea spera era o declarație că (din diverse motive) o căsătorie nu a existat niciodată și că poate fi declarată nulă. Aceasta rămâne o axiomă a dreptului matrimonial în Biserica Romano-Catolică și, mai degrabă, mai dezordonat în Biserica Angliei.[10] În același timp, Biserica a extins foarte mult numărul relațiilor de afinitate între rude care puteau fi considerate incestuoase și, prin urmare, un obstacol în calea căsătoriei; oamenii Bisericii au dus aceste lucruri mult dincolo de ceea ce chiar și teologii contemporani ar fi putut pretinde că erau orientări scripturale, astfel încât, în cele din urmă, marele Consiliu al Bisericii de la Palatul Lateran din 1215 (vezi pp. 405-8) a trebuit să facă o cale de întoarcere jenantă pentru a diminua rigoarea.[11]

Este posibil să fim cinici și să sugerăm că o motivație principală pentru acest exces, altfel derutant, în privința afinității (o motivație, într-adevăr, pentru preocuparea generală a Bisericii de a reglementa căsătoria) a fost dorința de a vedea proprietatea lăsată bisericilor mai degrabă decât unei game largi de moștenitori posibili în familie. Cu cât se impuneau mai multe limite asupra căsătoriei legale, cu atât mai multe șanse existau să nu existe niciun moștenitor legal, astfel încât pământul și bogăția să fie lăsate Bisericii, pentru mai marea slavă a lui Dumnezeu.[12] O altă perspectivă mai largă asupra acestei noi preocupări pentru căsătorie și limitele acesteia ar fi aceea de a o vedea ca pe un alt răspuns la noile aranjamente care apăreau pentru proprietatea funciară în societatea secolului al XI-lea. Dacă moșiile funciare urmau să supraviețuiască ca unități economice, era important ca acestea să nu fie dezmembrate prin vechiul obicei de a lăsa toți membrii familiei să-și ia partea lor. Un nou obicei al "celui mai în vârstă ia totul" (primogenitura) s-a impus pe scară largă până în secolul al XII-lea, iar acum nobilimea putea să vadă în Biserică și în preocuparea sa pentru căsătoria legitimă o clarificare utilă pentru a identifica adevăratul moștenitor conform legii primogeniturii. Majoritatea cititorilor vor fi de acord că noua abordare a Bisericii a fost preferabilă castrării forțate a bărbaților, care a fost folosită cu o frecvență îngrijorătoare de anumiți nobili europeni în secolul al XI-lea ca mijloc de neutralizare a potențialilor fondatori concurenți ai dinastiilor funciare.[13]

Cu siguranță, este adevărat că oamenii bisericii erau profund îngrijorați de pierderea proprietăților ecleziastice în favoarea posesiunilor familiale; acest lucru a avut un efect suplimentar asupra reglementării căsătoriei de către Biserică. Foarte mulți clerici din acea vreme care nu erau călugări se căsătoreau în mod obișnuit. Clericii căsătoriți puteau foarte bine să fondeze dinastii și, prin urmare, puteau fi înclinați să facă din pământurile Bisericii proprietatea lor ereditară, așa cum făceau în același timp și seniorii seculari. Rezultatul a fost o luptă îndelungată pentru interzicerea căsătoriei tuturor clericilor, nu doar a călugărilor: pentru a-i obliga la celibat obligatoriu. Au existat eforturi ocazionale pentru a realiza acest lucru înainte, iar Biserica occidentală a împiedicat, în general, din secolul al IV-lea, ca clerul superior să se căsătorească, dar în 1139, un al doilea conciliu convocat la reședința papei din Roma, Palatul Lateran, a declarat toate căsătoriile clericale nu numai ilegale, ci și invalide.

Nu a fost vorba doar de problema terenurilor în joc. Celibatul a creat o barieră între clerici și laici, devenind insigna statutului clerical; într-o vreme în care toată lumea era chemată să fie sfântă, celibatul garanta că clericii încă mai furau un marș în materie de sfințenie față de laici. Lupta pentru celibatul clerical universal și obligatoriu a fost acerbă, dar chiar și în țări precum Anglia, unde clerul căsătorit a opus o rezistență acerbă, lupta s-a încheiat în mare parte în secolul al XIII-lea. Chestiunea a fost repusă în discuție în timpul Reformei din secolul al XVI-lea, dar în perioada intermediară, orice femeie care era partenera unui preot era o concubină și toți copiii lor erau bastarzi. O părere nemiloasă despre astfel de copii printre avocații Bisericii în urma Conciliului reformator de la Pavia din 1022 era că aceștia erau automat robi ai Bisericii, deși există puține dovezi că cineva a luat acest lucru foarte în serios.[14] În mod mai practic, în următoarele secole, episcopii din unele zone ale Bisericii, cum ar fi Elveția, au fost încântați să obțină o sursă substanțială și sigură de venit din amendarea clerului parohiei lor pentru că ținea femei ca concubine.[15]

Astfel, în multe moduri diferite, clerul și-a afirmat puterea de a reglementa viața laicilor, precum și de a se distinge de laici, și a luat inițiative majore pentru a înțelege și a valorifica schimbările profunde din societatea europeană. Au putut face acest lucru doar pentru că, de la mijlocul secolului al XI-lea, o succesiune de papi destul de slabă și uneori profund scandaloasă a fost înlocuită la Roma de reformatori succesivi capabili și cu voință puternică, inspirați de ceea ce se întâmpla dincolo de Alpi. Aceștia s-au bazat pe secolele de pretenții ale predecesorilor lor cu privire la locul lor în Biserică, care îi acordaseră anterior papei o poziție de mare onoare, dar nu prea multă putere reală. Papii nu numiseră episcopi; conducători precum Carol cel Mare sau episcopii locali care erau creațiile lor convocaseră concilii pentru a decide asupra legii și politicii Bisericii, contrazicând chiar și opiniile papale din când în când. Când Papa l-a încoronat pe Carol cel Mare în 800, a fost în practică, dacă nu și în teorie, dintr-o poziție de oarecare slăbiciune (vezi p. 349), iar mai târziu, Sfinții Împărați romani s-au dovedit a avea o minte proprie. De fapt, este un paradox și o anticipare a problemelor care urmau să afecteze acum relațiile dintre papă și împărat, faptul că primul papă care poate fi considerat un reformator a fost un german impus la Roma în 1046 sub numele de Clement al II-lea, după ce împăratul Henric al III-lea a înlăturat cu forța pretențiile a trei pretendenți concurenți la titlul papal.[16]

Oricum ar fi ajuns la noua lor situație, papii reformatori și-au construit acum o viziune asupra poziției lor care nu admitea contradicții. Însuși numele de Clement era un manifest, amintind lumii că primul Clement fusese un succesor apropiat al lui Petru. Papa Leon al IX-lea (a domnit între anii 1049-54) a fost în ultimul an al pontificatului său responsabil pentru măsura drastică de

excomunicare a patriarhului oecumenic Mihail Keroularios în propria sa catedrală din Constantinopol. Problema imediată a fost o dispută despre pâinea euharistică. La un moment dat, după ce devenise evident că Estul și Vestul începuseră să se îndepărteze, în anii de după Calcedon, Occidentul latin ajunsese să folosească azime (*azyma* în greacă) la Euharistie. *Azyma* avea avantajul de a nu cădea în firimituri atunci când era frântă, o chestiune de o oarecare importanță acum că pâinea euharistică era din ce în ce mai mult identificată cu Trupul Domnului - totuși grecii (pe bună dreptate) au considerat acest lucru ca fiind încă o altă abatere occidentală de la obiceiurile timpurii. Oare o astfel de pâine era cu adevărat pâine?

Papa Leon l-a trimis pe prietenul său apropiat, cardinalul Humbert, ca negociator cu patriarhul în 1054. Humbert era un fost călugăr din Cluny care fusese numit recent arhiepiscop în Sicilia, o zonă de tensiune constantă între Bisericile de uz grecesc și latin, și nu era înclinat spre diplomație. Începând cu o grosolănie calculată față de patriarh după sosirea lor în Constantinopol, Humbert și colegii săi trimiși au apărut apoi în timp ce se desfășura cultul în Marea Biserică Hagia Sophia. Au mers prin adunare până la altar și au așezat pe el declarația de excomunicare a papei, părăsind clădirea cu o ceremonie de scuturare a prafului de pe picioarele lor, în mijlocul huiduielilor unei mulțimi ostile. Aceasta a fost doar o excomunicare personală a patriarhului și a asociaților săi, dar, spre deosebire de schisma Acaciană de la sfârșitul secolului al V-lea (vezi p. 234), Papa și Patriarhul Oecumenic nu au declarat excomunicarea revocată decât după alte nouă sute de ani de la evenimentele din 1054, și chiar și acum, în multe domenii, reconcilierea dintre ortodoxie și catolicismul occidental este net șubredă.[17]

Papa care a pus cap la cap toate aspectele afirmării papale în secolul al XI-lea a fost Grigore al VII-lea (a domnit între 1073 și 1085). Născut Hildebrand, un italian care a devenit călugăr, el a fost în serviciul papal din anii 1040, astfel că a fost o altă voce importantă în cercul papei Leon al IX-lea, alături de cluniacul Humbert. Odată ajuns papă, Grigore a fost liber să urmărească programul de reformă a Bisericii, care avea acum ca pânză toată Europa și care, într-o serie de declarații formale înscrise în registrul său administrativ, era axat pe o definiție a papei ca monarh universal într-o lume în care Biserica va domni peste toți conducătorii pământului.[18] Viziunea acestui singur om poate fi comparată, în consecințele sale de-a lungul secolelor, cu viziunea lui Karl Marx, opt sute de ani mai târziu; într-adevăr, toate semnele arată că se va dovedi mult mai durabilă în efectele sale. Papii nu mai făcuseră niciodată până atunci afirmații universale atât de revoluționare. Nici măcar Donația lui Constantin (a se vedea p. 351) nu ar fi satisfăcut agenda lui Grigore: ea reprezenta încă un dar de la un conducător secular către un papă, și asta în mod greșit, într-o perioadă în care papii se confruntau din ce în ce mai aprig cu împărații succesivi. De două ori, Grigore a mers atât de departe încât l-a excomunicat pe regele și viitorul împărat Henric al IV-lea în cursul unei "Controverse privind învestirea", o dispută care a continuat să facă ravagii de-a lungul secolului al XII-lea cu privire la posibilitatea ca monarhii să ofere episcopilor de rang înalt simboluri ale funcției sacre atunci când erau numiți.

Aceasta a fost o luptă directă despre cine urma să exercite controlul în Biserică. În prima dintre confruntările lor, Papa l-a lăsat pe excomunicul Henric să aștepte în haine de penitență, presupus desculț, timp de trei zile în zăpadă, în castelul Canossa din nordul Italiei, înainte de a-i acorda iertarea. Succesorii lui Grigore au luat un nou titlu, mai cuprinzător decât "Vicar al lui Petru", care să exprime mai exact ideile sale: "Vicar al lui Hristos". Nu doar succesorul lui Petru, papa era ambasadorul și reprezentantul lui Hristos pe pământ. Datoria sa era de a conduce sarcina de a face lumea și Biserica sfinte.[19] Umilirea lui Henric de către Grigore avea să fie în curând anulată,

iar controversa privind învestirea în sine s-a încheiat fără concluzii la începutul secolului al XII-lea, dar probleme similare au reapărut în mod repetat mai târziu. În confruntări care uneori s-au transformat în campanii militare, papii au reușit să rănească imperiul fără să-l domine efectiv. Ca urmare, Europa de Vest nu a fost destinată să devină un singur stat sacru, precum califatul musulman timpuriu, sub conducerea împăratului sau a papei, ci o constelație de jurisdicții, dintre care unele s-au lepădat de supunerea papală în secolul al XVI-lea.

Una dintre cele mai otrăvite confruntări între pretențiile persistente ale Bisericii și unul dintre acești monarhi a fost o dispută între regele Henric al II-lea al Angliei și fostul său cancelar, arhiepiscopul de Canterbury Thomas Becket, cu privire la faptul dacă sistemul juridic regal al regelui, aflat în curs de dezvoltare, putea pretinde o jurisdicție deplină asupra clerului englez, într-o perioadă în care dreptul canonic al Bisericii era mult mai bine dezvoltat. Un grup de cavaleri ai lui Henric a luat inițiativa de a-l asasina pe Becket la altarul propriei catedrale în 1170. A fost un dezastru pentru imaginea publică a monarhiei engleze, inspirându-l pe vecinul nepieritor al lui Henric, regele William I al Scoției, care a fondat cu bucurie o mănăstire la Arbroath dedicată lui Becket, la numai opt ani după martiriul arhiepiscopului. Călugării de la Christ Church Canterbury, care nu-l simpatizaseră niciodată pe Becket în timpul vieții, au avut destule motive să-i fie recunoscători după moartea sa, întrucât acesta a atras un cult de pelerinaj considerabil în catedrala lor, reconstruită magnific pentru a-i evidenția sanctuarul.[20] Cu toate acestea, monarhia engleză nu a fost intimidată în permanență de pretențiile papale de jurisdicție superioară mai mult decât au fost mai târziu Sfinții Împărați romani; relația a rămas mereu deschisă la negocieri. Același lucru a fost valabil și pentru acei evlavioși moștenitori ai monarhilor merovingieni și slujitori ai Sfântului Denis, regii Franței sau, de fapt, oricare dintre monarhiile Europei care au preluat propriile lor haine sacre. În multe regate din Europa, în special în Aragon, monarhii erau cunoscuți pentru că își afirmau propriul caracter semipreoțesc, predicând ei înșiși predici la marile ocazii, în ciuda protestelor furioase ale înalților fețe bisericești.[21]

O monarhie universală, oricât de fictivă ar fi fost, avea nevoie de o birocrație centrală complexă. Papii își construiseră anterior un personal permanent de clerici asistenți, cardinali. Aceștia au fost numiți astfel de la latinescul *cardo, care* înseamnă o cupă înfiptă între lemne, deoarece "cardinalii" erau inițial preoți excepțional de capabili sau utili, introduși într-o biserică din exterior - numirea lor încălcase sistematic convenția Bisericii primare (destul de ușor de încălcat) conform căreia clerul trebuia să rămână în același loc pe viață.[22] Începând cu secolul al XII-lea, acești cardinali au dobândit propriile puteri, inclusiv privilegiul de a alege un nou papă. Ca orice alt monarh european, episcopul Romei a constatat că avea nevoie de o *Curie* (*Curia*); aceasta nu numai că îi va oferi asistenți mai personali și mai puțin independenți decât deveniseră cardinalii, dar va răspunde și cererii tot mai mari din partea credincioșilor din Europa ca papa să facă afaceri pentru ei. Astfel, în anii 1090, papa-cruciat, Urban al II-lea, a formalizat structuri pentru Curia sa care au devenit permanente.

Importanța nou impusă a Romei în viața de zi cu zi a Bisericii a însemnat că a meritat să facă o călătorie lungă până acolo. O mănăstire putea solicita un privilegiu precum cel de la Fleury sau Cluny pentru a opri intervenția episcopului local; un băiat nelegitim putea avea nevoie de o dispensă pentru a ocoli regulile Bisericii care excludeau bastarzii din preoție; un nobil, disperat să aibă un moștenitor legitim conform regulilor de primogenitură, putea avea nevoie ca mariajul său fără copii să fie declarat inexistent. Un petiționar în timpul Papei Inocențiu al III-lea, în

1206, era un canonic augustinian englez, exercitat pentru că, atunci când fusese admis în Ordinul Augustinian, își luase un nou nume, Augustin. El era îngrijorat că dacă oamenii se rugau pentru el ca "Augustin", rugăciunea nu ar fi fost la fel de eficientă ca și cum ar fi folosit numele său de botez, Henry, și își dorea vechiul nume înapoi. Roma l-a asigurat cu seriozitate că, din moment ce papa însuși și-a luat un nume nou la preluarea funcției sale, nu exista niciun motiv de îngrijorare.[23]

În mod firesc, Biserica unificată de reformele lui Grigore avea nevoie de un sistem unic de drept prin care să se poată face dreptate universală, iar secolul al XII-lea a fost prima epocă în care acesta a început să fie pus în formă sistematică sub forma dreptului canonic. Existase cândva un astfel de sistem de drept universal: cel al Imperiului Roman. Or, un mare stimulent a fost redescoperirea în Italia, în jurul anului 1070, a două exemplare ale unei compilații de drept imperial, marele *Digest* al legilor romane ordonat de împăratul Iustinian (vezi pp. 433-4); acest lucru a determinat o înflorire a studiilor juridice în Italia, în special în orașul Bologna.[24] Dacă odinioară un împărat putea să adune un volum definitiv de legi, acum putea să o facă și episcopul Romei. Principala colecție de legi existente și decizii papale care codifică dreptul canonic provine de la jumătatea secolului al XII-lea din Bologna și poartă numele de Grațian, despre care nu se știe nimic altceva și care este posibil să fi fost doar creierul care a redactat o singură schiță a ceea ce a rămas un document greoi și dezarticulat. Chiar dacă *Decretum-ul* lui Grațian a obținut statutul oficial prin publicarea papală abia în 1917, încă de la începuturile sale a stat la baza dreptului canonic roman - nu în ultimul rând datorită viziunii pe care o întruchipa despre o piramidă a autorității bisericești care culmina în papă. Grațian s-a folosit mult de ficțiunile anterioare ale pseudo-Isidor despre autoritatea papală (vezi pp. 351-2).[25] *Decretum-ul* și dreptul canonic în general au întruchipat, de asemenea, în mod specific acel principiu al Revoluției Gregoriane conform căruia existau două clase de creștini, celibatarii clerici și laicii. Cu numai un secol în urmă, acest lucru încă putea fi enunțat lapidar într-o declarație papală oficială: "Biserica este în esență o societate inegală, adică o societate care cuprinde două categorii de persoane, păstorii și turma, cei care ocupă un rang în diferitele grade ale ierarhiei și mulțimea credincioșilor".[26] Având în vedere noua importanță a dreptului canonic, nu a fost o coincidență faptul că fiecare papă important între 1159 și 1303 a fost format în primul rând ca avocat canonic.[27]

De asemenea, episcopii și-au dezvoltat propriile administrații pentru justiția locală și ordinea bisericească în diecezele lor, care reflectau ceea ce se întâmpla acum la nivel central, la Roma. Echilibrul puterii locale în Biserică, între dieceză și mănăstire, înclina acum în favoarea episcopilor, după secole în care abatele și, de fapt, starețele fuseseră în mod caracteristic figurile de conducere ale Bisericii occidentale. Birocrațiile diecezane au fost atât simptomul, cât și cauza acestei situații. Regii și nobilii din Europa au văzut utilitatea unor episcopi competenți pentru a-și îmbunătăți propria administrație și i-au recrutat în cadrul propriilor guverne. Adesea, acest lucru putea să-l îndepărteze pe episcop de la îndatoririle sale în dieceza sa, astfel încât administrația sa putea fi nevoită să continue fără el. De obicei, a făcut acest lucru cu destul succes, dar un sistem eficient de birouri este rareori inspirat din punct de vedere spiritual. Chiar dacă, în general, încercau să fie adevărați părinți întru Dumnezeu pentru diocezele lor, episcopii erau din ce în ce mai mult prinși într-o lume a rutinei fixe - confruntați cu cerințele papei și ale conducătorilor laici, și figuri îndepărtate pentru turmele lor. Pe termen lung, nu a fost o evoluție sănătoasă și a generat o succesiune constantă de tensiuni între cler și popor, cu care sistemele

episcopale au continuat să se lupte - cel mai dăunător pentru Biserica occidentală în timpul Reformei din secolul al XVI-lea.

Cu toate acestea, această epocă de creștere a puterii episcopale a lăsat, de asemenea, o moștenire impresionantă de frumusețe arhitecturală: catedralele din Europa catolică medievală. Cele mai mărețe clădiri bisericești din epoca carolingiană au fost, după cum am văzut, practic toate construite pentru runda de cult din mănăstiri. Având în vedere că episcopul și dieceza sa aveau acum o nouă semnificație în viața devoțională a credincioșilor, biserica mamă a diecezei trebuia să fie o expresie exterioară și vizibilă a acestui rol. Foarte adesea, catedralele au fost amplasate sau reazemate în orașele în expansiune, care erau produse ale creșterii economice a Europei din acea perioadă. Prin urmare, între secolele al XI-lea și al XIII-lea, catedralele din Europa latină au fost reconstruite pe scară largă, în așa măsură încât un celebru istoric francez, Georges Duby, a numit această perioadă "epoca catedralelor".[28] Nu a fost nicidecum cazul că marile mănăstiri au încetat să mai construiască și să reconstruiască marile lor biserici, dar acum aveau rivali; în general, accidentele istoriei europene, atât în ceea ce privește distrugerile, cât și reconstrucțiile bine intenționate, au favorizat supraviețuirea catedralelor medievale mai degrabă decât a celor mai prodigioase biserici de abație. Exemplarele arhetipale se află în regiunea acoperită de Franța, deși catedrale nu mai puțin splendide se găsesc și în Anglia, unde, după 1066, invadatorii normanzi au făcut tot ce au putut atât pentru a lăsa o amprentă distinctivă în peisaj, cât și pentru a-și plăti o datorie de recunoștință față de papalitate pentru că le-a binecuvântat cucerirea regatului (vezi pp. 382-3).

Simptomatic pentru această legătură anglo-franceză este faptul că germenul unui nou stil arhitectural, atât pentru catedrale, cât și pentru mănăstiri, care s-a răspândit în cele din urmă în întreaga Europă, se găsește simultan în biserici importante, foarte diferite între ele, în această zonă culturală cândva unită: Catedrala Durham, departe în nordul Angliei, și o Abație regală reconstruită de la St-Denis, la nord de Paris, ambele în construcție în prima jumătate a secolului al XII-lea. În aceste două biserici uriașe și apoi în multe altele, arhitecții au început să abordeze provocarea tehnică de a proiecta clădiri care să ajungă până la cer cu o îndrăzneală care nu a fost urmată rapid de prăbușirea lor rușinoasă. Acesta a fost stilul pe care italienii nerecunoscători din Renașterea secolului al XV-lea l-au botezat "gotic", asociindu-l cu popoarele barbare care, în epoca catedralelor, dispăruseră de mult timp dintre credincioșii catolici.[29] Nimic nu ar putea fi mai departe de Evul Mediu întunecat decât o catedrală gotică: ea este impregnată de lumină, care este menită să vorbească despre lumina adevărului creștin tuturor celor care intră în ea. Abatele Suger de St-Denis, unul dintre pionierii patroni ai acestui nou stil la începutul secolului al XII-lea, fusese cuprins de entuziasm pentru scrierile lui Pseudo-Dionysius, confundându-l pe acest mistic oriental atent ascuns cu Sfântul Denis, martirul galo-român, patronul propriei sale abații. Pe ușile de bronz ale noii sale somptuoase extinderi a bisericii mănăstirii, Suger a dispus o inscripție de versuri care încapsulează modul în care anonimul siriac Miaphysite asocia calitatea luminii fizice cu experiența iluminării spirituale. O biserică de piatră putea fi transformată:

> Strălucitoare este lucrarea nobilă; dar fiind nobila lucrare strălucitoare, lucrarea
>
> Ar trebui să lumineze mințile pentru ca ele să poată călători,
>
> Prin adevăratele lumini,

Spre Lumina cea adevărată, unde Hristos este adevărata ușă.[30]

În bisericile de tradiție arhitecturală gotică, lumina era filtrată prin ferestre care, din ce în ce mai mult, erau ele însele secvențe uriașe de imagini în vitralii, care relatau povestea divină din Vechiul și Noul Testament și, mai departe, din istoria Bisericii. Vitraliile au devenit unul dintre cele mai convingătoare, dar și unul dintre cele mai vulnerabile mijloace de transmitere a doctrinei Bisericii occidentale (vezi planșa 30). Nu a jucat niciodată un rol atât de important în Ortodoxie sau în Bisericile necalcedoniene, a căror arhitectură bisericească nu a aspirat niciodată să devină un cadru pentru vitralii în maniera bisericilor gotice din Occidentul latin. Ferestrele gotice au crescut din ce în ce mai mult în expansiune și, prin urmare, au pus probleme din ce în ce mai mari inginerului unei clădiri vaste și voluminoase. Au fost concepute sisteme complicate de contraforturi din piatră, precum scheletele deschise permanente pentru pereți și nervurile pentru acoperișurile cu boltă de piatră, pentru a prelua în siguranță tensiunile de la tavan, turn și turlă la sol. Arcurile semicirculare ale arhitecturii romanice au cedat locul (uneori, prea la propriu) unor arcuri compuse din două arcuri care se întâlnesc în vârf într-un punct, astfel încât împingerea să poată fi absorbită mai eficient în acel punct, iar arcadele și ferestrele să se înalțe tot mai sus.

Mai presus de toate erau turnurile bisericilor și clopotnițele ascuțite, care se ridicau triumfător mai sus decât orice altă structură construită de om în Europa catolică; acolo unde se aflau în apropierea palatelor regilor sau prinților, nicio turlă a palatului nu îndrăznea să le depășească apropierea de ceruri. Chiar și marele istoric de arhitectură Sir Nikolaus Pevsner, campionul notoriu și intransigent al modernismului arhitectural al secolului XX, a observat odată, într-un moment de concesie neobișnuit de lirică, că arhitecții secolului XX "nu au fost capabili să creeze nicăieri ceva atât de elegant și de puternic ca un clopot medieval târziu".[31] Poate că cea mai perfectă dintre toate este catedrala din Chartres, care, printr-o succesiune de scăpări miraculoase și prin protecția oferită de o mândrie locală intensă, și-a păstrat aproape nevătămate din secolele al XII-lea și al XIII-lea cele două turle gemene, sculptura și vitraliile. Catedrala din Chartres este un imn la slava lui Dumnezeu și a Maicii Domnului, al cărei sanctuar a cărui tunică a fost construită pentru a o proteja (până acum, cu succes). Își călărește dealul peste câmpiile din nordul Franței, fără rival la orizont, vizibilă pentru pelerinii săi mai departe chiar și de limitele diecezei conduse de episcopul său (vezi planșa 31).[32]

Universalitatea stilului gotic este unul dintre simptomele modului în care viziunea lui Grigore al VII-lea asupra unei singure Biserici Catolice a cuprins Biserica Occidentală în cele două secole care au urmat după ce a ocupat tumultuos tronul Sfântului Petru. Monarhii se puteau împotrivi pretențiilor Episcopului Romei, episcopii puteau ignora autoritatea acestuia atunci când le convenea, dar din pădurile Scandinaviei până în orașele Spaniei au apărut catedrale care au făcut tot posibilul pentru a imita modelele oferite de Chartres și St-Denis (vezi planșa 32). În urma lor, cea mai umilă biserică parohială avea toate șansele să ofere propria sa mică exuberanță locală, în măsura în care mijloacele sale îi permiteau. Stilul gotic este atât de caracteristic Occidentului catolic latin, încât este un șoc vizual să îl găsești în medii străine, dar iată-l în biserica care pentru mulți a fost inima lumii creștine: Biserica Sfântului Mormânt din Ierusalim, adăpost pentru locul Crucificării și mormântul Mântuitorului. La fel de surprinzător pentru un călător în estul Mediteranei este să se împiedice de catedralele gotice franceze în soarele levantin al insulei Cipru, în orașele Famagusta și Nicosia. Dezbrăcate de actualele minarete musulmane, care

provin dintr-o fază ulterioară și radical diferită a existenței lor, ele ar putea fi transportate într-un oraș din nordul Europei și ar

putea fi așezate acolo fără niciun sentiment de incongruență. Cum au ajuns astfel de clădiri atât de departe în est? Prezența lor este mărturia uneia dintre cele mai mari, dar, în cele din urmă, și cea mai tragică dintre toate aventurile din cadrul vieții Bisericii latine occidentale: Cruciadele.

EPOCA CRUCIADELOR (1060-1200)

Atunci când Abația Cluny a încurajat pelerinajul european la Sfântul Iacob din Compostela, ea oferea oamenilor obișnuiți șansa de a avea acces la sfințenie, la fel ca în cazul revoluției gregoriene. La urma urmei, marea atracție a pelerinajului era că deschidea posibilitatea unui beneficiu spiritual oricui era capabil să meargă, să șchiopăteze, să se târască sau să găsească prieteni care să îl care. Dar Cluny a anexat la această gândire și o altă idee nouă și puternică. Sfântul Iacob devenise simbolul luptei creștinilor din Spania împotriva puterii islamice. Încă este posibil ca în culturi hispanice de până în America Centrală sau de Sud să privești (așa cum am făcut-o eu în Mexic) imaginea lui Santiago procesată triumfător pe cal, cu o a doua imagine, cadavrul unui musulman, aruncat peste șaua sa.

Investiția cluniacilor în rutele de pelerinaj spre Compostela a avut o influență majoră asupra echilibrului de putere dintre creștini și islam în Spania. Datorită prăbușirii efective a califatului musulman din Cordoba în 1031, cauza creștină a avut din ce în ce mai mult succes, iar acesta a fost unul dintre motivele pentru care mulțimile s-au înmulțit pe traseele de pelerinaj spre Spania. Ordinul s-a aliat îndeaproape cu regii creștini din Leon-Castilia și Aragon-Navare, care obțineau victorii împotriva musulmanilor. O rețea de case cluniace s-a dezvoltat în Spania creștină, iar printre călugării cluniaci care au ajuns să conducă Biserica din Spania s-a numărat unul care a ajuns primat al Bisericii spaniole ca arhiepiscop de Toledo, precum și legatul (reprezentantul) papal în Spania: Bernard, abate al principalului model spaniol al Cluny, mănăstirea de la Sahagun. Cluniacii s-au familiarizat cu ideea că Dumnezeu ar putea dori ca creștinii să pornească războiul împotriva dușmanilor săi, iar sub papii Grigore al VII-lea și Urban al II-lea, cel din urmă începându-și cariera ca călugăr și apoi stareț de Cluny, Biserica occidentală a luat o nouă direcție dramatică în ceea ce privește atitudinea sa față de război.[33]

În timp ce liderii creștini încercaseră cândva pur și simplu să-i împiedice pe creștini să fie soldați (vezi pp. 156-7), acum Biserica a ajuns să vadă războiul ca pe ceva ce ar putea folosi în scop propriu. Noțiunea de război sfânt, cruciadă, a intrat în creștinism în secolul al XI-lea și a fost îndreptată împotriva religiei care, încă din primele sale zile, vorbise de război sfânt, islamul. Carolingienii făcuseră tot ce puteau pentru a-și prezenta în mod dubios campaniile din nordul Europei ca războaie pentru creștinism (vezi p. 349), dar diferența acum era că războiul creștin putea fi văzut de fapt ca un mijloc de a obține mântuirea. Primul impuls în acest sens a fost declanșat de un scandal spectaculos, deși cu totul neobișnuit: în 1009, califul al-Hakim al Egiptului, instabil mintal, a ordonat demolarea sistematică a Bazilicii Sfântului Mormânt a lui Constantin din Ierusalim. Deși campania califului împotriva creștinismului a fost relativ de scurtă durată, iar o construcție înlocuitoare restrânsă a fost finalizată în anii 1040, indignarea creștinilor față de această distrugere a crescut treptat de-a lungul secolului. Ea a fost stimulată de creșterea generală a pelerinajului, dar mai ales de deschiderea unei noi rute terestre către Ierusalim prin Ungaria, ceea ce a însemnat că tot mai mulți oameni au fost martori ai sitului avariat.[34]

Oamenii Bisericii au început să sugereze că o soluție la aceste nemulțumiri ar putea fi o reconquista a Țării Sfinte. Dar înainte ca acest lucru să devină o posibilitate practică, creștinismul a obținut o mare victorie în centrul Mediteranei, în insula Sicilia, care fusese disputată între musulmani și creștini încă din primele zile ale islamului. Armatele victorioase au fost conduse de războinici ai căror strămoși veniseră din nord, un popor scandinav neliniștit ale

cărui origini nordice au fost comemorate prin numele lor, normanzii. Aceștia și-au creat nișe în părți foarte diferite ale Europei: nordul Franței ("Normandia"), până în est, până în câmpiile din ceea ce este astăzi Ucraina și Rusia, și, cel mai ambițios, după 1066, în întregul regat anglo-saxon al Angliei. Dar realizările normanzilor în Italia au fost poate cele mai semnificative. La început, papalitatea a privit sosirea lor ca pe o amenințare, iar Papa Leon al IX-lea s-a aliat cu Argyrus, guvernatorul stăpânirii bizantine din sudul Italiei. Leon și-a arătat, de asemenea, interesul față de Sicilia prin numirea cardinalului Humbert (vezi p. 374), din ce în ce mai influent, ca arhiepiscop al Siciliei în 1050 - la acea vreme, un gest pur simbolic, deoarece nu exista nicio prezență latină în insulă, dar unul plin de semnificație pentru viitor.[35]

Pe termen scurt, puterile predictive ale papei nu păreau impresionante: normanzii l-au învins zdravăn pe Argyrus în 1053 și l-au luat prizonier pe Leon după dezastruoasa sa debandadă în bătălia din sudul Italiei. Acest lucru a dus, fără surpriză, la o răsturnare spectaculoasă de politică din partea papei și a consilierilor săi (printre care Hildebrand și Humbert, arhiepiscopul Siciliei, erau de acum cei mai proeminenți). În 1059, papa a recunoscut noua achiziție de către normanzi a unor vaste teritorii din sudul Italiei, dintre care unele se aflau de fapt încă în mâinile musulmanilor sau ale bizantinilor, iar în 1066 avea să existe o binecuvântare papală similară pentru invazia speculativă a ducelui William de Normandia în Anglia. Ca și francii înaintea lor, normanzii păreau a fi o investiție bună pentru papalitate, iar în Sicilia au făcut cuceriri spectaculoase începând cu anul 1060, înființând acolo un regat normand care avea să se dovedească a fi una dintre cele mai productive frontiere de schimburi culturale între bizantini, musulmani și creștini catolici din lumea mediteraneană. În 1063, în semn de mulțumire pentru un cadou de patru cămile, Papa Alexandru al II-lea i-a trimis regelui normand Roger din Sicilia un steag care trebuia să fie asociat cu victoriile militare ale lui Roger. Gesturi ca acesta transformau cucerirea unei insule bogate în ceva mai mult ca o cauză sacră. Până la sfârșitul secolului, atât comentatorii musulmani, cât și papa Urban al II-lea priveau la cucerirea normandă a Siciliei ca la un precedent pentru marea campanie pentru Țara Sfântă însăși.[36]

Grigore al VII-lea a fost primul care a încercat să transforme indignarea occidentală cu privire la Țara Sfântă în acțiuni practice. El a încercat și a eșuat în încercarea de a lansa o cruciadă în Țara Sfântă în 1074; nimeni nu a crezut afirmația sa potrivit căreia ar fi adunat deja o armată de 50.000 de oameni, deoarece nu era deloc clar unde erau toți adunați.[37] Succesorul său, Urban al II-lea, a fost mult mai diplomat și mai respectuos față de conducătorii laici decât Grigore și s-a descurcat mai bine - asta în ciuda faptului că nu exista o mare criză imediată care să mobilizeze Occidentul împotriva agresiunii musulmane; în Spania, războiul a continuat să pâlpâie la granița dintre cele două religii, dar asta nu era nimic nou. Ceea ce a avut Urban a fost un apel direct pentru ajutor militar din partea împăratului bizantin Alexios Komnenos. Nu era nicidecum prima cerere de acest fel venită din partea lui Alexios, dar acum papa a profitat de ea ca de o scuză pentru a acționa. La un consiliu al oamenilor bisericii și magnaților convocat la Clermont, în Franța, și într-o avalanșă de scrisori papale care l-au însoțit în jurul anului 1095, Urban a descris atrocități reînnoite, dar complet imaginare, comise de musulmani împotriva pelerinilor creștini în Ierusalim, astfel încât să poată stârni o groază corespunzătoare și să urmeze acțiunea. Efectul a fost senzațional: nobilii prezenți s-au grăbit să își ridice chiriarhii pentru a porni într-o misiune de răzbunare a nedreptăților creștine în Orient. În această stare de emoție crescută, papa și-a făcut timp să sfințească altarul mare al vechii sale mănăstiri Cluny, dedicând extinderea finală a acestei clădiri gargantuesce; astfel, punctul culminant al gloriei Cluny nu poate fi niciodată separat de lansarea cruciadelor (vezi planșa 29).[38]

Între timp, în spatele afirmării puterii papalității se dezvoltase un mare avânt. Nobili și oameni umili deopotrivă au participat la cruciada proclamată, deoarece au fost entuziasmați de promisiunea papei că acesta era un drum sigur spre mântuire. Urban a spus clar că a muri în cruciadă în stare de pocăință și mărturisire ar garanta intrarea imediată în Rai, eliminând orice nevoie de penitență după moarte: subvențiile papale asociate cu această promisiune au fost la originea sistemului de indulgențe, care mai târziu a cauzat atâtea probleme Bisericii occidentale (vezi pp. 555-7). Nu toate armatele au fost conduse de regi sau nobili, deși acesta a fost în general cazul forțelor care au avut cu adevărat organizarea necesară pentru a ajunge în Orientul Mijlociu. Mesajul papei se afla acum pe curenți de entuziasm apocaliptic pe care nici măcar papalitatea nu-i putea controla. Armatele mainstream pe care le-a inspirat nu s-au comportat la fel de bestial ca cele ridicate de un predicator carismatic numit Petru Pustnicul. Când s-au adunat în orașele din Renania, în 1096, au comis primele masacre la scară largă ale creștinismului împotriva evreilor, întrucât acesta era un grup identificabil de necreștini mai accesibil decât musulmanii pentru europenii occidentali dornici de luptă și, în general, nu erau capabili să opună prea multă rezistență. Nu ar fi fost ultima dată când recrutarea pentru cruciade a dus la astfel de atrocități.[39]

Inhibițiile din fiecare secție a armatei cruciate au cedat în momentul culminant al expediției. În 1099, soldații occidentali, epuizați, dar triumfători după ce au cucerit marele oraș Antiohia în urma unui asediu epic, au capturat Ierusalimul însuși într-un atac frenetic. Conștienți de apropierea rapidă a unei forțe de ajutor fatimide, ei s-au dedat la un măcel grăbit și feroce, iar mai târziu la execuții mai calculate ale locuitorilor și apărătorilor musulmani și evrei ai Ierusalimului. Amploarea acestui masacru a fost recent contestată,[40] dar, indiferent de calificările făcute, a fost suficient de sălbatic pentru a stârni uimirea și furia lumii islamice. Pentru prima dată în istoria sa zbuciumată, situl Templului a fost predat cultului creștin; Moscheea Al-Aqsa a devenit o biserică, iar Domul Stâncii o catedrală.

Musulmanii au fost dezorientați de incursiunea bruscă a europenilor occidentali în Orientul Mijlociu. De fapt, armatele cruciadei din această primă expediție au nimerit pe neașteptate într-un moment de slăbiciune și dezordine deosebită în statele islamice.[41] În acea fereastră de oportunitate, europenii occidentali au reușit să stabilească un regat latin la Ierusalim și o prezență teritorială în estul Mediteranei, care a fost stinsă definitiv doar atunci când turcii otomani au finalizat capturarea insulei Creta de la venețieni în 1669. Până atunci, Țara Sfântă însăși era de mult pierdută. Ierusalimul căzuse în 1187 în fața armatelor eroului militar kurd Saladin (Salah al-Din); locuitorii săi au fost tratați cu o mărinimie ostentativă care contrasta cu atrocitățile din 1099. Ierusalimul a fost restaurat doar temporar sub stăpânire creștină între 1229 și 1244, iar în 1291 armatele islamice i-au alungat pe occidentali din ultimele lor fortărețe din Palestina.

În ciuda cheltuielilor prodigioase de eroism și de resurse de-a lungul a două secole, nicio cruciadă nu a egalat succesul primei cruciade. Regatul latin, în cea mai mare întindere a sa, aproximativ de mărimea statului modern Israel, a fost cronic instabil în guvernare. Acest caracter în sine nu era cu greu diferit de multe dintre prototipurile sale din Occidentul latin, dar regatul nu a fost niciodată o entitate politică foarte robustă, bazându-se pe o infuzie constantă de resurse financiare și militare din partea entuziaștilor occidentali. Un simptom al provincialității și marginalității sale a fost lipsa oricărei instituții de învățământ superior latin, așa cum începeau să apară la noi în țară; în plus, nicio figură sfântă unică nu a ieșit din societatea sa cu suficientă carismă pentru a se alătura listei tot mai mari de sfinți ai Bisericii occidentale. Succesul inițial al

cruciaților din 1099 a fost, de fapt, o himeră dezastruoasă; a lăsat să se întrevadă că Dumnezeu își va repeta favoarea, iar acumularea de dovezi contrare nu a împiedicat triumful speranței asupra experienței, prelungind eforturile de a obține noi victorii. În mod ironic, după cum vom vedea, una dintre cele mai permanente realizări ale cruciaților a fost slăbirea fatală a imperiului creștin din Orient. În 1204, o cruciadă care începuse cu scopul de a ataca Egiptul musulman s-a îndreptat în schimb spre Constantinopol, nu a ezitat să îl jefuiască și apoi a înființat acolo un imperiu "latin". Această catastrofă a dus la o profundă amărăciune a grecilor împotriva occidentalilor, ceea ce a ruinat șansele oricărui plan de reunire religioasă înainte de distrugerea definitivă a puterii bizantine în 1453 (vezi pp. 475-7).

Unul dintre efectele cruciadelor a fost acela de a stabili o nouă și extraordinară variantă a idealului monastic. Sfinții militari extrem de populari ai Bisericii primare - Serghie, Martin, Gheorghe - își câștigaseră sfințenia atunci când renunțaseră la războiul pământesc; acum, însuși actul de a fi soldat putea crea sfințenie. Această stare de spirit este exprimată într-o frescă care încă mai poate fi văzută în cripta Catedralei Auxerre: aici, episcopul de Auxerre, un protejat al Papei Urban al II-lea și el însuși activ în Prima Cruciadă, a comandat o imagine a sfârșitului timpului în care Hristos însuși era portretizat ca un războinic călare. Era o imagine imposibil de imaginat în Biserica primară, iar la acea vreme era încă străină Orientului grec; cam în același timp, un grec aflat în vizită în Spania s-a simțit ofensat când l-a auzit pe Sfântul Iacob de Compostela fiind numit "cavaler al lui Hristos".[42]

În contextul acestor schimbări de presupuneri, în urma Primei Cruciade au apărut ordine monahale de războinici dedicați să lupte în numele creștinismului, în principal Cavalerii Templieri și Cavalerii Ospitalieri. Numele lor dezvăluie agenda lor: Ospitalierii au fost numiți de la cartierul general al spitalului lor din Ierusalim, iar Templierii de la Templu. Templierii au construit biserici în planul circular a ceea ce ei credeau că este Templul lui Irod, ignorând în mod ciudat faptul că acesta fusese distrus de romani și fără să realizeze că edificiul pe care îl imitau era de fapt Domul Stâncii musulman (cu un triumf la fel de ciudat al gândirii dorite, ei au identificat cu încredere Moscheea Al-Aqsa, aflată lângă Domul Stâncii, ca fiind Templul lui Solomon). Arhitecții occidentali au fost nerăbdători să reproducă Templul lui Irod, dar nu au putut sau nu au vrut să construiască domul, care reprezenta întregul său punct arhitectural. Astfel de clădiri circulare pot fi văzute până în nordul Europei, în special ca Temple Church a avocaților din secolul al XII-lea din Londra - deoarece ordinele militare au obținut terenuri întinse și case administrative locale (preceptorate) pe tot continentul pentru a-și finanța activitatea.

Între 1307 și 1312, întregul Ordin al Templierilor a fost suprimat, odată ce a devenit clar că templierii nu aveau nicio șansă de a contribui la o reconquista a Țării Sfinte. A fost o reacție ușor de înțeles atât la eșecul lor, cât și la aparenta lipsă de finalitate a bogăției și puterii lor continue în domenii care se întindeau nu doar prin estul Mediteranei, ci și până la Dublin, în vestul Europei. Admiratorii monarhi și nobili din secolele al XI-lea și al XII-lea au pus la dispoziție toate aceste pământuri; acum, urmașii lor erau înclinați să considere că aceasta nu a fost o investiție înțeleaptă. Cu toate acestea, distrugerea templierilor a fost pusă la cale în urma unor mărturisiri obținute sub tortură pentru acuzații de blasfemie și de deviație sexuală, aparent inventate de Filip "cel Frumos", un rege francez deosebit de lipsit de scrupule. Dizolvarea ordinului a fost realizată, nu doar în Franța, cu un grad de cruzime nemiloasă care nu poate inspira decât milă atât pentru supraviețuitorii umiliți, cât și pentru cei care au fost torturați și arși ca eretici, de la Maestru în

jos. Din secolul al XVIII-lea, soarta lor a fost, de asemenea, sursa de inspirație pentru o mare cantitate de teorii ale conspirației deranjante.[43] Ospitalierii au reușit să supraviețuiască acestei crize și, prin eroismul unora dintre acțiunile lor de ariergardă împotriva islamului din bazele lor din estul Mediteranei, au continuat să câștige respectul Europei până în secolul al XVII-lea.

Un alt ordin militar, Cavalerii Teutoni (adică germani), a fost alarmat de soarta templierilor și s-a reinventat după înfrângerile din Orientul Mijlociu din secolul al XIII-lea, mutându-se în nordul Europei și recreându-și în stil mare spitalul din Ierusalim, nu departe de coasta baltică, la Marienburg (Malbork în poloneză), pe un braț al râului Vistula. Aici, cavalerii puteau lupta împotriva ultimei puteri necreștine supraviețuitoare din Europa, în Lituania. Cu toate că nu toți creștinii latini le admirau brutalitatea și interesul evident de a-și construi propria putere, până în secolul al XV-lea a existat un flux constant de voluntari care să-i susțină, nu doar germani, ci și din țări atât de îndepărtate precum Anglia și Franța. Ordinul a creat o serie de colonii în jurul Mării Baltice, care erau la fel de germane din punct de vedere cultural ca și creștine, câștigate în detrimentul Poloniei creștine, precum și al Lituaniei. Convertirea lituanienilor la creștinismul latin în 1386 (a se vedea pp. 516-17) a descurajat ordinul, răpindu-i orice scop real, dar acesta a continuat să lupte pentru a-și apăra interesele economice și politice foarte considerabile împotriva polonezilor și lituanienilor, în ciuda faptului că cele două popoare erau acum creștini catolici deplini care se supuneau unui singur monarh. Efortul i-a adus ordinului o înfrângere zdrobitoare din partea armatelor polono-lituaniene la Tannenberg, în 1410, însă nu s-a dispersat, iar un fragment a supraviețuit chiar și preluării protestante a nordului Germaniei în timpul Reformei din secolul al XVI-lea.[44]

Astfel, o formă de război sfânt, care începuse cu Islamul ca inamic, a sfârșit prin a se transforma într-o luptă între creștini și creștini. Existau o mulțime de precedente pentru această evoluție ilogică. Unele dintre campaniile anterioare împotriva creștinilor au fost împotriva devianților; începând cu 1209, Papa a chemat cruciații împotriva unei amenințări la adresa Bisericii latine occidentale din sudul Franței din partea unei mișcări cunoscute sub numele de "puri" (în greacă, *Katharoi* sau Catari). Ca și maniheismul cu care se confrunta Biserica primară (vezi pp. 170-71), esența credinței catarilor era dualistă; ei credeau în răul lucrurilor materiale și în necesitatea de a transcende fizicul pentru a atinge puritatea spirituală. Numele lor grecesc este unul dintre multele indicii că această mișcare și-a avut originea în tulpina credinței dualiste recurente de-a lungul multor secole în Orientul grec, cel mai recent la paulicieni, care au fost o prezență în Imperiul Bizantin încă din secolul al VIII-lea, urmați de bogomili (vezi p. 456). Este posibil ca catarismul să fi apărut din contactele latine stabilite cu bogomilii din Constantinopol în timpul Primei Cruciade. Cu siguranță, contemporanii au făcut legătura cu Orientul: cuvântul englezesc "bugger" derivă din "bulgar" și reflectă canonul comun al creștinilor tradiționali împotriva oponenților lor, conform căruia erezia, prin caracterul său nenatural, duce la o sexualitate deviantă. Catarii și-au înființat curând propriile ierarhii de conducători în Franța, Italia și Germania: o critică directă a structurii clericale monolitice și puternice create de Reforma Gregoriană, deoarece respingerea dualistă a cărnii de către catari era o respingere a ceea ce putea fi văzut ca o ierarhie carnală.[45]

Campania de exterminare a catarilor s-a transformat curând într-un război de cucerire în numele regelui și al nobilimii din nordul Franței. Prin atrocitatea sa genocidară, această "Cruciadă Albigensiană" (orașul Albi era un centru catâr, cu propriul episcop catâr), se numără printre cele mai dezonorante episoade din istoria creștină; arderile în masă pe rug au fost o caracteristică

obișnuită a răzbunării cruciaților împotriva dușmanilor lor, care nu erau deloc toți catari.[46] În secolul al XIII-lea, ideea de cruciadă a ajuns la cea mai tensionată interpretare a sa atunci când papii succesivi au proclamat cruciade împotriva adversarilor lor politici din Italia - în principal a Sfântului Împărat Roman și a dinastiei sale - și, în cele din urmă, când papalitatea însăși s-a scindat, chiar și între pretendenți rivali la tronul papal. Astfel de campanii s-au prelungit cu intermitențe până în anii 1370. Pentru papalitate, acestea reprezentau o apărare la fel de logică a Bisericii ca și cruciadele din Orient, dar nu era surprinzător faptul că mulțimile nu s-au grăbit să îl susțină pe Sfântul Părinte și că o mulțime de creștini credincioși erau perfect pregătiți să lupte împotriva armatelor papale.[47]

Ceea ce i-a determinat pe oameni să susțină cruciadele a fost realitatea continuă a amenințărilor din partea islamului și, până în secolul al XVI-lea, a existat un adevărat entuziasm popular pentru aventurile de cruciadă spre est de-a lungul frontierei schimbătoare a celor două religii, care acum se strecura spre vest în Balcani. Una dintre marile realizări creștine ale secolului al XV-lea a fost apărarea cu succes a Belgradului împotriva armatelor turcești otomane în 1456, reușită datorită unei combinații de armate conduse de aristocrați și de mulțimi de oameni obișnuiți treziți să lupte pentru creștinism prin predică carismatică, așa cum se întâmplase în cruciadele clasice din secolele anterioare. Cu toate acestea, în același timp, teologii au început să exprime tot mai multe rezerve sau îndoieli cu privire la justețea purtării unui război împotriva necreștinilor. A fost un moment simbolic important în 1567, când papa de atunci a abolit vânzarea (dar nu și principiul) indulgențelor care își luaseră originea în cruciade.[48] În anii 1620, Marele Duce de Medici din Florența a făcut pregătiri serioase, deși în cele din urmă au eșuat, pentru a demola Biserica Sfântului Mormânt din Ierusalim și a o reconstrui piatră cu piatră în propria sa capitală: dacă ar fi făcut acest lucru în 1099, ar fi putut scuti Europa de Vest de o mulțime de probleme.[49]

CISTERCIENII, CARTHUSIENII ȘI MARII (1100-1200)

Nu a trecut mult timp până când triumful de la Cluny a fost contestat. Într-o lume care, după standardele contemporane, părea din nou inundată de bogăție, iar Biserica instituțională era principalul beneficiar, era firesc ca mulți creștini devotați și serioși să reacționeze punând accentul pe simplitate și abnegație. Catarismul a fost una dintre aceste reacții, dar secolul al XII-lea abundă de diferite exemple ale acestei stări de spirit, nu în ultimul rând în rândul călugărilor. Mulțimile în pelerinaj și în armatele cruciadelor reprezentau o nouă spiritualitate creștină occidentală, mai larg practicată; ce spunea acest lucru despre etosul aristocratic al marilor mănăstiri, cu proprietățile lor întinse și hoardele de servitori? Pentru mulți, mănăstirile benedictine nu mai erau oglinda perfectă a scopului lui Dumnezeu pentru lume. Casele benedictine nu au dispărut - erau prea puternice și bine stabilite - dar alături de ele a apărut o mare varietate de noi ordine religioase, care căutau să schimbe direcția monahismului. Ceea ce este semnificativ este cât de puține dintre noile ordine au fost limitate pur și simplu la o singură regiune a Bisericii occidentale. Ele au exprimat caracterul continental al schimbărilor uriașe pe care le-a cunoscut Biserica în timpul reformelor gregoriene.

O întoarcere explicită la rădăcinile benedictine a fost reprezentată de Ordinul Cistercian, numit astfel de la casa sa originală din Citeaux (*Cistercium* în latină), în Burgundia. În general, casele cisterciene necesitau înzestrarea cu terenuri la aceeași scară eroică ca și fundațiile benedictine mai vechi, dar ei simțeau că contactul cu lumea păcătoasă a fost cauza căderii predecesorilor lor, așa că au căutat terenuri departe de centrele de populație, în pustietăți. Acest lucru prezenta avantaje pentru donatori: pustietățile erau investiții mai ieftine pentru binefăcători decât moșiile îndelungate și bine cultivate - dar cistercienii au mers până la a crea pustietăți prin distrugerea satelor existente, uneori nu fără o anumită rușine. Un cronicar cistercian al fondării casei sale în anii 1220 la Heinrichau (astăzi Henrykow, în sud-vestul Poloniei) a mers până la a afirma că sătenii care au fost victimele curățeniei monahale au plecat de bună voie după o dușmănie criminală a comunității; se pare că cei doi bărbați uciși "s-au omorât reciproc". Mai târziu, călugări ai casei au afirmat cu mai puțină scrupulozitate că fondatorii de la Heinrichau au ajuns într-o pustietate clasică cisterciană.[50] Această nemilozitate în slujba lui Hristos este o marcă a militantismului pe care cistercienii l-au adus în viața religioasă. Ei au dat dovadă de noua agresivitate care poate fi observată și în mișcarea de cruciadă. Agresivitatea a fost cu siguranță una dintre principalele caracteristici ale celui mai formidabil reprezentant timpuriu al lor, Bernard de Clairvaux, iar predicile sale electrizante au avut influență în lansarea celei de-a doua cruciade în 1145.

Cu doi ani înainte ca acei cruciați să mărșăluiască spre est, un cistercian și fost călugăr sub Bernard a fost ales papă sub numele de Eugeniu al III-lea. Până la sfârșitul secolului, existau 530 de case cisterciene în toată Europa, strâns organizate într-o singură structură centrată pe Citeaux. Aceasta era o corporație internațională la fel de mult ca și cluniacii care îi furnizaseră modelul, dar, în respingerea conștientă a splendoarei cluniace, bisericile cisterciene de pretutindeni au fost construite în același stil auster, fără ornamente elaborate, în special fără sculptură în figuri. Cu toate acestea, au fost totuși inovatoare din punct de vedere stilistic: au fost printre primele clădiri importante care au urmat exemplul celor din Durham și St-Denis, trecând de la stilul romanic cu arcade circulare la cel cu arcade ascuțite, mai eficient portante, al ingineriei gotice, poate pentru că efectele estetice ale acesteia depindeau mai mult de frumusețea formei decât de îmbogățirea sculpturală. Cistercienii și-au făcut dușmani, dar severitatea lor spirituală le-a câștigat admirația,

în special pentru că au pus beneficiile monahismului la dispoziția tuturor: bazând activitatea de zi cu zi a caselor lor pe echipe de frați laici care au jurat să respecte o versiune mai simplă a regulii monahale decât călugării cu drepturi depline, au deschis din nou viața monahală persoanelor analfabete.

Cistercienii au început să intre în declin la sfârșitul secolului al XIII-lea, atunci când căderea lor în aprecierea populară a fost înregistrată printr-o reducere drastică a celor care doreau să devină frați laici: motivele se aflau în dilema succesului lor. Își exploatau moșiile cu atâta energie și inovație, de exemplu împingând înainte dezvoltarea comercială a creșterii ovinelor englezești, încât au obținut profituri uriașe. Stilul lor arhitectural gotic, rezistent din punct de vedere tehnologic, avea potențialul de a crea clădiri din ce în ce mai înalte pentru a exprima scopul constant al Europei Occidentale de a face din bisericile sale imagini ale înălțimilor Cerului, iar austeritatea monumentală cisterciană tindea spre o splendoare arhitecturală pură, cu puțin mai puțin decât alte clădiri bisericești. Există o predică tristă în piatră în dormitorul supraviețuitor al uneia dintre mănăstirile lor din vestul Angliei, Cleeve, unde camera imensă din secolul al XIII-lea, inițial un spațiu deschis în care toți călugării dormeau în comun, a fost împărțită în secolul al XV-lea prin pereți despărțitori din lemn, astfel încât fiecare să aibă propriul spațiu privat; canelurile și setările pentru pereții despărțitori pot fi încă văzute pe pereți. Lumea pe care cistercienii o respinseseră s-a strecurat astfel înapoi, iar casele lor au devenit puțin diferite de mănăstirile pe care începuseră prin a le critica. Cu toate acestea, în repetate rânduri, ordinul a încercat să găsească noi modalități de a se întoarce la idealurile sale originale, în special după șocurile Reformei din secolul al XVI-lea și după haosul creat pentru mănăstiri de Revoluția Franceză.

Un alt ordin religios de la sfârșitul secolului al XI-lea a avut un succes permanent în ceea ce privește simplitatea monahală: Cărtăresele. La fel ca și cistercienii, ei își iau numele de la prima lor casă, Grande Chartreuse (*Maior Cartusia* în latină; o mănăstire carthusiană a fost domesticită în engleză în "Charterhouse"), dar inspirația lor nu este atât tradiția benedictină, cât redescoperirea monahismului din Orient, care a oferit primele modele pentru mănăstirile occidentale. O descriere acordată de papii admiratori succesivi a fost "niciodată reformat pentru că niciodată nu a avut nevoie de reformă" (*nunquam reformata quia nunquam deformata*). Cheia lor pentru a evita tentațiile de lenevire care bântuie orice comunitate religioasă este hotărârea de a păstra fiecare călugăr în singurătate pentru a căuta o mai mare intimitate cu divinitatea. Fiecare membru al comunității își ocupă propria căsuță și grădină zidită în interiorul mănăstirii, întâlnindu-se cu semenii săi doar pentru trei perioade de închinare de-a lungul zilei. Întoarcerea lor la primele forme de viață monahală a însemnat că nu vor fi niciodată un ordin religios numeros, dar Cărtăresele au fost întotdeauna foarte respectate.

Austeritatea carthusiană părea uneori excesivă pentru autoritățile din afară. Un papă din secolul al XIV-lea a încercat să forțeze ordinul să le permită călugărilor să mănânce carne în caz de boală și să își modifice viața solitară în alte moduri, dar protestele lor au fost atât de puternice încât i-a lăsat să își păstreze standardele. O legendă plăcută, dar nu mai mult decât o legendă, poate creată de un cartusian cu simțul umorului, spune că Sanctitatea Sa a fost intimidat de sănătatea rudimentară a delegației de protest, în care cel mai tânăr membru avea optzeci și opt de ani și cel mai în vârstă nouăzeci și cinci.[51] Motivele unei asemenea stări de sănătate au devenit evidente în urma săpăturilor arheologice efectuate în gropile de gunoi ale Cartușei din Londra; dieta fără carne a călugărilor era excepțional de variată pentru standardele medievale, cu pește,

legume și o bogată alegere de fructe - struguri, smochine, prune, prune, prune, mure, căpșuni, căpșuni, nuci - plus tot ceea ce alegeau să cultive în grădinile lor individuale. În plus, instalațiile sanitare erau exemplare.[52]

Un alt produs al diversității monahismului din secolele al XI-lea și al XII-lea a fost mișcarea augustiniană, numită astfel pentru că nu privea la Benedict, ci la o serie de declarații și reguli simple făcute de sau atribuite lui Augustin din Hippona, pentru comunitățile religioase aflate sub controlul său.[53] Regula augustiniană a fost atrăgătoare pentru că era chiar mai generală și mai scurtă decât Regula lui Benedict și, astfel, putea fi adaptată pentru viața comunitară într-o gamă largă de circumstanțe. Membrii fiecărei comunități augustiniene, în calitate de preoți care trăiau în conformitate cu o *Regulă* (*Regulum), erau* cunoscuți sub numele de Canonici Regulari, spre deosebire de canonicii "seculari" ai catedralelor și colegiilor nemonahale. Datoriile lor preoțești îi duceau în locuri în care puteau oferi îngrijire pastorală laicilor, astfel că aveau o atitudine față de lume exact opusă celei a cistercienilor. Ei au căutat orașe nou dezvoltate; și-au plantat casele lângă castelele și casele celor bogați, preluând adesea bisericile mari existente a căror viață comunitară era în dezordine. Au fost primiți cu entuziasm, deoarece au satisfăcut o foame universală de rugăciunile unor oameni sfinți. Comunitățile lor rareori căutau să fie la fel de mari sau bogate ca și casele benedictine sau cisterciene, așa că furnizau servicii spirituale la prețuri ce păreau a fi reduse: darul unui câmp de la un cavaler modest și prosper, sau o locuință din oraș lăsată moștenire de văduva unui negustor; câțiva pence de la familia unui om sărac pe patul de moarte. Mai mult, ei au oferit beneficii tangibile comunităților din jurul lor; au slujit în parohii sau spitale ca preoți.

Rezultatul a fost un grad extraordinar de posibilitate de alegere pentru un bărbat sau o femeie din secolul al XII-lea care dorea să-și împlinească vocația monahală, să găsească o comunitate care să-i exprime cel mai bine pietatea personală sau pur și simplu să găsească un prieten spiritual plăcut în afara presiunilor lumii obișnuite. Spre exemplu, la sfârșitul secolului al XII-lea, cele două comitate englezești din Anglia de Est, Suffolk și Norfolk, prospere și dens populate după standardele vremii, se mândreau cu aproximativ optzeci de mănăstiri și mănăstiri de călugărițe, reprezentând opt ordine diferite, inclusiv benedictinii, în mijlocul unei populații cuprinse în aproximativ o mie cinci sute de parohii. O oră sau două de mers pe jos îi aducea practic pe toți locuitorii din East Anglia la porțile unei case religioase.[54] În mijlocul acestei mari diversități, un impuls devoțional i-a cuprins pe toți, dar a fost deosebit de proeminent printre cistercieni. Deși unicitatea inițială a acestui ordin și austeritatea și unicitatea de oțel a scopurilor și austeritatea îl pot face să pară o reminiscență a organizațiilor creștine moderne de campanie evanghelistă, evanghelicii de astăzi ar găsi acest aspect al perspectivei cistercienilor neconvenabil: toate mănăstirile lor erau dedicate Mariei, Maica Domnului. În acest sens, cistercienii se aflau pe creasta unui val care, în epoca reformelor gregoriene, a cuprins întreaga Europă.

Din momentul controversei nestoriene (vezi pp. 222-8), teologii occidentali au făcut un pas semnificativ dincolo de devoțiunea răsăriteană față de purtătoarea de Dumnezeu (*theotokos*). Atunci când au tradus acest cuvânt controversat, l-au împins în general în fraze latinești care înseamnă direct "Maica Domnului" (încă o altă problemă despre Occident care îi irită pe greci). O mamă este o figură mai puternică decât un purtător, iar cuvântul este, de asemenea, susceptibil să producă o preocupare cu probleme ginecologice - de exemplu, rândurile din Roma secolului al IV-lea în care Ieronim a susținut virginitatea perpetuă a Mariei (vezi p. 314).[55] Astfel de gânduri au înflorit în secolul al XI-lea, când diverse circumstanțe s-au combinat pentru a promova și

îmbogăți devoțiunea mariană. Pentru reformatorii gregoriani, veșnica Fecioară era exemplul perfect al castității care stătea la baza noului lor ideal de celibat clerical universal și, în mod firesc, această temă îi atrăgea în mod deosebit pe călugări. Mai târziu, pe măsură ce amenințarea din partea catarilor devenea tot mai intensă, Maria părea, împotriva dualismului cathar, să fie un garant că Dumnezeu poate sfinți lucrurile create și trupești la fel de mult ca și Duhul, întrucât în Maria s-a făcut Cuvântul trup. Acest lucru a avut problemele sale, deoarece catarii înșiși au fost, de asemenea, prinși în creșterea generală a devoțiunii față de Maria și au insistat pur și simplu că ea nu era o mamă umană - la urma urmei, nu-i lipsea o genealogie în Biblie?[56]

Dincolo de acest punct de vedere enervant de bun, tema maternității a continuat să promoveze nervozitatea în rândul devotaților occidentali ai Mariei, tocmai din cauza noilor lor preocupări legate de celibat și de reglementarea căsătoriei. Sexualitatea Mariei trebuia să fie ținută departe de păcat dacă se dorea ca Întruparea să fie ea însăși păstrată de această pată. Au apărut două concluzii cu implicații de lungă durată pentru locul Mariei în credința creștină. În primul rând, un număr de abați benedictini englezi s-au întrunit în anii 1120 și, în entuziasmul lor pentru Maica Domnului, au început să promoveze ideea că Maria a fost concepută fără corelația umană normală a concupiscenței (poftei); deoarece concepția ei a fost imaculată, nepătată de păcat, la fel a fost și carnea ei. Doctrina a fost controversată: Bernard de Clairvaux, unul dintre cei mai zgomotoși susținători ai devoțiunii față de Maria în predicile sale, a spus categoric că ideea Concepției imaculate era o noutate de care Maria nu s-ar fi bucurat și că nicio concepție, nici măcar a ei, nu putea fi separată de plăcerea carnală. Concepția Imaculată a continuat să tulbure liniștea teologiei catolice până în perioada Contrareformei, când nici măcar impulsul de a o apăra pe Maria împotriva ireverenței protestante nu a mai potolit certurile.[57]

Cu toate acestea, doctrina se potrivea în mod util cu o credință devoțională curentă atât în Orient, cât și în Occident, conform căreia carnea Mariei nu ar trebui să vadă corupția normală a morții și, de asemenea, interacționa în mod creativ cu o absență notabilă și foarte semnificativă în întreaga lume creștină: orice tradiție a înmormântării, a mormântului sau a relicvelor trupești ale Mariei. Următoarea etapă a fost un accident care aștepta să se întâmple: la sfârșitul anilor 1150, o călugăriță cu înclinații mistice din Renania, Elisabeta de Schonau, a avut viziuni în care Fecioara Maria era dusă în Rai în trup. Relatarea acestor apariții, redactată cu entuziasm de fratele ei cleric cu o concizie convenabilă, a devenit în câțiva ani un best-seller de manuscrise în toată Europa, nu în ultimul rând datorită contactelor internaționale ale cistercienilor. Doctrina cu drepturi depline a Adormirii trupești a Mariei s-a născut, din toate firele adunate de opinii devoționale mai puțin precise din secolele anterioare.[58] Succesul uriaș al unei inovații teologice sugerate de o femeie germană semianalfabetă arată că devoțiunea mariană nu era o problemă teologică abstractă; ea era alimentată de o foame populară de a o iubi pe Maica Domnului.

Însăși absența cadavrului Mariei din această lume păcătoasă a fost utilă, pentru că a promovat în mod necesar fixații intense asupra imaginilor trupului ei dispărut. Bisericile care nu posedau nicio relicvă de vreo importanță - ceea ce era foarte probabil în nordul Europei - puteau să învingă concurența prin simpla comandă a unei statui a Fecioarei, care, cu noroc, favoruri divine, entuziasm local sau vânzări asidue, putea să producă dovezi ale puterii sale miraculoase și să devină centrul pelerinajului. Acest lucru a reprezentat o anumită democratizare a cultelor de pelerinaj, deoarece orice biserică parohială putea fi un cadru pentru o astfel de imagine, la fel ca orice casă monahală. Având în vedere astfel de considerente, nu a fost surprinzător faptul că Fecioara Maria putea eclipsa sfinții mai mici chiar și atunci când relicvele lor erau prezente, iar

în toată Europa, începând cu secolul al XI-lea, bisericile au fost rededicate departe de sfinții locali, sau chiar de sfinții internaționali, în cinstea Maicii Domnului. Până la sfârșitul secolului al XIII-lea, era de necontestat ca un episcop să facă ceea ce a făcut Peter Quinel, un episcop energic din Exeter, în 1287, ordonând ca fiecare biserică parohială din marea sa diecezăsă se asigure că afișează o imagine a Sfintei Fecioare, precum și o imagine a sfântului patron al bisericii.[59] Simplul fapt că se putea aștepta cu încredere la acțiuni în această privință era o dovadă a modului în care viziunea lui Grigore despre o mașinărie ecleziastică bine pusă la punct, proiectată pentru gloria lui Dumnezeu, a înregistrat succese masive. Episcopul Quinel a emis ordinul său într-o epocă în care papalitatea gregoriană obținuse cele mai mari succese ale sale și demonstrase cât de capabilă putea fi de a depăși noi provocări formidabile. Aceste provocări trebuie să le analizăm acum.

12

O biserică pentru toți oamenii? (1100-1300)

TEOLOGIE, EREZIE, UNIVERSITĂȚI (1100-1300)

Am întâlnit până acum diverse expresii ale modalităților prin care europenii occidentali căutau mântuirea în neliniștita și agitata epocă gregoriană: pelerinaje, cruciade, noi inițiative monahale (mult mai multe decât cele descrise aici). Rămânea o problemă: structura dominată de clerici a creștinătății occidentale latine nu epuizase dorința laicilor de a arăta că sunt participanți activi la Trupul lui Hristos care era Biserica sa. În întreaga Europă, o creștere a industriei, în special în ceea ce privește fabricarea de îmbrăcăminte, a creat o rețea de orașe noi, iar Bisericii i-a fost greu să facă față; sistemul său parohial în curs de dezvoltare și finanțele pe care se baza parohia funcționau cel mai bine în viața mai stabilă de la țară. Acum, mulți oameni se confruntau cu emoția și teroarea unor situații noi, a unor noi structuri de viață; incertitudinile, speranțele și temerile lor erau o pradă ușoară pentru clerul care putea avea propriile dificultăți emoționale și certuri cu ierarhia clericală. Aceasta a fost o problemă repetată pentru creștinismul instituțional în vremuri de convulsii sociale.

Disensiunile religioase s-au dezvoltat în întreaga Europă, în special în părțile sale cele mai prospere și mai tulburi, încă de la începutul secolului al XI-lea. Biserica a etichetat o mare parte dintre acestea drept erezie, iar în 1022, regele Robert al II-lea al Franței a creat un precedent, revenind la obiceiul imperial roman de a arde ereticii pe rug. Examinarea modernă a acestui caz sugerează că nefericitele victime nu erau eretici nici măcar în sensul contemporan al Bisericii, ci au fost prinse în lupta regelui cu un magnat local.[1] Alții au exprimat opinii care nu fuseseră declarate anterior neortodoxe, dar care acum erau definite ca fiind în afara acceptabilității. Așa a fost cazul teologului din Chartres Berengar din Tours (*c*. 999-1088), care și-a exprimat neliniștea față de precizia tot mai mare cu care contemporanii săi afirmau că pâinea și vinul euharistic puteau deveni trupul și sângele lui Hristos (Berengar a scăpat de flăcări printr-o succesiune de retractări forțate umilitoare și a murit într-o tăcere răzvrătită). Chiar și catarii, la a căror suprimare Biserica a dedicat atâta energie, este posibil să fi început doar prin a căuta o formă de slujire mai pură, mai puțin lumească, înainte ca represiunea oficială să le întoarcă simpatiile către dualiștii vizitatori din estul Mediteranei (vezi pp. 387-8).

Cu siguranță, alți disidenți au început într-un mod perfect ortodox și au fost marginalizați de circumstanțe. Așa au fost valdeniștii, o mișcare începută în jurul anului 1170 în Lyon de un om bogat pe nume Valdes, care și-a donat toată averea săracilor și a slujit un grup care, de asemenea, aprecia sărăcia ca bază a vieții creștine.[2] Autoritățile bisericești nu au fost pregătite să facă o distincție între această afirmare a sărăciei și cea a catarilor dualiști din aceeași regiune, iar începând cu anul 1184 o declarație solemnă a Papei (o bulă) i-a condamnat pe amândoi. Waldensienii au continuat să se extindă, dar s-au înstrăinat tot mai mult de episcopatul Bisericii într-o problemă vitală: erau convinși că fiecare creștin are vocația de a predica, iar acest lucru intra în conflict fatal cu prioritățile clericale ale reformelor gregoriene.

În altă parte, au existat forme mai extreme de disidență. Cel puțin de la începutul secolului al XIII-lea, lideri autoproclamați cutreierau Europa predicând că indivizii îl pot întâlni pe Dumnezeu printr-o lumină interioară; s-ar putea ca Duhul lui Dumnezeu să se găsească în toate lucrurile, într-o formă de panteism. Acești "Frați ai spiritului liber", foarte slab organizați și adesea total independenți, puteau să adune sprijin în masă în vremuri de criză, anunțând adesea că astfel de perturbări anunțau începutul domniei lui Hristos pe pământ; o mare parte din entuziasmul lor s-a amestecat cu cruciadele de mai târziu și cu lupta tot mai disperată pentru

apărarea regatului latin al Ierusalimului. Astfel, s-a estompat fără o ruptură ușor de definit în inovația religioasă care, anterior, adusese atât de multe dintre structurile oficiale.[3] Fermentul epocii părea în pericol de a scăpa de sub controlul Bisericii.

Nici în "Epoca catedralelor", mănăstirile benedictine nu se mai aflau în centrul activității culturale a Europei. Acestea au fost înlocuite mai întâi de dezvoltarea rapidă, în secolul al XI-lea, a școlilor de învățământ superior atașate la anumite catedrale notabile. În astfel de medii a fost întreprins pentru prima dată studiul sistematic al învățăturii creștine, generând o literatură din ce în ce mai diversă care a explorat problemele și întrebările pe care le generau propunerile creștinismului, în special sub forma comentariilor la acea bibliotecă de texte infinit de fascinantă și diversă, Biblia. Această explorare organizată a fost botezată "teologie", un concept în esență o invenție a Bisericii occidentale: cuvântul a fost folosit pentru prima dată în anii 1120 de către teologul parizian Peter Abelard, când l-a folosit ca titlu al unei discuții controversate despre gândirea creștină, *Theologia Christiana*.[4]

Cel puțin astfel de școli de catedrală făceau parte din instituțiile clericale ale Bisericii; în Italia, însă, existau orașe mai mari ca mărime și bogăție decât orice alt oraș din nordul Europei și, în secolul al XI-lea, acestea și-au dezvoltat și finanțat propriile școli. Modelele lor proveneau din afara lumii creștine: au copiat într-un mod remarcabil de detaliat instituțiile de învățământ superior pe care musulmanii le creaseră pentru propria lor cultură universală a cercetării intelectuale, în special marea școală Al-Azhar din Cairo - instituții cunoscute acum, cum ar fi cursuri, profesori, calificări numite diplome.[5] Acestea au fost primele universități creștine - creștine, dar nu sub controlul autorităților bisericești. Cu excepția uneia sau a două fundații ecleziastice, universitățile italiene și-au păstrat cu hotărâre caracterul dominat de laici pentru secolele următoare, chiar și atunci când papa a venit să autorizeze noi fundații. În cazul unor astfel de instituții precum Bologna, urmând precedentul islamic, dreptul mai degrabă decât teologia era accentul studiilor. Pe lângă acestea, unele școli catedrale din nordul Europei s-au transformat și ele în universități: Universitatea din Paris a devenit principalul centru de explorare teologică din Europa secolului al XII-lea, iar Facultatea de Teologie (cunoscută mai târziu adesea sub numele de Sorbona, după numele unuia dintre colegiile de conducere ale universității) a continuat să fie foarte utilizată de papi atunci când aceștia aveau nevoie de expertiză de specialitate pentru a se pronunța asupra unei chestiuni controversate. Acest rol consultativ a fost o evoluție complet nouă în creștinism și, din nou, a reprezentat un împrumut din modul în care savanții în drept religios islamic îi sfătuiau pe conducătorii din lumea musulmană.[6]

Toate aceste instituții au încurajat o nouă viață intelectuală: o nouă etapă în dialogul antic dintre Platon și Aristotel; acum Aristotel venea să-i entuziasmeze și să-i informeze pe cei care aveau ca obiect de activitate ideile. Anterior, Platon dominase gândirea creștină, deși la distanță, prin Augustin de Hippona; doar Boethius se ocupase mult de sistemele intelectuale ale lui Aristotel, dar, în orice caz, Boethius însuși fusese altfel îmbibat de viziunea asupra lumii derivată de la Platon și fusese una dintre forțele majore care o încorporase în creștinismul occidental (vezi pp. 309-10 și 321-2). În rest, Occidentul cunoscuse prea puțin din opera lui Aristotel. În schimb, savanții din lumea islamică și din comunitățile evreiești pe care musulmanii le adăposteau aveau cunoștințe directe despre Aristotel, ale cărui scrieri fuseseră păstrate în mare parte de către savanții Bisericii din Orient (vezi pp. 245-6 și 266). Treptat, textele lui Aristotel au ajuns în Occident. Primul aflux a venit prin capturarea de către creștinii spanioli a orașului musulman Toledo și a bibliotecilor sale în 1085, iar apoi mult mai mult prin contactele stabilite în timpul

cruciadelor (unul dintre rezultatele lor mai pozitive). Odată ce au fost traduse în latină, efectul a fost profund: Gândirea occidentală, îmbogățită din nou de manuscrisele care conțineau învățătura clasică, a cunoscut o altă mișcare de reînnoire, care a fost numită Renașterea secolului al XII-lea. În ciuda unei mari ostilități oficiale inițiale, Aristotel și abordarea sa analitică a lumii, stăpânirea sa a gândirii logice, au înfruntat platonismul teologilor creștini. S-a deschis o dezbatere, în dialog și cu comentatorii arabi și iudei ai gândirii antice, în care se discuta vechea problemă a modului de a relaționa activitatea rațiunii cu adevărurile revelate ale credinței creștine.

Toate cele trei religii ale revelației s-au confruntat cu aceeași problemă. Categorizările lui Aristotel ar putea sugera că lumea ar putea fi înțeleasă fără acel har divin special al cunoașterii, altfel închisă inteligenței umane. Deși participanții la această dezbatere erau adesea în dezacord aprig unii cu alții, până într-acolo încât, uneori, își asigurau condamnarea adversarilor ca eretici, mișcarea poate fi rezumată în termenul de "scolastică": adică gândirea și metoda educațională a *scholae*, noile școli universitare. În esență, era un mod de a construi cunoașterea prin discuții: o metodă de *quaestiones*, afirmație, negare, contraafirmație și un efort final de armonizare a dezbaterii. Respecta autoritățile, dar acesta era un corp de autorități care se extindea în mod alarmant și imprevizibil și care, la rândul lor, puteau să nu fie de acord. Scolastica era contestatară, sceptică, analitică, iar aceasta a rămas caracteristica explorării intelectuale occidentale mult timp după ce majoritatea intelectualilor occidentali s-au despărțit de scolastica însăși. Și a avut un precedent în metoda folosită în învățământul superior islamic. Este o ironie fericită faptul că una dintre marile expresii ale unității culturale a Occidentului latin, dezvoltată în epoca cruciadelor, își avea rădăcinile în cultura pe care Occidentul încerca să o distrugă.

Astfel, la sfârșitul secolului al XII-lea, Biserica occidentală se confrunta cu provocări atât din partea ereziei, cât și din cauza naturii potențial incontrolabile a gândirii scolastice, născută în noile instituții, universitățile. Niciuna dintre structurile sale existente nu părea bine adaptată scopului, iar prima sa reacție la creșterea ereziei a fost dublarea represiunii, evidențiată în cel mai rău caz în Cruciada Albigensiană (vezi pp. 387-8). Creștinismul occidental a manifestat o dorință de a se pedepsi pe sine, care nu ar trebui atribuită doar imaginației înfiorătoare a clerului. De exemplu, în orașul Perugia din centrul Italiei, în anul tulbure 1260, a început o nouă mișcare surprinzătoare: flagelanții, mulțimi de laici care se dedau la bătăi rituale comune ca acte de penitență pentru păcatele lumii și ale lor. În procesiunile lor însângerate, aceștia au pornit din Italia în mijlocul iernii peste Alpi, trecând prin Europa Centrală spre nord, până când au ajuns la cele mai îndepărtate granițe ale Poloniei. Pe drum, ei au inspirat răsturnări de certuri și mizerii locale în festivaluri ale iertării. Un cronicar italian a povestit cu entuziasm că "aproape toți cei aflați în dezacord au fost readuși la concordie; uzurpatorii și hoții s-au grăbit să restituie ceea ce luaseră... captivii au fost eliberați și exilaților li s-a dat permisiunea de a se întoarce la casele lor".[7] Oricare ar fi fost realitatea viziunii sale din 1260, episoadele ulterioare de flagelare în masă nu au fost cu siguranță atât de binevoitoare, deoarece, la fel ca și campaniile anterioare de strângere a armatelor de cruciați, acestea au fost adesea asociate cu mulțimi care se îndreptau cu violență împotriva comunităților evreiești. Cu toate acestea, caracterul spontan a rămas: acestea erau izbucniri de fervoare religioasă pe care autoritățile bisericești nu făcuseră nimic pentru a le inspira și pe care adesea le considerau înfricoșătoare și căutau să le suprime. Astfel de energii religioase puteau la fel de ușor să se întoarcă împotriva Bisericii ca și să fie absorbite de aceasta.

Astfel, pedeapsa era îndreptată atât către cei din afară, cât și către creștinii păcătoși. Una dintre caracteristicile creștinismului occidental între secolele al XI-lea și al XIII-lea este identificarea

diverselor grupuri din lumea occidentală ca fiind distincte, marginale și o amenințare potențială constantă la adresa bunei ordini: printre aceste grupuri se numărau în principal evreii, ereticii, leproșii și (curios de târziu) homosexualii.[8] În 1321 a existat panică în toată Franța, de la oameni săraci până la însuși regele Filip al V-lea, că leproșii și evreii s-au combinat cu marele dușman extern, islamul, pentru a răsturna toată ordinea bună din creștinătate prin otrăvirea fântânilor. Leproșii (de parcă nu aveau destule nenorociri) au fost victimizați, torturați pentru a obține mărturisiri și arși pe rug, iar pogromurile împotriva evreilor nu au fost mai puțin îngrozitoare. Musulmanii au avut norocul de a nu fi fost la îndemână cu această ocazie.[9] De la jumătatea secolului al XII-lea, un răspuns deosebit de persistent și pernicios al comunității la abuzurile și uciderea ocazională a copiilor a fost acela de a abate vina creștinilor, învinuindu-i pe evrei că i-au răpit pe copii pentru a-i folosi în ritualuri. Această așa-numită "calomnie a sângelui" a dus frecvent la atacuri violente asupra comunităților evreiești. Uneori, clerul superior a făcut tot ce a putut pentru a calma isteria comunității în astfel de cazuri; alteori, a permis dezvoltarea unor culte-sanctuare ale victimelor ucise. Recurențele libelul sângelui au persistat până în secolul XX ca o pată în atitudinea creștinilor față de evrei, răspândindu-se din Occident în ortodoxie în secolele următoare.[10]

O REVOLUȚIE PASTORALĂ, FRAȚII ȘI CEL DE-AL PATRULEA CONCILIU LATERAN (1200-1260)

Un răspuns mai complex și mai pozitiv la mișcările populare dinamice a apărut la sfârșitul secolului al XII-lea, deși, în cele din urmă, s-a aliat și chiar a contribuit la structurarea acestei "formări a unei societăți persecutoare". Ea a produs doi mari lideri religioși, Dominic și Francisc. Aceștia erau personalități complet diferite, dar au fondat în paralel primele două ordine de frați (o versiune engleză a cuvântului *fratres*, care în latină înseamnă "frați"). În 1194, Dominic a devenit preot într-o comunitate din Osma, în nordul Spaniei, trăind sub regula lui Augustin; a fost atras în campaniile din Pirinei pentru a recâștiga sudul Franței de la erezia catară. Efortul avea puțin succes, iar Dominic și-a dat seama de ce: era condus de oameni ai bisericii care își duceau sarcina ca marii prelați pe care îi erau, înconjurați de însoțitori și de toată splendoarea rangului lor. Nimic nu era mai puțin calculat pentru a-i impresiona pe cei familiarizați cu expresiile catarilor de dispreț față de corupția catolică.

În această situație, Dominic a adus la această situație caracterul practic și apropierea de viața de zi cu zi a formării sale augustiniene. În 1215, a obținut permisiunea oficială de la unul dintre episcopii din zona afectată de catari pentru a începe un nou efort: o campanie de predicare în care el și ajutoarele sale vor duce o viață atât de simplă și de apostolică în sărăcie încât să-i întreacă pe catari și să-i convingă pe oameni că Biserica oficială este un vehicul demn de un mesaj de iubire și iertare. Nu numai atât, dar predicatorii săi vor avea parte de cea mai bună educație pe care a putut-o concepe pentru a face chiar și cel mai simplu mesaj al lor să fie greu de înțeles din punct de vedere intelectual. Deși eforturile sale din sudul Franței au avut puțin succes imediat, în mijlocul ferociei Cruciadei Albigenziene, ideea sa a înflorit; spre deosebire de alți lideri ai noilor mișcări din epoca sa, el a ținut să sublinieze loialitatea sa strânsă față de papă, iar Papa Honorius al III-lea s-a interesat personal de redactarea documentului care, în 1217, a numit noua organizație a lui Dominic Ordinul Predicatorilor - singurul ordin, a remarcat un contemporan, care și-a luat numele de la funcția sa.[11]

De asemenea, noii frați au căpătat rapid și porecla de Dominicani, sau Blackfriars, de la gluga neagră pe care o purtau la haina lor albă. Aceștia evitau să dețină proprietăți pentru a nu acumula averi precum ordinele monahale; în schimb, trăiau din cerșetorie de la oamenii din societatea obișnuită (de aici și denumirea alternativă de frați, "mendicanți", de la verbul latin pentru cerșit). Această mobilitate în lume a fost un adaos semnificativ la arsenalul de resurse spirituale al Occidentului, recreând o formă de rătăcire monahală care a rămas întotdeauna obișnuită în Bisericile Răsăritene, dar care, cu secole înainte, fusese ferm descurajată pentru călugării occidentali de către nu mai puțin personalitatea Sfântului Benedict însuși (vezi pp. 317-18). Cu toate acestea, în mod semnificativ, apusenii încă nu le permiteau oamenilor lor sfinți să rătăcească la întâmplare, așa cum făceau Bisericile Ortodoxiei și mai departe în est. Pentru a evita concurența nepotrivită între diferitele comunități de frați, ei au ajuns să lucreze în cadrul unor granițe sau limite stabilite de comun acord, ceea ce le-a adus încă o poreclă, "limitatori".

Viața lor de cerșetorie i-a făcut pe frați foarte vulnerabili în fața publicului. Ei trebuiau să fie în contact permanent cu oamenii cărora le slujeau, fiind mereu nevoiți să-și justifice existența prin slujire. Sarcina lor era să aducă un mesaj de veste bună și mângâiere întregii Biserici. Erau evangheliști, oameni de spectacol în biserică sau în piață, dar puteau, de asemenea, să asculte în liniște confesiuni și astfel să pătrundă în temerile și mizeriile individuale ale celor care le

ascultau mesajul de la amvon. Au dezvoltat o misiune specială și în universități și au dobândit o reputație strălucită ca apărători ai ortodoxiei, dar deseori și ca gânditori originali și neliniștiți. Aceste talente le-au adus o altă specializare care nu a făcut nicio favoare reputației lor ulterioare. În operațiunile de dezmembrare care au pus capăt Cruciadei Albigenziene, dominicanii și-au găsit de lucru ca investigatori în tribunalele cunoscute sub numele de inchiziții și, în curând, au dominat inchizițiile, acestea devenind principala armă împotriva disidenței religioase oriunde apărea în Europa. Într-o divizare plină de amărăciune a numelui lor latin, unii au ajuns să-i numească *Domini canes*, "câini de vânătoare ai Domnului".

Nu s-ar fi putut prezice că fascinantul și nebunul excentric Francisc va ajunge să creeze o organizație foarte asemănătoare cu cea a lui Dominic. El a fost crescut în Assisi, un oraș colinar din centrul Italiei care caracteriza noua bogăție a Europei de la sfârșitul secolului al XII-lea, iar tatăl său era un negustor de țesături înstărit. Era același tip de mediu ca și cel al lui Valdes din Lyon, iar Francisc a avut aceeași reacție față de acesta. La vârsta de douăzeci de ani, a ajuns la o criză emoțională și spirituală: și-a asumat ca misiune divină să răstoarne obsesia centrală a lumii tatălui său, crearea de bogăție. Declanșatorul a fost atitudinea sa față de leproși. Repulsia sa față de ei fusese la fel de intensă ca cea care a provocat mai târziu transformarea lor în țapi ispășitori în persecuția din 1321. Apoi și-a dat seama că figurile biblice binecuvântate ale lui Iov și Lazăr fuseseră leproși - el, și nu ei, era cel care avea nevoie de vindecare. S-a repezit la un lepros și l-a cuprins pe proscris în brațele sale. Acum avea să adune oameni care se vor dezbrăca de toate bunurile și vor fi proscriși pentru Hristos.

Astfel, acest playboy, fiul unui milionar italian, a renunțat la banii săi, a strigat mesajul creștin în fața păsărilor dintr-un cimitir și a aruncat Biserica în aer, spunând că Hristos a fost un vagabond fără averi. Ar fi putut fi ars ca eretic. Din fericire pentru viitorul său, pe lângă nonconformismul său aproape patologic, Francisc a fost profund loial tradiției catolice occidentale. Împotriva catarilor, care spuneau că lumea era rea, el a afirmat cu pasiune că toate lucrurile create - fratele Soare, sora Lună - erau bune, împărtășind bunătatea întrupării umane a lui Dumnezeu în Hristos. În propriul său trup, Francisc este prima persoană cunoscută care a suferit *stigmate*, răni trupești care au urmat modelele rănilor lui Hristos răstignit (vezi planșa 25). Acest ecou al remarcii misterioase a lui Pavel din Galateni 6.17, "Port pe trupul meu semnele lui Isus", a fost de atunci un fenomen recurent în rândul asceților din Biserica occidentală. La vremea respectivă, este posibil să fi fost un răspuns la catari, care pretindeau puritate și spuneau că trupul face parte din lumea răului. Ce simbol mai mare decât *stigmatele* lui Francisc ar putea fi faptul că suferința divină a condescendent să coboare în carne?

Îngrijorat de eșecurile celei de-a cincea cruciade în Egipt, în 1219, Francisc a călătorit acolo pentru a-l converti pe sultanul Ayyubid. Musulmanii, obișnuiți cu sfinții neîngrijite, deși surprinși de întâlnirea cu un creștin latin în acest rol, i-au permis să se deplaseze liber între taberele militare creștine și cele egiptene. Deși a supraviețuit, misiunea sa nu a dat niciun rezultat.[12] Acesta nu a fost singurul eșec pentru slujirea sa carismatică: mulți dintre adepții care se adunaseră la mesajul său începuseră să se organizeze într-un alt ordin religios, cerând o structură și o conducere zilnică. Francisc, neavând niciun gust pentru astfel de evoluții, a predat rapid sarcina altcuiva. În ultimele săptămâni din viața sa, în 1226, el a dictat un *Testament în* care își exprima temerile că angajamentul său față de sărăcie va fi marginalizat de noii "franciscani" instituționalizați. În special, el a avertizat împotriva campaniei pe scară largă a acestora de a construi mănăstiri pentru ei înșiși.

Francis era îndreptățit să-și facă griji. La puțin mai mult de un deceniu de la moartea sa, o bazilică grandioasă și costisitoare a fost construită peste mormântul său din Assisi, piatra de temelie a fost pusă de un papă, iar marea sa voluminoasă se întindea ca o proră spre promontoriul pe care se întindea orașul în care s-a născut. Măreția sa era un comentariu ciudat despre viața și opera lui Francisc. Cu toate acestea, a fost, de asemenea, o mărturie a impactului unui om pe care mulți îl vedeau ca pe un *alter Christus, un* al doilea Hristos purtând aceleași *stigmate,* predicarea sa către păsări fiind un semn că o ființă umană putea vorbi din nou cu fiarele sălbatice, așa cum făcuseră Adam și Eva înainte de căderea lor în păcat în Grădina Edenului. Francisc a creat Ordinul Franciscan în ciuda lui însuși. Ca și dominicanii, adepții săi au îmbrățișat sărăcia apostolică; hainele lor ieftine, vopsite grosolan, le-au adus porecla englezească Greyfriars, deși culoarea reală a veșmintelor lor este maro. Tunica neplăcută a lui Francisc și cea a colegei sale Clare, fondatoarea unor comunități paralele pentru femei, sunt păstrate și expuse cu dragoste de călugărițele de la Sfânta Clara din Assisi, astfel încât, printre măreția și frumusețea bazilicii din secolul al XIII-lea a lui Clare, există o amintire perpetuă a ceea ce înseamnă să trăiești ca un nevoiaș. Și poate că l-ar face pe Francisc să zâmbească faptul că orașul italian în care s-a născut este acum oficial "înfrățit" cu un oraș din California care îi poartă numele și care și-a făcut o specialitate din propriile sale aventuri pline de bucurie în ceea ce privește posibilitățile umane: San Francisco.

A fost probabil inevitabil ca franciscanii să devină un ordin religios oficial, deoarece anarhia care domnea printre primii susținători ai lui Francisc putea părea mai degrabă o amenințare decât un ajutor pentru Biserica oficială. Francisc și adepții săi au supraviețuit pentru că au câștigat simpatia unuia dintre cei mai bărbați de stat dintre papii medievali: Inocențiu al III-lea (Papa 1198-1216). În foarte multe privințe, Inocențiu reprezintă punctul culminant al epocii de reformă pe care am văzut-o începând la Cluny. El provenea dintr-o familie italiană bine cunoscută, Conti, care a produs deja un papă (și care, după moartea acestuia, va produce mai mulți, pe o perioadă de patru secole). A fost format la Bologna și la Paris, astfel încât a îmbinat cunoștințele de drept canonic cu cele de teologie; școala sa teologică de la Paris s-a desfășurat într-un cerc cu o vie preocupare de a extrage din Biblie lecții practice pentru viața de zi cu zi și pentru organizarea societății, iar preocuparea sa a devenit aceea de a aplica în acest scop puterea acumulată de papalitatea centralizată. Și-a petrecut o mare parte din energia sa ca papă în confruntarea cu conducătorii seculari care subminau această putere sau în valorificarea pietății altora în scopuri papale. Inocențiu a fost cel care i-a mobilizat pe nobili și pe regele Franței pentru a-i ataca pe catari, deși, în cele din urmă, a pălit în fața violenței fără discernământ pe care a dezlănțuit-o. Într-adevăr, viziunea lui Inocențiu asupra rolului său în lume era mult mai mult decât promovarea funcției sale; această putere trebuie să aibă un scop. Puțini lideri creștini au avut un efect atât de transformator asupra lumii lor.

Deși nu era el însuși călugăr, Inocențiu a căutat să țină ordinele monahale la cele mai înalte standarde, pe care le considera stabilite de cistercieni, și a fost foarte preocupat de eforturile de reformare a monahismului benedictin. Cu toate acestea, el a avut imaginația de a vedea că noile mișcări aduceau ceva diferit și valoros vieții religioase, așa că a fost pregătit să asculte cu bunăvoință episcopii care erau prietenoși față de diferitele grupuri de evangheliști, mulți dintre ei priviți anterior cu suspiciune. [13] El i-a văzut pe frați ca pe un instrument al noii sale Biserici reordonate, ca predicatori și ascultători de mărturisiri. În 1215, a convocat un conciliu în Palatul său Lateran, care a reprezentat o adunare de episcopi fără precedent ca număr în Biserica

occidentală, deși, având în vedere propria sa viziune asupra autorității sale, episcopii erau acolo doar pentru a discuta o agendă strict stabilită de papă și Curie.[14]

Acest al patrulea Conciliu Lateran a întruchipat scopul gregorian de a impune sfințenia reglementată laicilor și de a asigura uniformitatea atât în credință, cât și în practica devoțională. Astfel, conciliul a ordonat ca fiecare creștin catolic care a depășit vârsta copilăriei să primească elementele euharistice la Liturghie cel puțin o dată pe an (în practică, de obicei, doar pâinea, mai degrabă decât atât pâinea, cât și vinul) și să se pregătească pentru această întâlnire prin spovedanie. Nu era nimic nou în stipularea conciliului ca mărturisirea să se facă la propriul preot sau ca ambele părți să păstreze un secret absolut în ceea ce se spunea, dar ceea ce era nou era universalitatea cererii; era o încercare extraordinară de a-i determina pe toți să își analizeze viața, cu ajutorul unui expert. De la preoți se aștepta acum, în mod firesc, să instruiască, dar și să-și îngrijească turmele: manualele de instruire pentru îngrijirea pastorală și predicare au proliferat.

Un aspect esențial al acestei instrucțiuni era ca credincioșii să înțeleagă ce fac atunci când primesc Euharistia. Prin urmare, conciliul a recomandat o explicație filozofică pentru a înțelege miracolul Sfintei Liturghii: a afirmat că "trupul și sângele lui Hristos sunt cu adevărat conținute în sacramentul altarului sub forma pâinii și a vinului, pâinea și vinul fiind transformate în substanță, prin puterea lui Dumnezeu, în trupul și sângele său".[15] Aceasta a fost doctrina cunoscută în general sub numele de "transsubstanțiere", deși, în mod special, conciliul a afirmat-o mai degrabă decât a oferit o analiză detaliată, ceea ce a însemnat că a rămas o bună parte de libertate în credința euharistică până la Contrareformă. Este ușor de confundat doctrina "prezenței reale", credința devoțională generală potrivit căreia pâinea și vinul Euharistiei trebuie identificate cu trupul și sângele lui Hristos, cu doctrina transsubstanțierii, care este doar o explicație a acestui miracol.

Explicația recomandată de consiliu este formulată în termeni împrumutați de la filozoful Aristotel, ale cărui abstracțiuni de "substanță" și "accidente", concepute fără referire la modelele de gândire semitică ale Bibliei, sunt poate cel mai bine ilustrate cu un exemplu concret. Substanța unei oi, care este realitatea sa, participarea sa la calitatea universală de a fi oaie, se manifestă prin faptul că se zbenguie pe dealuri, rontăie iarbă și behăie. Accidentele sale sunt lucruri particulare pentru fiecare oaie în parte: statisticile privind greutatea sa, curbura lânii sale sau timbrul baa-ului său. Când oaia moare, încetează să se mai zbenguie pe dealuri, să rontăie iarbă și să behăie: substanța sa, "ovinitatea" sa, se stinge instantaneu și rămân doar accidentele - cadavrul său, inclusiv greutatea, lâna crețată sau timbrul vocii - care se vor descompune treptat. Ele nu au nicio semnificație pentru fosta sa "ovinitate", care a luat sfârșit odată cu stingerea substanței sale în moarte. A încetat să mai fie o oaie. La fel se întâmplă și cu transsubstanțierea din pâine și vin în trup și sânge divin. Pâinea și vinul au dispărut ca substanță, dar s-a întâmplat ceva mai mult, prin providență divină: substanța corporală divină le-a înlocuit. Au rămas accidente ale pâinii și ale vinului, dar acestea sunt simple accidente.

Prin aceste promulgări importante, consiliul lui Inocențiu nu își exercita pur și simplu puterea clericală, dând ordine arbitrare laicilor; el răspundea și căuta să reglementeze un val de devoțiune față de Euharistie care deja cuprinsese oamenii obișnuiți. În timpul secolului al XII-lea (nu este clar inițial unde și când), un nou obicei liturgic a devenit foarte comun în cadrul Liturghiei. Clericii care consacrau elementele euharistice ridicau în sus pâinea și potirul cu vin în timp ce pronunțau cuvintele latinești care făceau ecou la ceea ce spusese Isus la Cina cea de Taină, *Hoc*

est enim corpus meum, "Căci acesta este trupul meu". Această "înălțare a ostiei" a devenit un punct de atracție pentru dorința credincioșilor catolici de a privi trupul lui Hristos: punctul culminant dramatic al Liturghiei latine occidentale.

De aici s-a dezvoltat o nouă temă în repertoriul devoțional al Bisericii occidentale. Femeile celibatare ar putea avea propriile motive pentru a fi atrase de gândul că Euharistia le oferă un contact corporal real cu Mântuitorul lor, iar o călugăriță augustiniană a fost cea care a inspirat o mișcare care, în următoarele două secole, a cuprins întreaga Europă Occidentală. În 1208, Juliana, de la mănăstirea de călugărițe din Mount-Cornillon, lângă Liege, a avut pentru prima dată o viziune a lui Hristos, în care acesta a îndemnat-o să caute instituirea unei sărbători axate în întregime pe trupul și sângele Său, elementele consacrate ale Euharistiei - o celebrare a sărbătorii creștine universale. După o bună parte din lobby-ul condus de dominicani, Juliana a obținut postum distincția extraordinară a unui decret papal de către Urban al IV-lea în 1264, stabilind sărbătoarea ei în întreaga Biserică. Un papă nu mai folosise niciodată până atunci un astfel de decret și a fost o inovație pe care papii și episcopii care au urmat au ezitat inițial să o urmeze.

Noua zi de sărbătoare trebuia să cadă într-o zi de joi, deoarece aceasta era ziua în care a avut loc Cina cea de Taină, dar nu putea fi decât o zi de joi care să nu fie umbrită nici de solemnitatea Săptămânii Sfinte, nici de atmosfera deja festivă a Paștelui. Cea mai apropiată zi de joi de la data Cinei celei de Taină a devenit, prin urmare, prima zi de joi disponibilă după Paște, o perioadă veselă a anului, la sfârșitul primăverii. Încă din decretul papei Urban, sărbătoarea a fost numită *Corpus Christi* ("trupul lui Hristos"): pâinea/corpul părea să ia locul vinului/sângele în această celebrare liturgică, poate pentru că laicii erau în general limitați în Occident să ia pâine și nu vin atunci când primeau Euharistia, dar și pentru că înălțarea euharistică a ostiei era asociată cu "Acesta este trupul meu". După un început lent și neregulat, în secolul al XIV-lea, Corpus Christi a devenit una dintre cele mai importante sărbători ale Bisericii și a inspirat numeroase asociații laice (gilduri) dedicate promovării și menținerii ei. Sărbătoarea a fost populară pentru că oferea o scuză minunată pentru a combina slujbe mari în biserică cu procesiuni publice în mijlocul a ceea ce în mod normal era probabil să fie un sezon cu vreme bună. Era o modalitate de a exprima mândria față de viața comunității și, bineînțeles, pur și simplu de a se distra. Orașele, comunele, satele, cătunele puteau extinde celebrarea liturgică centrală a Bisericii până când aceasta cuprindea toate străzile, piețele și câmpurile lor. Nu putea exista o modalitate mai bună de a arăta cum Biserica a adus dragostea lui Hristos în fiecare colț al vieții occidentale.[16]

Această universalitate a credinței catolice în societatea latină occidentală avea și o altă latură. Pentru a asigura uniformitatea credinței în rândul credincioșilor, Conciliul de la Lateran a creat proceduri de inchiziție pentru a-i judeca pe eretici. Este dificil pentru occidentalii moderni să simtă vreun fel de empatie cu mintea inchizitorială, dar trebuie să înțelegem că un inchizitor putea să își vadă rolul ca pe un aspect al activității pastorale. Aceasta era, la urma urmei, sarcina centrală a dominicanilor, care asigurau în mare parte personalul tribunalelor. Perspectiva inchizitorilor a fost comparată cu cea a oficialilor din Cheka, poliția secretă a Rusiei revoluționare timpurii, unde scopul nu era doar de a reprima, ci de a schimba societatea în bine - există adesea o linie subțire între idealism și sadism. O parte importantă a sarcinii unei inchiziții a fost întotdeauna aceea de a impune penitențe, așa cum făcea un preot pentru un penitent în confesional, deși din ce în ce mai multe inchiziții au dezvoltat închisori, în ceea ce era practic o îngrădire religioasă forțată, ca un cadru în care cei condamnați să își îndeplinească penitențele. Atunci când sărim de la gândul la inchiziții la gândul la arderi pe rug, merită remarcat faptul că

nivelul oribil al arderilor în atmosfera brutală a Cruciadei Albigenziene nu a fost susținut. În perioada 1249-57, din cele 306 sancțiuni înregistrate pronunțate de inchiziții, doar douăzeci și una au fost arderi; instanțele laice erau mult mai predispuse decât inchizitorii să aplice pedepse cu moartea.[17]

Preocuparea papei Inocențiu de a face distincție între eretici și organizațiile devoționale care ar putea aduce beneficii Bisericii s-a extins dincolo de adepții lui Dominic și Francisc. El a luat în considerare cu atenție alte grupuri evanghelice condamnate anterior, cum ar fi Waldensienii (vezi p. 397) sau gruparea italiană similară numită Humiliati ("cei umiliți"), ale cărei origini le-a recunoscut ca nefiind diferite de cele ale celorlalți mendicanți. Dacă credințele lor păreau compatibile cu doctrina oficială, el le-a acordat recunoaștere și un set de reguli pentru a le crea o identitate gestionabilă - Waldensienii împăcați au fost redenumiți "săraci catolici". De fapt, pentru mulți dintre valdeni era prea târziu: erau deja prea separați de Biserica tradițională pentru a dori să fie asimilați și au suferit secole de persecuții și de existență clandestină înainte de a găsi o nouă simpatie și sprijin (cu prețul unei bune părți de rebranduire, atât a trecutului, cât și a viitorului lor) din partea protestanților din secolul al XVI-lea.[18] În secolul precedent, în paralel cu valdeniile sau humilienii, femei individuale se distanțaseră pentru o viață de slujire celibatară și rugăciune fără a se alătura unei mănăstiri de călugărițe; în nordul Europei, ele erau numite beguine, un cuvânt cu o derivare incertă. Statutul lor neregulamentar a atras îngrijorarea previzibilă din partea autorităților și, din ce în ce mai mult, ele se adunau pentru respectabilitate sau companie în societăți care dețineau clădiri pentru viața în comun, "beguinages" - deși statutul lor era întotdeauna pus sub semnul întrebării (vezi p. 422).

Alte grupuri au reușit să se organizeze formal într-un ordin asemănător cu cel al dominicanilor sau al franciscanilor. Cei mai surprinzători au fost carmelitanii sau Whitefriars.[19] Carmelitanii și-au început existența ca un grup informal de pustnici care trăiau pe Muntele Carmel din Regatul Latin al Ierusalimului, probabil ca refugiați atunci când Ierusalimul a fost recucerit pentru prima dată de musulmani în 1187. Condițiile au devenit imposibile pentru ei atunci când întregul regat s-a prăbușit, așa că au migrat spre vest, peste Mediterană. După ce au ajuns în Europa, au explicat istoria lor ciudată unei ierarhii bisericești precavate prin mijloacele drastic de ingenioase de a inventa o origine și mai exotică, în timpul profetului Ilie, un entuziast mult mai timpuriu pentru Muntele Carmel. Astfel, au devenit singurul ordin religios care a revendicat vreodată un trecut precreștin, precum și singurul ordin de religioși contemplativi care își are originile printre așezările latine din Orient. Pseudo-istoria carmelitană a fost ridiculizată chiar și la acea vreme, în special de către dominicani. Deși liderii dominicani au fost implicați în elaborarea unei reguli pentru noul ordin care, în 1247, i-a transformat pe carmelitani într-o altă grupare de frați, dominicanii s-au trezit atrași într-o serie de războaie teritoriale cu protejații lor. Aceștia au fost deosebit de supărați când carmelitanii au proclamat cu o creativitate reînnoită că unul dintre ei a avut o viziune de la Fecioara Maria, remarcabil de asemănătoare cu o viziune anterioară a ei pentru un dominican. Ea le-a acordat Whitefriars puteri identice cu cele ale Blackfriars, pentru a binecuvânta o parte a hainei fraților care le acoperea umerii și care era cunoscută sub numele de scapular; acum laicii puteau să o poarte și să obțină privilegii spirituale de pe urma ei. Dominicanii nu au întârziat să semnaleze coincidența.[20]

În ciuda acestui scepticism, suficiente persoane influente au ales să creadă în ficțiunile carmelitane pentru a le asigura supraviețuirea ca o secțiune respectată a lumii mendicante. A existat într-adevăr o valoare distinctivă în aderența lor încăpățânată la povestea lor despre Ilie:

pentru că și-au păstrat memoria colectivă a contemplației de pe Muntele Carmel, ei au adus în Occident o iubire pentru sălbăticie pe care cistercienii o posedaseră la început, dar pe care deja o pierduseră. Carmelitanii au apreciat frumusețea estetică a naturii sălbatice cu o plăcere care anticipează romantismul european de mai târziu. În prima sa apărare a ordinului din 1270, starețul lor general Nicholas Gallicus a scris cu o încântare captivantă:

> Vreau să vă povestesc despre bucuriile vieții solitare. Frumusețea elementelor, cerul înstelat și planetele ordonate într-o armonie perfectă, ne invită să contemplăm minuni infinite... toate surorile noastre, creaturile se străduiesc în singurătate să ne umple ochii, urechile și sentimentele cu mângâierile lor. Frumusețea lor inefabilă strigă în tăcere și ne invită să-l lăudăm pe minunatul Creator.

Pentru a se bucura de astfel de plăceri divine, carmelitanii i-au rugat mai târziu pe donatorii lor să le creeze spații sălbatice, nu pentru a le cultiva, ci pur și simplu pentru contemplare: primele grădini sălbatice sau parcuri tematice sacre.[21]

Alte întreprinderi nu au fost la fel de norocoase. Ordinul italian al Apostolilor, de exemplu, a fost fondat în Parma de Gerardo Segarelli în anii 1260 pentru a promova sărăcia apostolică precum franciscanii, dar în 1300 Segarelli a fost ars ca eretic de către un inchizitor dominican. Prin filtrul relatărilor răutăcioase și tendențioase de mai târziu despre mișcarea sa, întrezăresc un om care semăna izbitor cu Francisc, care a obținut sprijinul mai multor episcopi italieni și care nu a avut nicio asociere eretică identificabilă. Problema a fost că a venit târziu la fondarea ordinelor de frați. Dominicanii și franciscanii l-au tratat ca pe o concurență nedorită; un important consiliu al Bisericii de la Lyon din 1274 a decis să suprime "toate formele de viață religioasă și ordinele mendicante" fondate după cel de-al patrulea Conciliu de la Lateran din 1215. În timp ce mulți franciscani dezbăteau cu furie între ei cu privire la justețea restrângerii posibilităților religioase de către conciliu, Ordinul Apostolilor a rezistat în mod activ suprimării, iar în 1290 membrii săi au fost condamnați colectiv de către papă. La scurt timp după aceea, Biserica a început să-i ardă.[22]

Segarelli și ordinul său nu au fost singuri în nenorocirile lor. Cu toată prietenia personală a fondatorului lor cu cardinalii și chiar cu un papă, printre adepții lui Francisc se numărau mulțimi care făceau parte mai degrabă din lumea interlopă sălbatică a religiei din secolul al XIII-lea decât din sistemul. Mișcarea sa s-a împărțit între cei care doreau să remodeleze ordinul pentru a-l face mai asemănător cu dominicanii și "spirituali" care doreau să respingă orice proprietate și, implicit, orice societate ordonată, pe baza faptului că Hristos și apostolii săi nu aveau bunuri private - acel adevăr sâcâitor încorporat în Evanghelii, pe care apostolul Pavel l-a considerat pentru prima dată o problemă (vezi p. 113). Spiritualiștii au preluat învățăturile unui abate cistercian din sudul Italiei cu vederi mistice din secolul precedent, Joachim de Fiore, ale cărui meditații asupra cursului istoriei umane îl convinseseră că aceasta era împărțită în trei epoci, dominate pe rând de Tatăl, Fiul și Sfântul Duh; el credea că cea de-a treia Epocă a Duhului va începe în 1260 și va vedea lumea predată vieții monahale.[23] Profețiile lui Ioachim au stârnit o mare emoție: în 1254, la cincizeci de ani după moartea sa și în ajunul termenului din 1260, un franciscan ultra-entuziast a proclamat la Paris că scrierile lui Ioachim au înlocuit Vechiul și Noul Testament ca fiind "Evanghelia eternă" imaginată în Apocalipsa (14.6). La urma urmei, în 1260 a apărut pentru prima dată în Europa mișcarea flagellantă. Gândirea lui Joachim a continuat să fascineze o mare varietate de creștini și ex-creștini până în timpurile moderne, inclusiv pe W. B.

Yeats și D. H. Lawrence. Cei care ascultă imnul rock insipid "The Age of Aquarius" (Era Vărsătorului) surprind un ultim ecou al abatelui cistercian din secolul al XII-lea, a cărui viziune era cea a unei noi ere care se deschidea.[24]

Secțiunile mai sălbatice ale Spirituals au fost din ce în ce mai mult amestecate în luptele dintre papi, regii Franței și Sfinții Împărați romani; în cele din urmă, Papa Ioan al XXII-lea, un cleric puternic și nu întotdeauna admirabil, a fost împins în 1318 să condamne Spirituals ca eretici. Patru dintre ei au fost arși la Marsilia pentru că au proclamat că Hristos a trăit în sărăcie absolută; era o problemă sensibilă, care se reflecta în mod negativ asupra bogăției ierarhiei clericale și, prin urmare, asupra puterii lor. Cei mai extremiști Spirituali, unul dintre liderii cărora își proclama zgomotos loialitatea față de memoria martirului Gerardo Segarelli, au ajuns să conducă mișcări pregătite să sfideze Biserica chiar și prin violență fizică; rezistența lor nu a pierdut nimic în relatările cronicarilor oficiali și a produs o represiune sălbatică.[25] Acei franciscani care au scăpat de distrugere au continuat să se certe între ei cu privire la interpretarea mesajului de sărăcie al fondatorului lor, și a fost o caracteristică a vieții comunității franciscane faptul că ordinele separatiste au continuat să fie fondate pentru a face o anumită afirmație în această privință. Chiar și reprezentarea lui Francisc în pictură este controversată; acele versiuni ale ordinului care puneau accentul în mod special pe sărăcie sau austeritate au ținut să comande tablouri ale sfântului care îl înfățișau în mod special slab și zdrențăros. Oratoriile franciscanilor puteau avea în continuare rezultate alarmante și imprevizibile asupra mulțimilor: predicile franciscanilor nonconformiști au inspirat una dintre ultimele cruciade din Ungaria, în 1514-15, dar au dus și la apariția unor mulțimi furioase care s-au îndreptat nu împotriva musulmanilor, ci împotriva nobilimii și a nobilimii care nu reușiseră să asigure o conducere adecvată împotriva lor. Ambele tabere în acea cea mai teribilă dintre revoltele sociale maghiare au ajuns să-și tragă în țeapă adversarii, ceea ce pare foarte departe de mesajul blând al lui Francisc.[26]

Cu toate diviziunile sale, ordinul franciscan care a supraviețuit a exploatat o mare parte din energia religioasă a Europei secolului al XIII-lea. La fel ca și dominicanii, franciscanii s-au implicat profund în universități, iar ambele ordine au ținut să-și amplaseze casele acolo unde existau oameni, astfel încât adesea se poate spune dacă o așezare a fost sau nu importantă și bogată în Evul Mediu Superior văzând dacă acolo au fost fondate mănăstiri. Spre deosebire de majoritatea ordinelor monahale, frații îi primeau pe laici în comunitățile lor pentru consiliere spirituală și discuții și, de obicei, își construiau în mod deliberat sălile de mese într-o parte a locației lor, ceea ce le permitea oamenilor să meargă ușor de pe stradă pentru a vorbi cu ei. Ei au dezvoltat o formă distinctivă de arhitectură bisericească: naosurile lor spațioase erau săli de predică despovărate de obstacole, adesea camere largi unice, astfel încât mulțimile să poată asculta predicile. Entuziasmul popular pentru predicile mendicante a făcut ca acest stil să se răspândească dincolo de frați și să producă o mare recoltă de "biserici-sală" în toată Europa, cu naosuri unice sau cu nave de înălțime egală, cu stâlpii arcadelor despărțitoare cât mai subțiri posibil.

THOMAS AQUINAS: FILOZOFIE ȘI CREDINȚĂ

Anul 1260 nu a adus sfârșitul lumii, așa cum prezisese Joachim și cum mulți se așteptau. Acele decenii de mijloc ale secolului al XIII-lea au reprezentat punctul culminant al epocii care începuse cu reformele de la Cluny, pentru că au fost anii de încununare a carierei teologului dominican Toma de Aquino. Dacă Grigore a fost cea mai decisivă personalitate a Bisericii din secolul al XI-lea, iar Bernard de Clairvaux cel mai mare predicator al acesteia în secolul al XII-lea, atunci sistemul de gândire al lui Aquino, tomismul, în secolul al XIII-lea reprezintă un moment definitoriu în teologia Occidentului medieval. A fost fiul unui nobil din Aquino, în sudul Italiei, dar cariera sa ilustrează caracterul internațional al epocii, când o cunoaștere a limbii latine era suficientă pentru a fi înțeles de toți cei care contau în societate, de la Stockholm la Sevilia. După ce s-a alăturat dominicanilor, a continuat să studieze și să lucreze nu doar în Italia, ci și la universitățile din Paris și Köln. Corpusul imens de scrieri ale lui Aquino marchează apogeul entuziasmului Europei Occidentale pentru Aristotel (care pentru el era pur și simplu "filosoful"), iar el a încurajat traducerea în latină a tuturor operelor lui Aristotel cunoscute pe atunci. După multă opoziție și îndoieli din partea teologilor, în special la sfârșitul secolului al XIII-lea, opera lui Aquino a avut ca efect final să pună capăt temerilor Bisericii oficiale cu privire la provocarea pe care gândirea lui Aristotel părea să o prezinte pentru credința creștină.

Aquino a luat ca temei al operei sale faptul că sistemele de gândire și de analiză rezonabilă prezentate de Aristotel nu negau locul central al credinței, ci ilustrau, poate chiar demonstrau, adevărurile acesteia. Categoriile lui Aristotel și discuția despre "forme" reflectau natura umanității pe care Dumnezeu o crease, care își avea forma într-un suflet rațional și care era înclinată în mod natural să acționeze cu rațiunea. Nu trebuie propus nimic care să fie contrar rațiunii noastre; aceasta este calea spre adevăr pe care Dumnezeu ne-a dat-o. Ea trebuie folosită în mod combativ, în argumente și contraargumente, pentru a forma o concluzie acceptabilă din punct de vedere intelectual, în metoda viguroasă de dezbatere a scolasticii, care era veche de un secol pe vremea lui Aquino. Tocmai în procesul de abordare a credinței prin argumentare rațională, Aquino l-a găsit pe Aristotel atât de util, în special lucrările nou traduse ale lui Aristotel despre logică și metafizică (vezi pp. 33-4). Pornind de la ideea lui Aristotel că tot ceea ce este creat trebuie să aibă o cauză din care își primește existența, el a putut construi un sistem în care tot ceea ce este și poate fi descris este legat într-un lanț de cauzalitate de Dumnezeu, prima cauză a tuturor lucrurilor. Acest Dumnezeu este încă în primul rând "mișcătorul nemișcat", Dumnezeul perfect și lipsit de pasiune al lui Platon, astfel încât ar fi o caricatură să îl vedem pe Toma respingându-l pe Platon în favoarea lui Aristotel; el folosea orice resursă intelectuală pe care o avea la dispoziție pentru a-și crea sistemul. Aceasta este văzută în cea mai mare măsură în marea lucrare a lui Aquino, *Summa Theologiae* ("Suma totală a teologiei" - adesea mai cunoscută sub numele de *Summa Theologica*).[27]

Summa abordează cele mai abstracte chestiuni legate de ființă și de natura lui Dumnezeu, dar se extinde și la discuții foarte practice despre modul în care ar trebui privită viața de zi cu zi și despre cum ar trebui să trăim ca parte a scopului lui Dumnezeu. Prin întrebările și distincțiile sale care împing spre concluzii, ea prezintă o viziune armonioasă a creației pământești și cerești a lui Dumnezeu, o structură în care succesorii lui Grigore al VII-lea se puteau vedea pe ei înșiși ca fiind vârful pământesc al sistemului lui Dumnezeu. Toma a pus limite în ceea ce privește utilizarea rațiunii în înțelegerea acestei armonii. În discuția de deschidere a *Summei,* el a condus rapid cititorul la o concluzie care fusese cea a pseudonimului Dionisie Areopagitul cu mult timp

înainte și care devenise mult mai familiară printre teologii din Bizanț: "Se pare că nu putem folosi niciun cuvânt pentru a ne referi la Dumnezeu".[28] Acest lucru poate părea ciudat pentru o lucrare care, în ediția sa standard în limba engleză, are șaizeci și unu de volume și care a rămas neterminată la moartea lui Aquino în 1274, dar ceea ce a înțeles acest mare teolog scolastic a fost că tot limbajul despre Dumnezeu trebuie să folosească privirea din lateral, analogia, metafora. Așadar, judecățile lui Aquino despre adevăr sunt prezentate ca un rezumat al probabilităților, al echilibrului argumentelor: un lucru pe care cei care apelează la marea sa operă pentru certitudini nu l-au apreciat întotdeauna.

Nicăieri nu este mai evident echilibrul lui Toma între specific și fără cuvinte decât într-un text al său întâlnit de nenumărați catolici mai mulți decât cei care au citit *Summa*, marele său imn euharistic *Pange lingua* ("Cântă, limba mea, misterul gloriosului Trup și al prețiosului Sânge"). Aquino l-a scris ca parte a unui oficiu devoțional pentru noua sărbătoare a Corpus Christi din 1264, la cererea papei Urban al IV-lea însuși. Timp de secole, credincioșii catolici au trăit ultimele două versuri din *Pange lingua într-unul* dintre cele mai dramatice momente de teatru oferite de liturghia latină occidentală: Binecuvântarea Sfântului Sacrament, expresia supremă, deși tardivă, a celui de-al patrulea Conciliu Lateran din 1215. Această devoțiune euharistică este specifică tradiției latine occidentale. Ea s-a dezvoltat din festivalul Corpus Christi, al cărui singur dezavantaj în ochii occidentalilor medievali era că nu era suficient de bun: avea loc doar o dată la douăsprezece luni. Pe parcursul restului anului bisericesc a apărut obiceiul "rezervării Sfântului Sacrament": o parte din pâinea euharistică consacrată în cadrul slujbei era "rezervată" de la slujbă și adăpostită într-un loc sigur, un "tabernacol", îmbunătățit în biserici prin decorațiuni și baldachine din ce în ce mai magnifice. În curând, pâinea rezervată a devenit cunoscută în limbajul comun ca fiind pur și simplu "Sacramentul". În tabernacolul său (adesea numit și "Casa Sacramentului"), acesta era la dispoziția credincioșilor, care îl puteau folosi ca punct central al adorației lor ori de câte ori doreau, iar pentru clerici a devenit un obicei popular să îi adune pe credincioși în fața tabernacolului, pentru a-i conduce în rugăciuni devoționale.

La trei secole și mai mult după epoca lui Aquino, Sacramentul nu a fost pur și simplu rezervat în acest mod, ci a devenit centrul și actorul principal al propriei sale slujbe, cunoscută sub numele de Benedicție. În cea mai elaborată formă de Benedicție, preotul sau diaconul, splendid îmbrăcat, scoate pâinea sfințită din tabernacolul său și o folosește pentru a-i binecuvânta pe credincioșii din fața sa. Ridicată încet și cu reverență din altar, în general cu mâinile ofițerului acoperite cu un văl pentru a evita contactul direct cu recipientul său, Sacramentul este mutat prin modelul în cruce al binecuvântării, un simbol spiritual făcut în mod emfatic fizic. Nu poate exista o întruchipare mai puternică a doctrinei occidentale a "prezenței reale" a lui Hristos în elementele euharistice decât această slujbă de binecuvântare. În timp ce preotul se pregătește să adune binecuvântarea lui Dumnezeu în acest mod, cei prezenți cântă *Tantum ergo* al lui Aquino, versurile culminante ale *Pange lingua*:

> De aceea, noi, înaintea lui ne aplecăm,
>
> acest mare Sacrament venerăm;
>
> Tipurile și umbrele își au sfârșitul,
>
> pentru că ritul cel nou este aici;

credința, simțul nostru exterior împrietenindu-se,

ne lămurește vederea interioară.

Glorie să dăm, și binecuvântare

Tatălui și Fiului,

cinste, putere și laudă adresându-se,

în timp ce veacurile veșnice curg;

mărturisind mereu și dragostea Lui,

care din Amândoi cu Amândoi este Unul.

"Credința, care se împrietenește cu simțul nostru exterior, ne face clară viziunea noastră interioară": iată rezolvarea enigmei reprezentate de afirmația din *Summa că* niciun cuvânt nu îl poate descrie pe Dumnezeu. În timp ce binecuvântarea este făcută, iar momentul culminant se îndepărtează, preotul își conduce turma într-o rugăciune care este tot de Aquino:

Dumnezeule, care printr-un sacrament minunat ne-ai lăsat amintirea patimilor tale, dăruiește-ne, te rugăm, să venerăm sfintele taine ale trupului și sângelui tău, astfel încât să putem percepe în noi înșine rodul răscumpărării tale.[29]

IUBIREA ÎNTR-UN CLIMAT RECE: DEVOTAMENTUL PERSONAL DUPĂ 1200

Elogiul lui Aquino la adresa lui Iisus Hristos în Sfânta Liturghie a fost scris pentru o Europă latină în care condițiile de viață ale majorității oamenilor se înrăutățeau și unde simbolismul unei persoane care era și pâine și vin, mâncare și băutură, avea o rezonanță amară. Timp de aproape două secole, începând din jurul anului 1200, clima emisferei nordice a devenit în general mai rece. Agricultura Europei era ineficientă, iar rezervele sale de hrană erau împărțite inegal între cei cu putere și cei fără putere. Noile condiții au adus mizerie unei populații a cărei creștere, timp de două secole, a fost presată de resursele agricole disponibile. Este întotdeauna riscant să încerci să faci o legătură între astfel de angoase de fond și credința religioasă, care poate fi modelată de multe considerente diferite, dar secolul al XIII-lea a văzut înflorirea unui model devoțional specific occidental care se concentra pe Dumnezeu ca persoană, care intervine în mod activ în creația sa, și pe o expunere mai personală a realității umane a lui Hristos și a Mamei sale. Este adevărat că această căutare personală a lui Dumnezeu era deja perceptibilă în secolul precedent. Marele teolog din secolul al XI-lea Anselm, arhiepiscop de Canterbury, a scris, alături de lucrările sale de logică formală și dialectică, meditații pasionate despre frumusețea lui Dumnezeu: "Doamne Iisuse Hristoase, răscumpărătorul meu, mila mea, mântuirea mea ... cât de mare este sărăcia dorinței mele și cât de abundentă dulceața iubirii tale". De fapt, termenul latin '*meditatio*' pare să fi fost folosit pentru prima dată pentru a descrie un astfel de text în deceniile de după moartea sa. Meditațiile lui Anselm circulau deja pe scară largă în timpul vieții sale și au inspirat multe imitații (cele mai multe dintre ele atașând numele său unor texte noi) în secolul de după moartea sa.[30]

Cu toate acestea, după 1200, în cadrul acestui model de căutare a divinului, a existat o concentrare mai mare asupra detaliilor specifice ale vieții și morții lui Hristos. Au apărut noi teme: Dominicanii, culminând cu Aquino, și-au construit propria linie de gândire cu privire la suferințele lui Hristos, iar Aquino a construit un caz logic (pe care nu toți îl vor găsi convingător) că durerile fizice ale lui Hristos în timpul crucificării sale au fost mai mari decât cele experimentate de orice altă ființă umană din istorie. Ar putea exista mai multe motive în această evoluție teologică particulară. La fel ca și în cazul cultului Mariei, care s-a dezvoltat în secolul al XII-lea, inchizitorii dominicani care se confruntau cu albigenzii ar putea fi cu ochii pe negarea catară a fizicalității în divinitate. Chiar dacă acesta a fost unul dintre considerente, s-a sugerat că dominicanii ar fi putut încerca, de asemenea, o înjosire teologică a rivalilor lor, franciscanii. În ochii dominicanilor, franciscanii erau înclinați să sublinieze în mod exagerat apropierea fondatorului lor de Hristos suferind, până la și inclusiv reproducerea în propriul trup al lui Francisc a *stigmatelor* lui Hristos și, prin urmare, era util să se sublinieze cât de mult chiar și un Francisc putea să nu fie la înălțimea a ceea ce trecuse Domnul.[31] Totuși, astfel de considerații nu pot fi decât niște vârtejuri parțiale în cadrul unui fenomen mai larg. Fără grijile tot mai profunde ale atâtor oameni cu privire la simpla lor supraviețuire fizică, vocile variate care au creat aceste noi perspective asupra cultului și contemplației creștine nu ar fi putut fi auzite atât de ușor: voci precum Juliana de Cornillon, care a fost vârful de lance al unei devoțiuni populare mult mai fizice față de trupul lui Hristos în Euharistie (vezi p. 407), și, pe lângă dominicani, generații de predicatori și teologi franciscani, inspirați de Francisc însuși.

Căutarea lui Francisc pentru Dumnezeu a avut o nouă perspectivă. Nu numai Anselm, ci și Augustin din Hippona și Dionisie Areopagitul îl văzuseră pe Dumnezeu în primul rând ca fiind "mișcarea nemișcată" a lui Platon: la fel, după epoca lui Francisc, și Toma d'Aquino. Dar, în loc

să îl perceapă pe Dumnezeu ca pe această ființă divină autosuficientă, Francisc a văzut o persoană: Domnul său. Din nou și din nou, Francisc îl numește pe Dumnezeu "Domnul Dumnezeu" (*Dominus Deus*). Domnul încheie acorduri - legăminte - cu poporul său, așa cum a făcut-o cu poporul lui Israel (vezi pp. 60-61). Ca parte a înțelegerii sale în legăminte, el acționează, mai degrabă decât pur și simplu este.[32] Cea mai mare acțiune a Sa este aceea de a deveni cu adevărat uman în Isus Hristos prin mama Sa, Maria. Francisc i-a chemat pe oameni să vadă banalitatea, umanitatea, în Hristos, pentru ca ei să îl poată iubi și adora mai bine ca Dumnezeu. Francisc a fost cel care a construit prima iesle de Crăciun, cu tot cu boul și măgarul apocrif, ca obiect de devoțiune în biserică.

Viziunea personală a lui Francisc despre Dumnezeu a fost reflectată într-o lucrare de devoțiune franciscană de la începutul secolului al XIV-lea, extrem de populară și mult imitată, atribuită mult timp discipolului său, teologul franciscan italian Bonaventura, dar despre care se crede acum că a fost scrisă două generații mai târziu de un alt franciscan italian, Ioan de Caulibus (de aceea autorul este încă adesea cunoscut sub numele de "Pseudo-Bonaventura"). Ioan a scris *Meditațiile asupra vieții lui Hristos* pentru a ajuta o călugăriță din Ordinul Clarisselor, asociat franciscanilor, în contemplarea vieții pământești a lui Hristos, prezentând-o ca pe o serie de relatări ale martorilor oculari împletite cu comentarii și îndemnuri care toate extindeau în mod imaginativ relatările evanghelice, astfel încât cititorul să fie inspirat să îl imite pe Hristos în propria viață de zi cu zi. Ioan s-a bucurat de faptul că narațiunile evanghelice nu au aspirat să includă totul despre Isus, astfel că el a putut umple golurile. Iată, de exemplu, relatarea sa augmentată despre nașterea Mântuitorului:

> Când a sosit ceasul adevărului, adică la miezul nopții de duminică, fecioara s-a ridicat și s-a așezat la picioarele unui fel de coloană care se afla acolo. Dar Iosif era așezat, posomorât pentru că nu fusese în stare să ofere ceva mai potrivit. S-a ridicat, a luat niște fân din iesle și l-a împrăștiat la picioarele Fecioarei. Apoi s-a dat la o parte. Atunci, Fiul lui Dumnezeu, care a ieșit din pântecele mamei sale fără nici o ruptură sau leziune, era într-o clipă în pântece și în următoarea în afara pântecelui, pe fânul de la picioarele mamei sale. Imediat mama sa s-a aplecat, l-a strâns și l-a îmbrățișat cu tandrețe. L-a așezat pe genunchii ei și, instruită de Duhul Sfânt, a început o spălare generală de ungere cu laptele plin de cer de la sânul ei. Apoi l-a înfășurat în voalul ei și l-a așezat într-o iesle.[33]

Meditațiile aveau un caracter atât de pictural (iar manuscrisele textului erau atât de frecvent pline de ilustrații) încât au reprezentat un stimulent major pentru o artă sacră nou-individuală și intimă care căuta să transcrie o realitate vizuală în pictură sau sculptură - foarte diferită de ceea ce se întâmplase înainte în Occident, ca să nu mai vorbim de tradițiile atent prescrise ale artei ortodoxe.

Stilul devoțional franciscan - celebrarea cotidianului proclamat în ieslea de Crăciun a lui Francisc - a fost o sursă de inspirație pentru unul dintre primii artiști din tradiția occidentală care a fost amintit ca o personalitate individuală și care a proiectat o viziune personală în realizările sale artistice: Giotto. Una dintre primele comenzi primite de Giotto, în ultimii ani ai secolului al XIII-lea, a fost aceea de a supraveghea și de a prelua rolul principal în pictarea unei secvențe de fresce în bazilica din Assisi dedicată lui Francisc și sanctuarului său. Atunci când, în Capela Arena din Padova, puțin mai târziu, Giotto a pictat scena Nașterii pe care de Caulibus avea să o

picteze în curând în cuvinte, viziunea sa a fost în egală măsură o proiecție dincolo de Scriptură: are un realism care la vremea respectivă era revoluționar, dar a depășit și un instantaneu al cotidianului (vezi planșa 25). Nașterea lui Giotto oferă o scenă pentru meditația noastră ca observatori externi neobservați și închinători, la fel ca și călugărița Poor Clare care își citește textul. El înfățișează privirea intensă a unei tinere mame asupra fiului ei, dar fiul o fixează cu o privire la fel de intens concentrată și dincolo de cea a unui copil nou-născut. Ochiul boului este, de asemenea, ferm fixat pe Fecioară, în timp ce se îndreaptă spre iesle cu măgarul. Acesta este un studiu al unor relații care ne sunt familiare din viața noastră de zi cu zi, dar în care aureolele Mamei și Fiului, precum și cunoașterea poveștii sacre, ne trag dincolo de propria experiență, spre relațiile de iubire care formează inima poveștii de mântuire a creștinismului.[34]

Dacă citim *Meditațiile* lui Ioan de Caulibus *despre viața lui Hristos,* ceea ce este imediat evident este concentrarea narațiunii lor în special asupra extremelor vieții pământești a lui Hristos: copilăria și patimile sale. În acest set de alegeri, de Caulibus nu făcea decât să se facă ecoul unei mari părți din predicile contemporane ale contemporanilor săi din Ordinul Franciscan. Copilăria și Patimile privilegiau rolul Mariei, atât în nașterea lui Hristos, cât și în agonia ei la suferințele sale finale. Încă o dată, această devoțiune mariană a fost o evoluție a temelor devoționale populare din secolul al XII-lea (vezi pp. 393-4) - dar cu un element nou: la sfârșitul secolului al XIII-lea, Maria a devenit și ea nu un monarh binevoitor, dar distant, un model pentru reginele doamne și împărătesele de pretutindeni, ci o mamă îndoliată și îndurerată (vezi planșa 30). Într-adevăr, de la începutul secolului al XIV-lea, ea a fost reprezentată în mod obișnuit în toată Europa ca "Doamna noastră milostivă" sau *Pieta*, legănându-și fiul mort în brațe după ce a fost coborât de pe cruce.[35] De asemenea, Hristos a fost acum descris pentru prima dată în artă nu ca un rege maiestuos sau ca un Păstor bun și senin, ci ca "Omul durerii", cu rănile crucificării sale expuse și cu fața răsucită de durere. Accentul a continuat prin Reformă până la protestantismul din secolul al XVI-lea, care s-a axat pe moartea lui Hristos și pe lucrarea sa de ispășire pentru umanitate prin suferința sa.

Această expunere constantă a Patimilor a avut un efect secundar nefericit. A insista asupra suferințelor lui Hristos era de natură să-i facă pe credincioși să-și îndrepte atenția către cei pe care povestirea biblică îi învinovățea în principal pentru provocarea durerii: evreii. Franciscanii nu au întârziat să expliciteze această legătură și, făcând acest lucru, au complicat și întunecat relațiile deja tensionate dintre evrei și creștini. Augustin din Hippona declarase că Dumnezeu a permis evreilor să supraviețuiască tuturor dezastrelor din istoria lor pentru a acționa ca un semn și un avertisment pentru creștini. Prin urmare, ar trebui să li se permită să își continue viața comunitară în cadrul lumii creștine, deși fără privilegiile depline de cetățenie de care se bucurau creștinii: Dumnezeu a vrut ca ei să fie convertiți în masă doar atunci când a ales să pună capăt lumii. Astfel, evreii au continuat să fie singura comunitate necreștină tolerată oficial în Occidentul creștin, dar poziția lor a fost întotdeauna fragilă și au fost excluși din pozițiile de putere sau din principalele activități generatoare de bogăție. Unul dintre rezultate a fost că un număr semnificativ dintre ei s-au orientat către împrumutul de bani cu dobândă (uzură), o activitate pe care, datorită unor interdicții pe jumătate neînțelese din Tanakh, Biserica le-a interzis creștinilor. Acest comerț putea aduce bogăție evreilor, dar cu siguranță nu popularitate.[36]

Este adevărat că franciscanii nu au fost pionierii și nici nu au inventat singuri legătura dintre evrei și Patimile Domnului. Liturghia occidentală a Săptămânii Sfinte elaborase și intensificase drama din Vinerea Mare, ziua morții lui Iisus, cu cel puțin un secol înainte de prima lor apariție,

iar alții își traseră concluziile din emoția acestei experiențe liturgice.[37] Cu toate acestea, tragedia rămâne: moștenitorii apostolului iubirii, Francisc, s-au numărat printre principalii susținători ai urii crescânde față de evrei în Europa occidentală medievală. În această atmosferă, Anglia a fost pionierul primei expulzări în masă a evreilor din Europa Occidentală, când, în 1289, Parlamentul lui Eduard I a refuzat să-l ajute pe rege să scape de datoriile de război dacă nu scăpa regatul de toți evreii; alți conducători i-au urmat exemplul ulterior. O astfel de rea voință antisemită a continuat să fie echilibrată, în maniera dezordonată a afacerilor umane și cu încurajarea călduță a lui Augustin, de relații perfect cordiale sau directe între evrei și creștini, dar impulsul de a hărțui sau persecuta evreii a devenit o trăsătură persistentă a creștinismului occidental, pe care abia acum a confruntat-o în mod corespunzător, în urma evenimentelor teribile din secolul XX.[38] Evreii nu au fost singurul grup care a fost ținut ca țap ispășitor: am remarcat deja (vezi pp. 400-401) modul în care, în vremuri grele, leproșii și homosexualii puteau fi văzuți, de asemenea, ca fiind conspiratori împotriva societății creștine.

Începutul secolului al XIV-lea a adus un nou set de conspiratori: Satana și agenții săi pe pământ, vrăjitoarele. Papa Ioan al XXII-lea, un om foarte exersat de dușmanii și perturbatorii Bisericii, precum franciscanii spirituali, a cristalizat o bună parte din dezbaterile academice despre magie și vrăjitorie care se acumulase în jumătatea de secol anterioară. În 1320, el a însărcinat o echipă de experți teologi să analizeze dacă anumite cazuri specifice de prestidigitație răuvoitoare puteau fi considerate erezie, o propunere controversată, în general negată până atunci de teologi, care aveau tendința de a trata magia, vrăjile și întâlnirile cu Diavolul ca pe niște iluzii diavolești fără substanță. În urma comisiei papei, șase sau șapte ani mai târziu, acesta a emis o bulă, *Super illus specula,* care proclama acum că orice practici magice sau contacte cu demonii erau prin natura lor eretice și, prin urmare, intrau în competența inchiziților. Aceasta a fost una dintre acele idei care își așteaptă timpul; pentru moment, vrăjitoarele nu au fost prea mult deranjate de disciplina Bisericii, dar mai mult de un secol mai târziu, cu ajutorul unor noi publiciști înflăcărați de propriile lor obsesii, Biserica occidentală și succesorii săi protestanți aveau să inițieze mai mult de două secole de persecuție activă a vrăjitoarelor (vezi pp. 686-8).[39]

Este plăcut să ne întoarcem de la acest aspect al devoțiunii medievale occidentale la ceva foarte diferit: o intensificare a misticismului personal, în special în rândul femeilor recluzive și al credincioaselor. Ca și în cazul apariției unei viziuni mai personalizate a poveștii creștine în rândul creștinilor occidentali în general, au existat precedente anterioare. Cea mai faimoasă femeie mistică din secolul al XII-lea a fost Hildegard de Bingen, stareță de Rupertsberg, care, cu o generație înaintea lui Joachim din Fiore, și-a înregistrat viziunile și a profețit despre sfârșitul timpului, iar scrierile sale acoperă o gamă de interese neobișnuite la acea vreme la bărbații cărturari, cu atât mai puțin la starețe: cosmologie, medicină, compoziție muzicală, precum și teologie. Hildegard vorbea și scria la sfârșitul epocii în care femeile din mănăstiri aveau probabil un acces la fel de bun la erudiție ca și bărbații. În timpul vieții ei, primele universități prindeau contur, instituții exclusiv masculine care aveau să adune la ele cea mai mare parte a activității intelectuale a culturii latine occidentale. Poate de aceea femeile erau acum atât de atrase de un mod de spiritualitate care era independent de pregătirea intelectuală formală, dar în care mintea și imaginația căutau ascunsul lui Dumnezeu, dincolo de propunerile doctrinare sau de confruntările argumentative ale scolasticii. Astfel de mistici au inversat prioritățile normale ale spiritualității occidentale, care privilegia cunoașterea pozitivă a lui Dumnezeu și afirma ceea ce învățătura creștină spune în mod pozitiv despre el, pentru a se alătura celor din Est în a privilegia tăcerea și alteritatea. Una dintre cele mai cunoscute lucrări care au apărut din această tradiție, o

meditație anonimă din secolul al XIV-lea englezesc, scrisă probabil de un preot de la țară și intitulată *The Cloud of Unknowing (Norul necunoașterii)*, merge dincolo de Aquino, citându-l pe acel izvor misterios și subversiv al spiritualității orientale, Dionisie Areopagitul, atunci când spune că "cea mai dumnezeiască cunoaștere a lui Dumnezeu este cea care este cunoscută prin necunoaștere".[40]

Alte dimensiuni ale misticismului l-au eliberat pe mistic de impulsul centralizator al Bisericii. Multe dintre scrierile care transmiteau experiența mistică erau redactate în diverse vernaculare europene - *Norul necunoașterii* fiind un exemplu - și se adresau astfel celor a căror stăpânire a limbii latine, limba internațională de cultură, era șubredă sau inexistentă. Poate de aceea, misticii au abordat teme care erau familiare în spiritualitatea ortodoxă, dar care nu fuseseră încurajate în mod oficial la fel de mult de către Biserica occidentală. Misticul îl întâlnea pe Dumnezeu dincolo de medierea ierarhiei bisericești masculine și în moduri care pot fi remarcabile, metaforice sau de apropriere imaginativă a contactului fizic cu divinul. Caracteristice în scrierile mistice din această perioadă sunt expresiile care subliniază vulnerabilitatea umană, fragilitatea, virginitatea subiectului, dar care celebrează și capacitatea acestei fragilități de a se uni cu divinul. Nu doar femeile au fost atrase de aceste teme. Una dintre cele mai remarcabile scrieri mistice ale perioadei este un text în latină al unui călugăr franciscan care a fost consilierul spiritual și scribul unei beizadele probabil analfabete din Viena, Agnes Blannbekin (d. 1315); lucrarea poate fi privită ca o întreprindere comună de conversație spirituală între cei doi. Cele aproximativ două sute de viziuni ale lui Agnes pe care călugărul le-a înregistrat la începutul anilor 1290 se folosesc foarte mult de metafora îmbrăcămintei și a dezbrăcării pentru a semnifica contactul ei cu Dumnezeu (în Raiul ei sunt călugărițe și călugărițe dansatoare goale). Plăcerea ei pentru Sărbătoarea Circumciziei, care a determinat-o să-și imagineze că înghite preputul lui Hristos, a fost unul dintre aspectele care au stârnit o bună parte din îngrijorare atunci când manuscrisul a fost tipărit pentru prima dată în secolul al XVIII-lea. Viziunile lui Agnes erau infuzate de percepții cotidiene transformate în simboluri; într-una dintre ele, Hristos i-a apărut în succesiune rapidă sub forma unui episcop, a unui bucătar, a unui farmacist și a deținătorului unui magazin general.[41]

Nu este surprinzător faptul că, în epoca în care creștinismul oficial se confrunta cu franciscanii spirituali, un astfel de misticism, izvorât din alegerile libere ale indivizilor care puteau să datoreze prea puțin priorităților autorităților bisericești, a atras atenția ostilă a inchizitorilor. Una dintre cele mai cunoscute mistice beguine, Marguerite Porete, care a scris despre experiențele sale într-o lucrare în limba franceză intitulată *Oglinda sufletelor simple*, a fost arsă în Franța ca eretică a "Spiritului liber" în 1310: era o linie subțire între o astfel de soartă și o eventuală onoare în Biserică. Dominicanul german Meister Eckhart, un asociat al lui Marguerite în anii petrecuți în Franța, a fost acuzat în mod similar de erezie și a murit în timp ce procedurile de inchiziție împotriva sa erau în desfășurare; totuși, deoarece lucrările sale au scăpat în cele din urmă de o condamnare deplină, ele au rămas foarte influente. Eckhart, care scria într-o germană viguroasă și multistratificată, a introdus ideea că, după ce a făcut abstracție de "asta" sau "aia" particulară și a obținut "detașarea", *Gelassenheit*, sufletul îl poate întâlni pe Dumnezeu în "solul", *Grunt*, al întregii realități. Acolo ea poate realiza o uniune inseparabilă cu divinul, "adâncul nepătruns al lui Dumnezeu [care] nu are nume": "Viața nu poate fi desăvârșită până când nu se întoarce la sursa ei productivă, unde viața este o singură ființă pe care sufletul o primește când moare până la "pământ", pentru ca noi să trăim în acea viață unde există o singură ființă". S-ar putea spune

(și Eckhart a spus-o) că "Dumnezeu Îl naște pe singurul Său Fiu născut în partea cea mai înaltă a sufletului".[42]

La celălalt capăt al scalei de acceptare de la Porete se afla Bridget de Suedia, o nobilă suedeză din secolul al XIV-lea, care a fondat ordinul monahal pentru femei și preoți însoțitori care a ajuns să-i poarte numele; ea a derivat detaliile considerabile ale fundației sale dintr-o singură viziune a lui Hristos, care i-a vorbit cu atenție în limba suedeză. Ordinul Bridgettinei a devenit foarte apreciat de către colegii nobili și monarhi ai lui Bridget din întreaga Europă de Nord și a ajuns să reprezinte evlavia medievală târzie în cea mai generoasă, intensă și sofisticată formă de finanțare. Cu toate acestea, este de remarcat faptul că, în ciuda acestei bogate înfloriturii a spiritualității feminine, aproape nicio femeie nu a fost canonizată (declarată oficial sfântă) în cele două secole de după 1300. Una dintre ele a fost, într-adevăr, Bridget, iar cealaltă contemporana și colega ei italiană și vizionară Ecaterina din Siena. Ambele canonizări au fost profund controversate - de fapt, în cazul lui Bridget, procesul a trebuit să fie repetat de trei ori.

Unul dintre motivele convingătoare pentru care Catherine și Bridget au obținut o promovare atât de excepțională a fost că aceasta îi convenea Vicarului lui Hristos în generațiile de după moartea lor. Proeminentă printre profețiile ambelor femei a fost insistența lor asupra faptului că papii care se mutaseră de la Roma la Avignon la începutul secolului al XIV-lea (vezi pp. 558-9) erau destinați să se întoarcă în orașul Sfântului Petru: predicții a căror împlinire nu le-a afectat șansele de a fi favorizate pe termen lung de papalitate.[43] Existau motive întemeiate pentru ca papii care se întorseseră la Roma să fie recunoscători pentru astfel de afirmații. Pretențiile lor în Biserică au fost serios contestate în această perioadă și aveau să primească provocări și mai serioase în timpul Reformei din secolul al XVI-lea. Consecințele au fost profunde pentru întreaga creștinătate și duc povestea Bisericii occidentale pe un teritoriu nou. Înainte de a o explora, există o altă poveste de spus. Ne vom întoarce în Orient: la Bisericile Ortodoxe, care nu au cunoscut niciodată reforme precum cele două care au convulsionat Biserica Occidentală în secolele al XII-lea și al XVI-lea și care, în contrast cu proiectul monarhiei papale, au păstrat și promovat idealul imperial roman în noi forme, în noi cadre.

PARTEA A V-A

Ortodoxia: Credința imperială (451-1800)

13

Credința într-o nouă Romă (451-900)

O BISERICĂ PENTRU A FORMA ORTODOXIA: HAGIA SOPHIA

Carisma episcopilor de la Roma este dublă, izvorând din mormântul Sfântului Petru și din fascinația la fel de veche a Europei pentru puterea și civilizația romană. Treptat, în șirul de accidente pe care le-am urmărit din secolul I până în secolul al XIII-lea, succesorii lui Petru au reînviat aspirațiile împăraților romani de a conduce lumea și au reușit să împiedice succesorii împăratului Carol cel Mare să obțină monopolul acestui rol monarhic în creștinismul Occidentului. La Constantinopol, echilibrul a fost diferit. Episcopul nou promovat al orașului a profitat de o conjunctură favorabilă a politicii la primul Conciliu de la Constantinopol din 381 (vezi pp. 218-20) pentru a obține el însuși "primatul de onoare după episcopul Romei, deoarece Constantinopolul este noua Romă",[1] în timp ce Biserica sa a făcut tot posibilul pentru a întrece Roma în materie de apostolicitate, declarând că a fost fondată de cel dintâi recrutat dintre apostolii lui Hristos, Andrei. Chiar și după standardele creștinismului timpuriu, aceasta a fost o lovitură neverosimilă, iar Andrei nu a realizat niciodată prea multe pentru succesorii săi episcopali putativi, Patriarhii de Constantinopol. În schimb, împărații bizantini și idealul de guvernare creștină pe care îl reprezentau au devenit forța distinctivă vitală în Bisericile cunoscute mai târziu sub numele de ortodoxe, mult timp după ce ultimul împărat a murit apărând Constantinopolul în 1453.

Creștinismul ortodox se mândrește cu fidelitatea sa față de tradiție: runda sa maiestuoasă de închinare, împletită într-o textură de muzică veche, susținută cu gesturi și coregrafii atent gândite, într-un decor de pictură care urmează convențiile artistice prescrise, poate fi considerată ca reflectând atemporalitatea Cerului. Istoria sa a fost scrisă în mod obișnuit cu această imagine de sine în minte, iar în relatarea istoriei ortodoxe există o problemă reală în recuperarea realității unor personalități sau evenimente care, în anumite momente, au oferit căi alternative spre viitor și care, în consecință, au câștigat o prezentare negativă din partea istoricilor ortodocși de mai târziu. Este o particularitate a tradiției ortodoxe a cultului public faptul că ea conține imnuri de ură, îndreptate către persoane numite care sunt definite ca eretice, de la Arius până la Miafiziți, Diofiziți și Iconoclaști.[2] Să luăm, de exemplu, aceste rânduri din cel de-al cincilea sticheron (imn) pentru Vecernia Mare din Duminica de după sărbătoarea Înălțării. În celebrarea primului Conciliu de la Niceea, liturghia descrie cu poftă (și un joc de cuvinte teologic răuvoitor) sfârșitul nefericit al arhicunoscutului de la Niceea, în diaree fatală pe toaletă:

> Arius a căzut în prăpastia păcatului,
>
> după ce și-a închis ochii pentru a nu vedea lumina,
>
> Și a fost sfâșiat
>
> de un cârlig divin, astfel încât împreună cu măruntaiele sale
>
> s-a golit cu forța
>
> toată esența sa [*ousia*!] și sufletul său,
>
> și a fost numit un alt Iuda

atât pentru ideile sale, cât și pentru modul în care a murit.

O astfel de manifestare liturgică a urii este jenantă pentru discuțiile ecumenice moderne dintre creștinii răsăriteni atunci când este îndreptată împotriva sfinților prețuiți ai uneia dintre Bisericile participante, dar este probabil de preferat practicii occidentale de ardere a ereticilor. Au existat foarte puține arderi în Imperiul Bizantin și acestea au încetat la scurt timp după ce Occidentul a reluat arderile în secolul al XI-lea, deși în secolele următoare arderile au fost reluate în Moscopole ortodoxă - se pare că mai întâi datorită îndemnului trimisilor Sfântului Împărat Roman în 1490.[3] De fapt, în Biserica Ortodoxă a existat o lungă tradiție îndelungată de critici ai marilor fețe bisericești care au criticat arderile pe rug, care nu are aproape nicio paralelă în catolicismul occidental medieval.[4] Odată ce Bisericile ortodoxe din Orient și din Balcani au ajuns în mâinile turcilor otomani, persecutarea ereticilor creștini nu mai era în niciun caz o propunere practică pentru creștinii ortodocși - dar imnurile de ură au rămas, afirmații liturgice că în Ortodoxie exista un singur adevăr care își croise drum prin fața unei serii de tentații satanice de a greși.

Continuitatea nu este același lucru cu neschimbarea. Biserica din Constantinopol și Bisericile care au izvorât din ea au fost legate de politica imperială și de politica statelor succesoare ale imperiului: spiritualitatea lor s-a mișcat în ritmuri stabilite de aceste șanse ale istoriei. Distrugerea imperiului în 1453 nu a încurajat pur și simplu Biserica să se agațe cu înverșunare de identitatea sa teologică evoluată, negând faptul că orice altă identitate ar fi putut fi sau ar fi fost posibilă; ea a determinat, de asemenea, Bisericile care au scăpat de catastrofă să reafirme rolul monarhiei sacre în tiparul Bizanțului, și abia la sfârșitul secolului al XX-lea ultimul monarh al unei țări ortodoxe a fost alungat de pe tronul său - regele Greciei, care s-a întâmplat să poarte atât numele primului monarh "ortodox", cât și al ultimului monarh bizantin, Constantin. În culturile ortodoxe post-comuniste există încă conducători care aspiră la ceva asemănător cu acest rol.

Ortodoxia a fost modelată, într-o măsură remarcabilă, în jurul unei singure clădiri bisericești, mult mai influentă chiar și decât acele locuri sacre occidentale cruciale, Bazilica Sfântul Petru din Roma și biserica abației din Cluny. Este vorba despre Catedrala Sfintei Înțelepciuni (Hagia Sophia) din Constantinopol, a cărei structură a rezistat mai bine decât cea de la Cluny, dar a cărei soartă de biserică transformată în moschee încapsulează traumele istoriei ortodoxe (a se vedea planșa 5). Își datorează forma sa actuală parteneriatului dintre un băiat vorbitor de latină din Balcani și o fostă artistă de circ de o îndemânare sexuală de o gimnastică descurajantă: împăratul Iustinian I și consoarta sa, Teodora.[5] Ne-am întâlnit deja cu acest cuplu imperial eroic, deși improbabil, atunci când am vizitat poveștile atât ale Bisericii occidentale, cât și ale Bisericilor care au respins formula hristologică de la Calcedon după 451. Chiar înainte ca Iustinian să îi succeadă unchiului său soldat născut în Balcani, Iustin, în 527, aceștia aveau în vedere reunificarea vechiului imperiu printr-o strategie dublă de negociere teologică cu dușmanii miafiziți ai Calcedonului și de cuceriri militare în Est și Vest.

Iustinian și Teodora au fost ultimii monarhi creștini, înainte de regina Victoria din secolul al XIX-lea, care au exercitat o influență în toate sectoarele lumii creștine din epoca lor, iar influența lor a fost mult mai personală și mai puțin pur simbolică decât a ei. Iustinian a fost cel care a prezidat cel de-al cincilea Conciliu de la Constantinopol din 553, când acesta a condamnat tradiția teologică a lui Origen, a căutat să intensifice respingerea de către Biserică a diofiziților

și, în acest proces, l-a umilit pe Papa Vigilius (vezi pp. 209-10 și 326-7); Teodora a fost cea care a oferit patronaj celor care au construit în secret o ierarhie bisericească miafizită pentru a-i contesta pe calcedonieni (vezi pp. 235-6). Nu ne-am da seama cât de colorate au fost viețile lor din portretele în mozaic care îi înfățișează pe cei doi ca pe niște conducători maiestuoși și universali, încălcând convențiile iconografice pentru a sta în armonie pioasă cu clerul și însoțitorii lor chiar în sanctuarul bisericii imperiale San Vitale din Ravenna (vezi planșa 27). Culoarea este dezvăluită prin intermediul scrierilor neobișnuit de triunghiulare ale istoricului de curte Procopius (sau Procopios). Pentru a echilibra celebrarea elocventă a realizărilor și clădirilor publice ale împăratului, Procopius și-a descărcat frustrările față de propria curtenie scriind pe furiș un denunț otrăvit al lui Iustinian și al Teodorei într-o relatare bârfitoare a acelorași evenimente, *Istoria secretă,* a cărei redescoperire de către bibliotecarul papei de la Vatican în secolul al XVII-lea a sporit mult plăcerea istorică a perioadei.[6]

Reconstrucția Hagia Sophia de către Iustinian a fost rezultatul unei revolte politice care aproape că a pus capăt domniei sale la numai cinci ani de la ascensiunea sa. Cheltuielile sale generoase și urmărirea viguroasă a războaielor de frontieră, precum și impozitele aferente pentru a le plăti, i-au unit pe cetățenii activi din Constantinopol în furie împotriva sa. În 532, facțiunile sportive ale Verzilor și Albastrilor, care jucau un rol de prim plan în politica orașului deoarece organizau spectacole publice pe stadionul capitalei, Hipodromul, și-au suspendat rivalitatea obișnuită în efortul de a-l răsturna pe Iustinian, împingându-l pe unul dintre nepoții săi să pretindă puterea imperială. Strigătele de "Victorie" (*Nika)* ale mulțimii au umplut orașul în timp ce dădeau foc clădirilor importante. Procopius susținea că, în mijlocul flăcărilor și al panicii, doar declarația fermă a Teodorei către soțul ei că "Regalitatea este un frumos giulgiu funerar" a fost cea care i-a întărit nervii, l-a tras înapoi din fugă și a trimis trupele să îi măcelărească pe rebelii Nika și să-și croiască drum spre supunerea orașului.[7] În jurul împăratului zdruncinat, o mare parte din oraș era în ruine, nu în ultimul rând bazilica Hagia Sophia, veche de două secole, de lângă Hipodrom și palat.

Iustinian și-a dezvăluit acum pasiunea pentru construcții. Cu o rapiditate extraordinară, și-a însărcinat arhitectul să șteargă rămășițele vechii biserici. Înlocuitoarea acesteia urma să servească drept catedrală a orașului și simbol al unității în imperiul său, precum și ca avertisment perpetuu pentru viitoarele mulțimi indisciplinate, deoarece se înălța deasupra Hipodromului. Proiectul general, finalizat și inaugurat după numai cinci ani, a depășit toate precedentele. A renunțat la planul bazilical al bisericii predecesoare și a pus în valoare o caracteristică a arhitecturii imperiale care, până atunci, fusese rareori mai mult decât o temă secundară în clădirile creștine: cupola, o recreare a bolții cerului. Din vremea lui Constantin, cupolele fuseseră folosite pentru a acoperi clădiri creștine circulare sau cu plan central, care vorbeau în primul rând despre drumul spre Cer după moarte - biserici-mausoleu pentru înmormântarea unor persoane importante sau baptisterii care atestau moartea creștinilor în fața păcatului (vezi p. 293). Aici, scopul a fost diferit, creând un spațiu de adunare pentru împărat, patriarh și popor, care părea să cuprindă axa lungă est-vest a unei bazilici convenționale. Acest lucru a fost realizat prin construirea unei cupole de o lățime și o înălțime uluitoare, străjuită în jurul bazei sale de un rând de ferestre prin care raze de lumină transpuneau interiorul bisericii de dedesubt; cupola părea să plutească pe două semicupole la est și la vest. Acestea culminau la est în altar, adăpostite dincolo de ele într-un sanctuar central semicircular (absidă); această absidă era încununată de încă o semicupolă. Un poet din secolul al VI-lea, Paul cel Tăcut, a încercat să surprindă efectul: "este un coif mare, care se apleacă din toate părțile, ca cerurile radiante ... ca firmamentul care se sprijină pe aer".[8]

Versetul lui Paul comemora de fapt o restaurare timpurie a Hagia Sophia după ce a fost afectată de cutremur; domul s-a prăbușit din nou parțial în 1346. Puține biserici puteau risca să încerce să egaleze forma sa arhitecturală îndrăzneață și complicată; niciuna dintre numeroasele fundații ale lui Iustinian sau reconstrucții ale altor biserici nu a urmat modelul său în întregime. Ceea ce a făcut Hagia Sophia a fost să promoveze în mod decisiv cupola centrală ca motiv principal de arhitectură în Biserica imperială din Orient și în acele Biserici care mai târziu au căutat să se identifice cu această tradiție. Mai mult, urmând precedentul Hagia Sophia, cupola a devenit un element islamic major în moschei, odată ce moscheile au devenit spații acoperite și nu curți deschise. Atunci când cupola a fost folosită în alte clădiri bisericești orientale, ea a apărut, în general, din nou, ca în clădirile creștine anterioare, în mijlocul unui plan central, iar acum cel mai frecvent se plimba deasupra centrului unei cruci cu brațe egale - o cruce grecească. Acest plan putea fi adaptat la utilizarea unor comunități destul de mici, cum ar fi parohiile rurale sau mănăstirile minore, și încă mai transmitea impresia de splendoare cerească. Într-o evoluție mult mai târzie, un ecran numit *iconostas* închidea în mod obișnuit altarul (vezi pp. 484-5), dar nu așa au fost concepute inițial astfel de interioare de biserici timp de cinci secole sau mai mult după epoca lui Iustinian.

Nicăieri nu a fost mai splendidă combinația ortodoxă de arhitectură, artă și liturghie decât în Hagia Sophia, cunoscută adesea sub numele de "Marea Biserică", deși starea sa internă actuală mai degrabă jalnică nu face cinste nici încarnării sale originale, nici grijii acordate în viața sa ulterioară ca moschee. A existat un moment, în 612, când patriarhul Sergios a decretat o reducere a ceea ce el considera a fi un personal și un ceremonial excesiv în catedrală: efectivul redus pe care l-a permis se ridica la optzeci de preoți, 150 de diaconi, patruzeci de diaconițe, șaptezeci de subdiaconi, 160 de cititori, douăzeci și cinci de cântăreți și o sută de portari.[9] Adoratorii, dincolo de acest monstruos ansamblu de curteni sacri, puteau să vadă Cerul deasupra lor, în cupolă și semicupole. Imaginile, încă relativ simple în decorarea originală a Hagia Sophia, au devenit din ce în ce mai elaborate. Cei care priveau în domul de deasupra unei adunări vedeau în mod normal imaginea lui Hristos, Conducătorul tuturor (Pantocrator), în glorie și în judecată. De asemenea, puteau privi spre est, spre masa unde pâinea și vinul erau sfințite, prezidată în mod normal de imaginile Maicii lui Hristos, de obicei cu pruncul ei, Dumnezeu făcut trup. În jurul acestor reprezentări ale divinității întrupate și întrupate se aflau reprezentări mai figurative în mozaic sau în pictura murală, în scheme care s-au fixat în întreaga Ortodoxie nu doar prin aranjament, ci și prin conținut, toate fiind concepute ca reflectând arhetipurile lor, așa cum un anumit obiect ar putea reflecta forma sa platonică. Treptele reprezentând conducători, sfinți, clerici, toți în relație ierarhică, dar intimă cu Dumnezeu și cu Maria *Theotokos*, erau o asigurare constantă pentru congregațiile care le priveau că Dumnezeu, în mila Sa, permitea o astfel de intimitate cu ființele umane.

Este interesant faptul că ordinea sfinților în interioarele bisericilor bizantine nu reflectă prea mult trecerea anotimpurilor cultului creștin; în schimb, aceștia tind să fie grupați în categorii, cum ar fi martiri sau fecioare.[10] Anul bisericesc - Crăciun, Paște, Înălțare - spune o poveste care avansează în mod liniar de-a lungul lunilor, centrat pe viața lui Hristos, și este punctat, de asemenea, de zile care comemorează anumite evenimente istorice din viața sfinților. Euharistia, în schimb, este atemporală, reflectând eternitatea Cerului. Această atemporalitate este cea pe care schemele artistice ale Bisericilor Ortodoxe o invocă în mod caracteristic - singurul moment spre care ele indică deasupra altarului este sfârșitul timpului, când Hristos domnește în glorie, moment la care participă fiecare Euharistie. Congregațiile răsăritene nu au dezvoltat atitudinea Occidentului

carolingian, potrivit căreia Euharistia era ceva ce trebuia privatizat, care își direcționa puterea spre scopuri și intenții particulare, și, prin urmare, putea fi scurtat într-o formă spusă (vezi pp. 356-7). În Răsărit, celebrarea se făcea pentru că trebuia să se facă - în cele mai rele momente din istoria ortodoxă, a fost cam tot ceea ce a putut face Biserica. Mai mult, încă de la o dată timpurie, creștinii răsăriteni par să fi ajuns la concluzia că era suficient ca închinătorii să fie prezenți la Euharistie fără să primească pâine și vin. Aceasta pare să fi fost o măsură a respectului care se lega de experiența de a mânca trupul și sângele lui Hristos, care este modul în care Euharistia era percepută acum. Primirea acestor elemente de către laici a devenit o experiență foarte ocazională, poate o dată pe an, mult mai devreme decât aceeași evoluție în Occident. Într-adevăr, la sfârșitul secolului al IV-lea, Ambrozie din Milano și-a consemnat dezaprobarea față de acest obicei oriental.[11]

Adorarea ordonată a lui Dumnezeu era mijlocul prin care sfințenia îi putea cuprinde pe toți, sub protecția marelui coif al domului de deasupra. Cântarea liturghiei imita muzica Cerului, cu îngeri în același cor alături de credincioși, iar o mare parte din această muzică era destinată procesiunilor, pentru ca toți să cânte. Tradiția permitea doar vocile, fără instrumente, în contrast cu acceptarea treptată medievală în Occidentul latin a instrumentelor muzicale, ca și departe în Biserica Etiopiei. Congregațiile care cântau călătoreau spre sfințenie, protejate în forma fixă a liturghiei, legate în procesiunile care dominau nu doar drama Bisericii, ci și viața de zi cu zi pe străzile Constantinopolului. Momentele de intrare și primire în incinta sacră aveau o importanță deosebită, nu în ultimul rând pentru împăratul însuși, iar scopul era drama Euharistiei la altarul lui Dumnezeu. Muzica care își începea viața în procesiuni putea sfârși prin a avea și alte utilizări. De exemplu, se spune că cea mai populară dintre aclamațiile muzicale orientale, *Trisagionul* (vezi pp. 239-40), a fost conceput de un băiat la mijlocul secolului al V-lea ca un comentariu la psalmul penitențial pe care îl cânta în procesiune, pentru a se ruga pentru izbăvirea de o secvență de cutremure violente de pământ. Succesul cântecului de a liniști cutremurele de pământ l-a întipărit în liturghie și în conștiința creștinilor răsăriteni mult dincolo de Bizanț.[12]

Închinarea în mod ortodox a ajuns să propulseze mai întâi călugării, apoi laicii din afara mănăstirilor, spre o idee care, de-a lungul secolelor, a devenit fundamentală pentru spiritualitatea creștin-ortodoxă: unirea cu divinitatea, sau *theosis - în mod* amețitor pentru umanitate și alarmant pentru mulți creștini occidentali, cuvântul poate fi tradus prin "divinizare". Conceptul avea toate șansele să-l ducă pe credinciosul creștin într-o direcție foarte diferită de accentul occidental al lui Augustin asupra marii prăpastii dintre Dumnezeu și umanitate, creată de păcatul originar. Acesta afirma că societatea umană putea fi sfințită prin slujirea și liturghia Bisericii și prin meditațiile celor care erau pregătiți să intre într-o astfel de muncă dificilă și plină de încercări. Ceea ce Iustinian făcea prin programul său major de construcții în capitală și prin crearea unui ciclu constant de ceremonii sacre în jurul Hagia Sophia era să facă din el însuși și din Curtea imperială centrul unei societăți în care fiecare activitate publică care anterior făcuse parte din structura necreștină a imperiului era acum sfințită și consacrată slujirii lui Dumnezeu.

Primul proiect major al domniei lui Iustinian, codificarea a jumătate de mileniu de decizii juridice imperiale, ar putea părea la prima vedere îndepărtat de programul de sacralizare a societății bizantine, dar culegerile și prescurtările lui Iustinian au fost o remodelare deliberat creștină a moștenirii juridice din imperiu, mult mai conștientă în acest obiectiv decât armonizarea anterioară a dreptului roman de către un împărat creștin anterior din secolul al IV-lea, Teodosie al II-lea. Această codificare a fost una dintre cele mai durabile moșteniri ale lui Iustinian. În

Occident, ea a dispărut timp de secole odată cu imperiul însuși, dar redescoperirea sa în secolul al XI-lea a jucat un rol important atât în remodelarea gregoriană a societății, cât și în crearea primelor universități creștine (a se vedea pp. 377-8 și 398), și a constituit baza pentru majoritatea sistemelor juridice occidentale concepute ulterior. De asemenea, a rămas fundamentul justiției imperiale orientale până la dispariția Imperiului Bizantin în 1453, dar prețul supraviețuirii sale a fost traducerea rapidă în limba greacă.

Nu exista niciun viitor pentru latină în imperiul succesorilor lui Iustinian, deoarece în estul Mediteranei aceasta nu fusese decât o limbă interlopă impusă de administratorii coloniali din Occident. Poporul din Bizanț a continuat să se numească "romani" (și tot așa îi numeau și arabii și patria lor din Asia Mică - *Rhum*), dar o făceau în greacă: erau *rhomaioi*. De asemenea, și-au pierdut înclinația de a se bucura de literatura în limba latină, până când, mult mai târziu, într-o perioadă de reînnoire a contactelor culturale în secolul al XIII-lea, au găsit noi traduceri grecești ale poeziei și filozofiei latine pe care să le citească.[13] Scurgerea a ceea ce era roman sau necreștin din Noua Romă a fost unul dintre efectele ireversibile ale domniei lui Iustinian și ale consecințelor sale: în secolul și jumătate de la moartea sa, în 565, s-a creat o nouă identitate pentru societatea din Imperiul de Răsărit, care poate fi descrisă ca fiind bizantină.

Nu numai că campaniile militare ale lui Iustinian au adus ruina societății romane tradiționale în noile sale cuceriri din Italia și Africa de Nord (vezi p. 320); el a subminat, de asemenea, o mare parte din ceea ce a rămas din trecut în Orient. În 529, împăratul a închis Academia din Atena, care, în zilele măreție ale "celei de-a doua sofistici", la apogeul încrederii imperiale romane în sine (vezi p. 140-41), fusese o refondare conștientă de sine a vechii Academii a lui Aristotel și care susținea încă tradiția lui Platon. Tot în timpul lui Iustinian, în 550-51, o altă instituție de învățământ superior din Berytus (Beirut) a fost închisă după ce un cutremur major a devastat orașul; doar Alexandria a mai rămas ca centru de învățământ antic necreștin până la cucerirea islamică. Odată cu astfel de pierderi, educația a devenit din ce în ce mai mult proprietatea clerului creștin și a reflectat prioritățile acestuia. În rest, cărțile erau rare, iar un nou tip de carte a devenit din ce în ce mai frecvent: *florilegiile*, care erau colecții de scurte extrase din opere complete care serveau drept ghid pentru un subiect, în special în domeniul religiei. De obicei, acestea erau adunate cu un anumit scop teologic în minte. Un alt tip de carte nouă a înflorit și el: după modelul vieții lui Antoniu al Egiptului (vezi pp. 205-6), hagiografiile (biografii ale sfinților, ale miracolelor lor și ale minunilor asociate cu sanctuarele lor) au devenit un aliment de bază al lecturii bizantine.[14]

Acest lucru era destul de firesc. Lumea părea să scape din ce în ce mai mult de sub controlul oamenilor, iar cea mai bună speranță părea să fie găsită în crăpăturile dintre Cer și pământ oferite de locurile sacre și de oamenii sfinți. La sfârșitul secolului al VI-lea, Imperiul Bizantin a fost tot mai mult în defensivă pe toate fronturile, cu pierderi majore în teritoriile din vestul Mediteranei pe care Iustinian le câștigase și cu acapararea teritoriului imperial din Balcani de către slavi și avari. În 613, o armată persană a tăbărât la vederea orașului, dincolo de apele Bosforului. În 626 a venit cea mai mare criză de până atunci, când o forță comună de avari, slavi și perși a asediat orașul. În absența împăratului Heraclius aflat în campanie, patriarhul a convocat o procesiune a întregii populații civile purtând icoane. În timpul asediului, se spune că o femeie, identificată ca fiind Fecioara Maria însăși, a fost văzută conducând apărătorii: a fost un stimulent major pentru cultul deja viu al Mariei în Biserica Răsăriteană.[15]

Heraclius, unul dintre cei mai mari eroi din întreaga istorie bizantină, chiar dacă adesea denigrat, a realizat fapte extraordinare pentru a învinge aceste amenințări militare cumulative, iar ascensiunea sa în 610 a marcat începutul unei dinastii imperiale care avea să dureze pe tot parcursul secolului al șaptelea. Rămâne totuși cel mai mare eșec al său: în preocuparea sa de a-și învinge dușmanii din est și vest, Heraclius nu a observat importanța noilor invadatori din sud, arabii musulmani. După înfrângerea unei armate bizantine în 636, toate provinciile sale sudice au fost în curând pierdute, inclusiv Ierusalimul. De fapt, a existat o perioadă de șase ani în care împăratul Constans al II-lea, disperat să-și apere provinciile vestice, a abandonat Constantinopolul și s-a refugiat împreună cu curtea sa în Sicilia, înainte de a fi ucis în 668 de curtenii înfuriați de eforturile sale drastice de a-și asigura veniturile și de aparenta sa intenție de a face această mișcare permanentă; ulterior, numele său a fost înjurat și transformat în "Constans", în loc de "Constantin", numele său de botez.[16]

Moștenitorii lui Heraclius au reușit să împiedice înghițirea întregului imperiu. Constantin al IV-lea a respins armatele musulmane chiar din Constantinopol în 678, salvat de formidabilele ziduri ale orașului și de utilizarea inovatoare a unui dispozitiv incendiar terifiant cunoscut sub numele de "focul grecesc" (a cărui compoziție a fost întotdeauna ținută cu succes sub tăcere, o adevărată armă secretă bizantină) pentru a distruge navele arabe.[17] Deși, retrospectiv, putem vedea această victorie bizantină ca pe o mișcare decisivă care a blocat avansul islamic spre vest în Europa pentru secole, nu ar fi existat prea multe motive să se simtă ușurați la momentul respectiv. Mizeriile războaielor repetate au fost agravate de o catastrofă naturală de lungă durată: începând cu anii 540, o ciumă majoră s-a răspândit spre vest prin imperiu și dincolo de acesta, și s-a repetat până în secolul al VIII-lea. Populația s-a prăbușit, inclusiv în Constantinopol însuși, iar impactul general poate fi încă văzut în mod dramatic în Siria, până atunci o zonă de civilizație urbană clasică viguroasă și continuă, unde oraș după oraș a fost secătuit de viață și nu a mai fost niciodată reocupat, lăsând o serie de ruine în pustietăți semideșertice până în zilele noastre. Constantinopolul însuși era un oraș de ruine, o fantomă a ceea ce a fost.[18] Această slăbire atât a societății bizantine, cât și a celei sasanide de către ciumă trebuie să fi fost un alt motiv pentru care arabilor le-a fost atât de ușor să copleșească zone atât de mari ale unor imperii puternice. Arheologii au observat o scădere remarcabilă a numărului de monede recuperate din săpături databile în perioada cuprinsă între aproximativ 650 și aproximativ 800: activitatea economică trebuie să se fi epuizat.[19] O societate din întreaga Mediterană se confrunta cu ruina; nu este de mirare că Bizanțul era gata să-i asculte cu respect și dor pe cei care căutau să o apropie de Dumnezeul său.

SPIRITUALITATEA BIZANTINĂ: MAXIMUS ȘI TRADIȚIA MISTICĂ

În aceste circumstanțe, conservarea culturii bizantine în imperiu era din ce în ce mai mult în sarcina singurei instituții viguroase și în expansiune din afara Curții. La fel ca în regatele fragmentate din Occident, mănăstirile au devenit depozite sigure și fabrici de învățătură, dar și bastioane de interferență în politica imperială. Din ce în ce mai mult, Biserica imperială alegea călugări pentru a fi episcopi: nu existau echivalenți creștini ai Academiei dispărute din Atena și nici școli de teologie precum cele pe care împăratul Zenon le expulzase din Edessa în 489 (vezi pp. 245-6). Așadar, nu exista altundeva decât o mănăstire pentru a învăța cum să aperi credința sau să discuți cu oameni duhovnicești despre cum să exerciți grija pastorală. O serie de istorici bisericești importanți din secolul al V-lea au realizat portrete în peniță ale unora dintre marii campioni ai ortodoxiei niceene și calcedoniene. Printre aceste figuri se evidențiau călugări precum Vasile din Cezareea, sau chiar apuseanul Martin de Tours, care au depășit acea prăpastie care la începuturile monahismului ar fi putut părea imposibil de larg, îmbinând vocația monahală cu cea episcopală. Ca urmare, în secolul al XI-lea, în Răsărit era convenția covârșitoare ca episcopii să fie întotdeauna călugări, și așa a rămas în Ortodoxie.[20] Această convenție a dus la o carieră pe două căi pentru clerul ortodox, deoarece, în contrast total cu Occidentul medieval, clericii care nu au intenția de a auzi o chemare nici la monahism, nici la episcopat au continuat în mod obișnuit să urmeze practica Bisericii primare; ei au fost bărbați căsătoriți, cu familii, și slujesc laicilor în bisericile lor locale.

Pe vremea lui Iustinian, anumite mănăstiri cheie erau celebre în tot Orientul imperial. Primii împărați creștini descurajaseră înființarea de mănăstiri în capitala însăși, dar convenția a fost încălcată la mijlocul secolului al V-lea de către Stoudios, un senator bogat, care a plătit pentru o mănăstire pe proprietatea sa din interiorul zidurilor orașului. Susținută de posesia capului lui Ioan Botezătorul, această comunitate stoudita avea să se dovedească o forță majoră în viața Constantinopolului timp de aproape o mie de ani.[21] Și la granițele imperiului, în ținuturile pierdute în curând de arabii musulmani, două dintre cele mai importante fundații timpurii au reușit să supraviețuiască tuturor dezastrelor istoriei ulterioare până în zilele noastre. Mănăstirea Sfântul Sabas de lângă Ierusalim a fost încă de la începuturile sale, în anii 480, o comunitate mare ("Marea Lavră") cu o flotă de case subsidiare. Fondatorul Sabas, un călugăr din Capadocia, a murit la vârsta de 90 de ani în timpul domniei lui Iustinian. Mai îndepărtată și mai veche a fost comunitatea Sfintei Ecaterina de pe Muntele Sinai, un beneficiar îndepărtat al entuziasmului lui Iustinian pentru construirea de biserici. Pe lângă zidurile masive de granit ale mănăstirii, condițiile de secetă au păstrat o tâmplărie extraordinară; în biserică există uși monumentale din vremea lui Iustinian, iar în spatele lambriurilor ulterioare se ascund bârne de acoperiș păstrate în locul lor original, inscripționate cu monumente în memoria generozității împăratului și a împărătesei sale Miafizite, Teodora, care a refondat și fortificat această mănăstire ortodoxă cheie.

În epoca de neliniște nenorocită care a urmat lui Iustinian, anumiți scriitori monahali cheie, care nu au fost foarte cunoscuți sau apreciați în Occident până în epoca modernă, au creat o spiritualitate specifică lumii ortodoxe. Sfânta Ecaterina a fost casa unuia dintre cei mai importanți modelatori ai monahismului bizantin: starețul său, Ioan al Scării (*tis Klimakos,* Climacus), numit astfel după opera de spiritualitate pe care a creat-o, *Scara ascensiunii divine*. Climacus este o figură la fel de obscură ca și Sfântul Benedict al Apusului, care (din moment ce sunt atât de puține lucruri sigure despre oricare dintre ei) ar fi putut fi un apropiat contemporan al său în secolul al VI-lea. De asemenea, Climacus este cunoscut doar prin intermediul operei sale

scrise, care nu este o regulă monastică precum cea a lui Benedict, ci o colecție de ziceri concepute ca un ghid pentru călugări. Metafora sa despre progresul în viața ascetică prin treptele unei scări este o trăsătură caracteristică a misticismului creștin atât în Orient, cât și în Occident. Mulți mistici de-a lungul secolelor au vorbit și au scris despre impulsul de a se îndrepta spre un țel, de a călători mai departe, chiar dacă, frecvent, pentru ochiul lumesc, ei sunt persoane cufundate în liniște și imobilitate. Liniștea poate fi țelul; pe drum, există multă muncă.

The Ladder distilează multe din trecut. Aceasta este o altă trăsătură a scrierilor mistice, care stabilesc în mod repetat ecouri ale operelor din trecut, dintre care este foarte puțin probabil ca autorul să le fi cunoscut în mod direct (în timp ce, ocazional, aceleași teme mistice apar destul de independent în contexte foarte variate). Textele lui Climacus rezonează cu declarații ale asceților egipteni, inclusiv Evagrius din Pontus (vezi pp. 209-10), în acea etapă încă necondamnat ca eretic, de la care Climacus preia conceptul de *apatheia*, lipsa de pasiune sau seninătatea, ca fiind una dintre principalele trepte ale scării către unirea cu divinul în *theosis*. Există o perspicacitate ascuțită și chiar umor în scrierile lui Climacus, care este foarte personală. Una dintre cele mai originale teme ale sale, mult repetată mai târziu, este insistența sa paradoxală asupra faptului că jalea este începutul bucuriei divine a creștinului: "Sunt uimit de modul în care ceea ce se numește *penthos* [jale] și durere ar trebui să conțină bucurie și veselie împletite în ea, ca mierea în pieptene".[22] Mănăstirile ortodoxe obișnuiesc încă să citească *Scara* în timpul meselor din Postul Mare.

În generația următoare, un alt călugăr a dat o formă durabilă spiritualității ortodoxe și este adesea considerat cel mai mare teolog din tradiția bizantină: Maximus sau Maximos (*c*. 580-662), cunoscut sub numele de "Mărturisitorul" din cauza suferințelor pe care le-a îndurat la sfârșitul lungii sale vieți în apărarea Ortodoxiei calcedoniene.[23] Scrierile sale ar putea ghida un călugăr în aproape toate aspectele vieții sale - doctrină, practică ascetică, cult și înțelegerea Scripturii - și totul este impregnat de revenirea constantă a lui Maximus la tema unirii cu divinul. Ca și Climacus, Maximus nu a căutat să fie original: a reafirmat și a îmbogățit mesajul trecutului, dar alegerile sale au stabilit direcții pentru viitor. Una dintre sursele sale a fost Chiril din Alexandria - pe care a ales să îl vadă ca pe un apărător ferm al teologiei despre naturile lui Hristos pe care Conciliul de la Calcedon o afirmase mai târziu - și, încă o dată, Origen și Evagrie, destul de discret decât era necesar într-o generație anterioară. Dar Maximus a privit și la un scriitor care purta numele unuia dintre puținii convertiți pe care se spune că Pavel din Tars l-a făcut în Atena, Dionisie Areopagitul.[24] De fapt, cărțile acestui "Pseudo-Dionisie" au fost probabil compilate în Siria cu aproximativ optzeci de ani înainte de epoca lui Maximus, de către un creștin impregnat de filozofia neoplatonică și, mai mult, simpatizant al miafiziților - o ironie având în vedere calcedonianismul puternic al lui Maximus.[25] De fapt, cariera lui Pseudo-Dionisie este remarcabilă: el este o prezență constantă în spatele scrierilor mistice ale creștinismului ortodox, iar din secolul al IX-lea, când scrierile sale au fost traduse în latină de filosoful irlandez John Scotus Erigena, a devenit o voce puternică și într-o tradiție mistică latină occidentală.

Dionisie Areopagitul s-a inspirat din gândirea neoplatonicienilor (vezi pp. 169-70) în explorarea sa a modului în care divinitatea se poate combina intim cu umanitatea printr-un progres în purificare, iluminare și unire. Aceste etape se regăsesc în multe tratamente ulterioare ale creștinismului mistic mult după Maximus, iar originile lor într-o lucrare cu proveniență atât de dubioasă sunt o mărturie a modului în care misticismul creștin se extinde dincolo de granițele atente trasate de conciliile Bisericii.[26] Teologia dionisiacă a fost, de asemenea, neoplatonică în

viziunea sa asupra cosmosului ca o serie de ierarhii; ea vedea aceste ierarhii nu ca pe un obstacol în calea lui Dumnezeu, ci ca pe un mijloc de a uni îndepărtarea și necunoașterea lui Dumnezeu cu particularitatea recognoscibilă a creației inferioare, așa cum curtenii ar putea fi intermediari pentru ca oamenii umili să se apropie de un monarh. Dumnezeu putea fi cunoscut în moduri tocmai opuse: prin ceea ce nu se putea spune despre el (viziunea "apofatică" a lui Dumnezeu) și prin ceea ce se putea afirma despre el (viziunea "katafatică"). Pseudo-Dionisie, la fel ca atâția scriitori din tradițiile mistice, iubea să exprime în termeni de lumină relația dintre transcendența incognoscibilă și nivelurile de ființă care reprezentau divinitatea cognoscibilă:

> Ierarhia îi face pe membrii săi să fie imagini ale lui Dumnezeu în toate privințele, să fie oglinzi clare și imaculate care reflectă strălucirea luminii primordiale și chiar pe Dumnezeu însuși. Ea se asigură că, atunci când membrii săi au primit această splendoare deplină și divină, ei pot apoi să transmită această lumină cu generozitate.[27]

Maximus a asimilat cu entuziasm aceste teme și le-a aplicat cu mult mai multe detalii la multe aspecte diferite ale spiritualității și închinării. Pentru el, *theosis* sau deificarea era destinația mântuirii umane, a cărei realizare păcatul lui Adam în Eden a periclitat-o, dar nu a făcut-o imposibilă; de fapt, tot cosmosul a fost creat pentru a ajunge la deificare. Un fundament-bază al meditației lui Maximus despre *theosis* este *Logos*, cuvântul care este Cuvântul și care răsună prin atâta filozofie antică pentru a reapărea în prologul Evangheliei lui Ioan și în scrierile primilor apologeți (vezi pp. 1 și 142-3). Pentru Maximus, momentul central în întreaga poveste a cosmosului era venirea Cuvântului în trup, o unire a necreatului și a creatului, motiv pentru care ultima jumătate a carierei sale a fost dedicată unei lupte publice acerbe pentru a-și afirma propria înțelegere calcedoniană a ceea ce însemna acest lucru. Dar existau atât de multe profunzimi ale semnificației lui *Logos* dincolo de acest eveniment al întrupării. Creația lui Dumnezeu conținea multiple "cuvinte", *logoi*, care reprezentau intențiile lui Dumnezeu pentru creația sa și sursa de diferențiere din spatele tuturor lucrurilor create: Dumnezeu cel Unul și Simplu și-a proiectat creația în multiplicitate și complexitate, astfel încât "se spune că Dumnezeu cunoaște toate ființele conform acestor *logoi* înainte de crearea lor, deoarece ele sunt în el și cu el; ele sunt în Dumnezeu care este adevărul tuturor". Ființele raționale create au fost destinate și au primit porunca de a se deplasa înapoi pentru a-l întâlni pe Dumnezeul lor prin intermediul *logoi-urilor* lor.[28]

Astfel, *Logosul trebuia* întâlnit atât în Isus, cât și în întreaga creație; de asemenea, trebuia întâlnit în Scriptură. Într-o imagine remarcabil de fizică a "Cuvântului", Maximus spunea: "Se spune că Cuvântul se face "grosier". ... pentru că El, de dragul nostru, care suntem grosolani în ceea ce privește mentalitatea noastră, a acceptat să se întrupeze și să se exprime în litere, silabe și cuvinte, pentru ca din toate acestea să ne atragă la El".[29] Maximus a savurat abordarea Scripturii pe care Origen o inițiase, văzând în spatele vălului înțelesului literal al textului o mare de adevăruri spirituale. Printre alte daruri oferite credincioșilor, ei puteau să explice și să dea o valoare pozitivă discrepanțelor și ciudățeniilor literare care se regăsesc în toate cărțile sacre. Căutarea acestor sensuri era încă o cale de întoarcere la Creator, și era o cale dirijată de iubire. Iubirea "este producătorul *prin excelență* al divinizării". Pe orice cale, scopul era 'să devenim imagini vii ale lui Hristos, sau mai degrabă să devenim identice cu el sau o copie, sau chiar, poate, să devenim Domnul însuși, dacă nu cumva acest lucru pare blasfemiator pentru unii'.[30] În repetate rânduri, Maximus s-a referit la creștini ca fiind dumnezei prin har.[31]

Se poate înțelege de ce unii creștini ar putea într-adevăr găsi acest limbaj greu de acceptat, dar Maximus a scăpat de orice cenzură ulterioară și a rămas o voce de autoritate în Biserica Răsăriteană. Acest lucru s-a datorat în parte credinței sale pasionate că ceremoniile liturgice ale Bisericii serveau ca principal mijloc de divinizare: scrierile sale sunt cele mai intense din punct de vedere personal în celebrarea bogățiilor spirituale ale liturghiei. El leagă fiecare parte a observării acesteia de ascensiunea spre Dumnezeu, culminând cu primirea pâinii și a vinului euharistic în care "Dumnezeu îi umple pe [cei care se împărtășesc] în întregime și nu lasă nicio parte a lor goală de prezența Sa".[32] Așadar, alături de toate instrucțiunile pe care le-a oferit pentru viața interioară a călugărului individual, cea mai mare elocvență a lui Maximus a fost rezervată dramei comunitare care îi unea pe clerici și laici. La fel de important a fost faptul că, prin scrierile și suferințele sale de la sfârșitul vieții, Maximus a devenit un simbol principal al rezistenței Ortodoxiei la încă o încercare a împăraților de a concilia opinia miafizită din Biserică prin dezvoltarea unei teologii comune pe baza lui Chiril al Alexandriei.

Printre eforturile multiforme ale împăratului Heraclius de a-și apăra și consolida imperiul, poate cel mai important, încurajat de patriarhul Serghie, a fost acela de a promova o reconciliere teologică a supușilor săi războinici. Grupul de teologi ales pentru a găsi o soluție la dezacordurile doctrinare ale imperiului a căutat să fie fidel Calcedonului, recunoscând că două naturi (umană și divină) s-au unit în Hristos, dar pentru a-i acomoda pe miafiziți, ei au sugerat că, odată ce aceste naturi s-au întâlnit astfel, naturile au dobândit o unitate de activitate sau voință (*energeia* sau *thelma*). Maximus a fost una dintre principalele voci care s-au opus acestui "monenergism" sau "monoteism". El spunea că Dumnezeu avea prea mult respect pentru creațiile sale, inclusiv pentru oameni, pentru a permite *Logosului* să își asume ceva mai puțin decât adevărata natură umană creată în toată plinătatea ei: astfel, Hristos întrupat trebuie să fi avut o activitate și o voință pe deplin umane. Când Hristos, în agonia Sa din Grădina Ghetsimani, s-a supus Tatălui Său cu "Totuși, nu cum vreau eu, ci cum vrei Tu", a fost ca un om care și-a folosit voința umană pentru a se supune voinței divine. Aceasta a fost o afirmație îndrăzneață, bazată pe o viziune în mare măsură nouă a voinței ca autodeterminare atât rațională, cât și dincolo de rațiunea conștientă; niciun filozof grec, cu atât mai puțin teolog, nu mai enunțase pe deplin acest lucru înainte, sau nu făcuse voința atât de centrală pentru o înțelegere a lui Hristos.[33] Pentru opoziția sa, Maximus a suferit cumplit la ordinele împăratului și patriarhului: se spune că Mărturisitorului i s-a tăiat limba și i s-a amputat mâna dreaptă, pentru a-l împiedica să vorbească sau să scrie.

Cu toată noutatea lor, argumentele repetate intens în scrierile ulterioare ale lui Maximus și maltratarea sa finală pentru convingerile sale, le-au înrădăcinat adânc în Ortodoxie. Disperarea tot mai mare a autorităților imperiale de a culege beneficii politice de pe urma compromisului lor monoteliștilor în fața succeselor militare arabe le-a condus la măsuri brutale, nu doar împotriva lui Maximus, ci și împotriva papei Martin (vezi p. 345); care au făcut mai mult rău decât să ajute cauza monoteliștilor. Maximus nu a trăit pentru a vedea condamnarea finală a monotelitismului la cel de-al șaselea Conciliu de la Constantinopol din 680-81. Afirmarea cu succes a voinței umane a lui Hristos este o temă care dă o iminență umană suferințelor Mântuitorului - mult mai mari decât cele ale credinciosului, dar nu separate în natură de ele. Această convingere i-a întărit pe mulți în suferințele variate ale Ortodoxiei din secolele următoare.[34]

IMAGINI IMPRESIONANTE: CONTROVERSA ICONOCLASTĂ (726-843)

Când Monoteliții au fost înfrânți în 681, ei au arătat cu tristețe un nou eșec al imperiului ca pe un semn al dezaprobării lui Dumnezeu: o mișcare spre sud a bulgarilor, un alt popor din acea lungă serie de popoare care au plecat spre vest din Asia Centrală pentru a-și căuta un cămin în Europa. În anul 680, bulgarii au învins forțele de frontieră bizantine și și-au stabilit un nou cartier general la Pliska, pe un teritoriu care face parte din Bulgaria modernă. În secolele care au urmat, bulgarii au rămas una dintre cele mai incomode probleme recurente pentru împărații bizantini. Dar mânia lui Dumnezeu asupra imperiului părea și mai concentrată în amenințarea islamului, care, în ciuda respingerii armatelor arabe de pe zidurile Constantinopolului în 678, a continuat să amenințe teritoriile imperiale din Asia Mică. Era firesc să ne întrebăm dacă elemente din credința și practica unor astfel de războinici de succes reprezentau voia lui Dumnezeu pentru Biserica creștină; și aceasta a devenit convingerea unui comandant militar a cărui perseverență sumbră în munca nesfârșită de protejare a frontierelor bizantine i-a adus tronul imperial în 717 ca Leon al III-lea.

Leo era cunoscut sub numele de "Isaurianul" din cauza originilor sale dintr-o provincie de frontieră din Asia Mică și se poate ca deja aici, în imediata apropiere a teritoriilor islamice, să fi fost impresionat de un aspect al austerității musulmane, și anume respingerea consecventă a reprezentărilor picturale ale divinității. Acest lucru contrasta semnificativ cu o trăsătură din ce în ce mai accentuată a devoțiunii în religia bizantină: importanța și chiar puterea divină atribuită imaginilor sau icoanelor. Icofobia islamică, ura față de imagini, s-a confruntat cu iconofilia bizantină, iar islamul părea să învingă. Mesajul lui Dumnezeu a fost transmis în mod deosebit de emfatic într-un episod spectaculos al activității vulcanice și seismice atât de caracteristice Mediteranei de est. În 726, o erupție masivă a devastat arhipelagul Santorini și a dus la apariția unei întregi insule noi în marea din apropiere. Printre consilierii lui Leon se număra episcopul unui oraș din Asia Mică, Constantin din Nakoleia, despre care se știe că, încă dinainte de erupția din Santorini, a remarcat aparenta incapacitate a icoanelor făcătoare de minuni de a obține prea multe împotriva armatelor arabe, și nu era nici pe departe singurul episcop care gândea astfel.[35] Icofobia se putea transforma cu ușurință în acțiune distructivă: iconoclasmul. În consecință, Leon a început să pună în aplicare politici iconoclaste.

Lupta care a urmat timp de mai bine de un secol nu a fost inspirată doar de islam; ea a scos la iveală una dintre marile falii din cadrul creștinismului însuși, reflectând originile sale duble din cultura ebraică și greacă. După cum am văzut, grecii precreștini considerau că este firesc să înfățișeze divinul în formă umană, iar arta lor sculpturală era dominată de astfel de reprezentări (vezi p. 23). După ce evreii s-au luptat cu diferitele culte din jurul lor, iudaismul a ajuns să adopte exact atitudinea opusă. Deși, în anumite medii culturale, evreii erau capabili să producă pictură sacră și chiar sculptură (vezi p. 178-9), ei aveau în centrul respectării lor declarația din cele Zece Porunci date de Dumnezeu lui Moise ("Decalogul"): "Să nu-ți faci chip cioplit, nici o asemănare cu ceva ce este sus în ceruri, sau jos pe pământ, sau în apele de sub pământ; să nu te pleci în fața lor și să nu le slujești".[36] Acest lucru pare foarte categoric, iar creștinii tradiționali, după ce au decis, în urma luptelor lor din secolul al II-lea d.Hr., să păstreze Tanakh-ul ca scriptură sacră, nu puteau ignora cele zece porunci mai mult decât evreii. Cu toate acestea, au rămas întrebări. Comentatorii biblici, atât evrei, cât și creștini, au observat că interdicția privind imaginile cioplite este cea mai lungă și mai prolifică dintre cele zece porunci. Departe de a-i întări autoritatea, acest lucru a ridicat posibilitatea ca ea să nu facă parte deloc din poruncile de

temelie, ci să fie un comentariu subsidiar la prima poruncă și interdicție de bază a lui Dumnezeu, care o preceda: "Eu sunt Domnul Dumnezeul tău, care te-am scos din țara Egiptului, din casa robiei. Să nu ai alți dumnezei înaintea Mea".

Acest lucru a ridicat o altă posibilitate pentru creștini. Aceștia nu puteau să se gândească să modifice numărul total de zece din Porunci, care fusese fundamental pentru iudaism cel puțin din perioada deuteronomică (a se vedea paginile 60-61), dar puteau să renumere Poruncile. O renumerotare ar implica să bage interdicția privind imaginile cioplite în interiorul Poruncii Unu, în loc să facă din ea o Poruncă Doi de sine stătătoare (asta însemna să împartă Porunca împotriva lăcomiei la sfârșitul secvenței pentru a păstra numărul zece). Aceasta a fost concluzia la care a ajuns Augustin din Hippona, și în ea a fost urmat de întreaga Biserică occidentală până la Reformă, când unii protestanți (dar, după cum vom vedea, nu toți) au revenit asupra chestiunii și au început să numere Decalogul din nou, în mod punctual, după moda evreiască, justificându-și astfel profunda ostilitate față de arta ecleziastică tradițională (vezi pp. 618-19). În Biserica pe care o cunoștea Augustin, în care arta sacră sculpturală fusese în general acceptată cel puțin din vremea lui Constantin și posibil și înainte (vezi p. 172), era firesc să se simtă că devoțiunea de zi cu zi spunea cu tărie împotriva oricărei interdicții divine fundamentale privind imaginea cioplită.[37]

Ne-am fi putut aștepta ca Biserica Răsăriteană, cu devotamentul său spectaculos față de imaginea sacră, să adopte aceeași poziție ca și Augustin în ceea ce privește numerotarea celor zece porunci. Cu toate acestea, nu a făcut-o: a rămas fidelă exegezei biblice a lui Origen, care a continuat să fie profund (și pe bună dreptate) respectat ca comentator al Scripturii chiar și atunci când o mare parte din teologia sa era condamnată. Origen luase act de întrebările din jurul poruncilor, dar și-a menținut cu fermitate poziția alături de evrei în ceea ce privește chestiunea numerotării lor; astfel, interdicția imaginilor cioplite a rămas ca Porunca a doua. În mod evident, acest lucru nu i-a împiedicat pe orientali să creeze o bogăție de artă sacră, dar ceea ce au făcut ei a fost să respecte porunca la literă: arta lor figurativă nu era în mod caracteristic cioplită (adică sculptată), ci era creată pe suprafețe plane - suprafețele bijutiere aglomerate ale mozaicurilor de perete și de podea din sticlă și piatră și picturile pe tăblițe de lemn care au devenit imaginea *prin excelență* pentru Biserica Ortodoxă: icoana.[38]

Este posibil, așa cum s-a susținut recent, ca icoanele să se fi inspirat din tradiția antică a portretelor funerare pictate pentru mumiile egiptene, o tradiție preluată cu entuziasm de creștinii egipteni.[39] Cu siguranță, sfinții din icoane împărtășesc o mare parte din impactul acelor portrete obsedante ale mumiilor egiptene, cu privirea lor intens îndreptată spre privitor, dar obiceiul funerar egiptean pare inadecvat pentru a explica fenomenul general al artei creștine orientale non-sculpturale. Acesta a avut o origine teologică: a fost o soluție ingenioasă la dilema pusă de cea de-a doua poruncă și, desigur, a fost considerat pură ipocrizie de către iconoclaștii din secolul al VIII-lea, tot din motive teologice. Ce altceva era în joc în controversa iconoclastă? Una dintre problemele legate de înțelegerea chestiunilor este faptul că practic toate argumentele iconoclaștilor pentru cazul lor au fost distruse de către iconofilii în cele din urmă victorioși. Singura declarație iconoclastă majoră care a supraviețuit este cea din conciliul episcopilor iconoclaști convocat de împăratul Constantin al V-lea la Palatul său Hieria în 754; și aceasta a fost păstrată doar în lucrările ulterioarei concilii iconofile de la Niceea din 787, astfel încât să poată fi contrazisă și condamnată sistematic (conciliul l-a forțat în mod sadic pe unul dintre foștii episcopi iconoclaști pocăiți care fuseseră prezenți la Hieria să o citească pe toată).[40] S-a sugerat,

în mod plauzibil, că în spatele argumentelor privind arta bisericească se afla o discuție despre cum să ajungem la sfințenia lui Dumnezeu. Cum se raportează divinul la lumea umană?[41]

Iconoclaștii spuneau că întâlnim sfințenia în situații particulare în care clerul ne reprezintă în fața lui Dumnezeu, cum ar fi în liturghia Bisericii, așa că icoanele sunt, în cel mai bun caz, irelevante; ei susțineau că icoanele nu pot fi sfinte, deoarece nu există o rugăciune specifică de binecuvântare rostită asupra lor de către un cleric (probabil ca urmare, binecuvântarea icoanelor cu rugăciuni desemnate este o practică ortodoxă în timpurile moderne).[42] Iconoclaștii împărtășeau cu oponenții lor accentul pus pe desfășurarea liturghiei, dar nu aveau nimic altceva de oferit celor pentru care liturghia devenise imposibil de grandioasă și îndepărtată pentru a satisface orice nevoie spirituală. Iconofilii aveau mai multe de oferit. Ei credeau că nu este nevoie de nicio inițiativă sancționată oficial pentru a aduce ceva în domeniul sacrului: sacrul poate fi întâlnit liber de către oricine, deoarece tot ceea ce a creat Dumnezeu este prin natura sa sacru. Oricine poate ajunge la Dumnezeu prin intermediul icoanelor ori de câte ori simte că Dumnezeu îl cheamă.

Aceasta a devenit atât salvarea, cât și puterea icoanelor în anii în care au fost demolate în biserici: micile tăblițe de lemn se puteau refugia în intimitatea caselor oamenilor, iar în acest spațiu domestic, adesea mamele sau bunicile erau cele care își exercitau puterea obișnuită în casă pentru a lua decizia de a salva imaginea, iar apoi își imprimau dragostea pentru această sursă privată de putere divină asupra copiilor lor. În egală măsură, icoanele și apărarea lor au fost asociate cu oameni sfinți care ar putea să nu datoreze prea mult ierarhiei bisericești și compromisurilor acesteia cu dorințele împăratului: oameni obișnuiți, dar extraordinari, care ar putea rătăci dintr-un loc în altul, dar care totuși să pretindă sfințenia unui călugăr sau a unui pustnic. Călugării și călugărițele care iubeau icoanele puteau să se alieze cu o mișcare înrădăcinată printre laici pentru a salva imaginile de consecințele înaltului clericalism și ale politicii imperiale.

Pentru început, campania împotriva imaginilor și a icoanelor nu a însemnat probabil prea mult, puțin mai mult decât câteva îndepărtări simbolice de icoane proeminente de pe clădirile imperiale și aplicarea unei bune cantități de var pe mozaicuri. Pe măsură ce Leon a fost succedat de fiul său Constantin al V-lea, la fel de iconofob, dar mult mai cult din punct de vedere teologic, au fost luate măsuri suplimentare. O biserică spectaculoasă de inspirație iconoclastă a supraviețuit intactă de la patronajul lui Constantin în Constantinopol, o reconstrucție a Bisericii Hagia Eirene a lui Constantin I după un cutremur în anii 740 - a fost păstrată mai târziu de invadatorii otomani în mod rușinos ca arsenal lângă Palatul Topkapi, iar spațiul său memorabil de cavernos a servit mai recent ca sală de concerte. Aici, semicupola absidei care adăpostește altarul este decorată cu o cruce imensă și simplă din mozaic negru pe un fundal de mozaic auriu, în locul panopliei obișnuite de figuri din mozaic (a se vedea planșa 34). Aceasta a fost o înlocuire caracteristică în arta iconoclastă. Crucea însemna foarte mult pentru iconoclaști: era un simbol nu doar al morții și învierii lui Hristos, ci și al cuceririi Bisericilor din Orient de către islam și al pierderii în fața armatelor arabe a Ierusalimului împreună cu Adevărata Cruce a lui Heraclius, recuperată cu durere (vezi pp. 253-4).[43] Crucile din această perioadă încă se mai ascund în umbră sub mozaicuri figurate ulterioare în alte biserici în afară de Hagia Eirene.

Împărații iconoclaști din secolul al VIII-lea au avut noroc în campaniile lor militare, ceea ce trebuie să le fi dat dreptate pentru moment. Se pare că aceștia se aflau pe o stare de spirit larg

răspândită în creștinismul oriental, după cum indică mozaicurile bisericești excavate în ceea ce devenise acum Palestina condusă de Umayyazi și Abbasizi. Unele dintre aceste mozaicuri au fost modificate cu grijă pentru a înlocui desenele figurate cu desene fără figuri. Datarea mozaicurilor originale ajută la datarea modificărilor în deceniile de după al doilea sfert al secolului al VIII-lea - deci modificările sunt contemporane cu campaniile iconoclaste ale dinastiei lui Leo, dar se găsesc dincolo de granițele bizantine.[44] În egală măsură, cunoaștem o mișcare iconoclastă mai timpurie dincolo de granița de nord-est a imperiului, în Armenia.[45] Ceea ce este, de asemenea, clar este nivelul ridicat de distrugere; există foarte puține icoane supraviețuitoare în lumea bizantină care datează înainte de această perioadă, cea mai notabilă colecție fiind cele păstrate dincolo de raza de acțiune a împăraților la mănăstirea Sfânta Ecaterina din Sinai.

Oricât de mult sprijin popular a existat pentru iconofobie, controversa iconoclastă a afectat grav imperiul. Politica a provocat o profundă ofensă la Roma, determinându-i pe papi să se alieze din ce în ce mai strâns cu monarhia francă (vezi p. 350). În propriile stăpâniri ale împăraților, a provocat multă mânie, divizând amarnic Bizanțul în timpul urgențelor sale militare continue. Nu este surprinzător faptul că călugării au fost proeminenți în opoziția iconofilă, deoarece Constantin al V-lea nu era doar un om cu opinii viguroase, pasionat cu pasiune de teatrul și muzica laică, ci și disprețuitor față de modul de viață monastic. El a luat măsuri pentru a restricționa monahismul și a executat un număr de călugări iconofili; unul dintre ei a fost biciuit până la moarte în Hipodromul din Constantinopol.[46] Răsplata pentru aceasta a fost presa proastă pe care a avut-o în istoriografia bizantină, în ciuda realizărilor sale militare și a faptului că a făcut multe pentru a reconstrui Constantinopolul după o succesiune de dezastre naturale.

Departe, în mănăstirea Sfântului Sabas din Palestina, dincolo de frontierele imperiale, foarte respectatul Ioan din Damasc (vezi pp. 263-4), după o viață întreagă de contemplare și critică a islamului de aproape, a văzut conflictul în curs de dezvoltare ca pe o luptă familiară. Dacă musulmanii disprețuiau venerarea Crucii, a întrebat el în dialogul său cu un adversar musulman de paie, cum justificau ei venerarea unei pietre negre în Ka'aba?[47] Ioan s-a dovedit a fi unul dintre cei mai dăunători propagandiști împotriva iconoclasmului: el era printre cele mai ascuțite minți ale vremii sale, un filosof suficient de formidabil pentru a stârni o admirație intensă mult mai târziu la Toma de Aquino. Aquino a citat frecvent din Ioan, afirmând că a citit câteva pagini din operele sale în fiecare zi din viața sa de adult, și l-a urmat pe divinul arab creștin în discuția sa despre imagini, ca și în atât de multe altele.[48] Ioan a fost ultimul teolog oriental care a avut un impact continuu asupra gândirii creștine occidentale până în epoca modernă.

Ioan a fost renumit în secolele care au urmat triumfului apărării sale a imaginilor nu doar ca teolog și predicator, ci și ca poet, și tocmai ca poet a prețuit imaginile de toate felurile, verbale și vizuale. Ele luminează și intensifică viziunea noastră despre Dumnezeu și, într-adevăr, în relația cu Dumnezeu, ele sunt esențiale, din cauza calității lui Dumnezeu de a fi în cele din urmă incognoscibil. Îl putem cunoaște doar prin activitățile sale și prin lucrurile create care rezultă din energia sa: acestea ne oferă imaginile prin care putem arunca o privire de ansamblu asupra divinității. Așadar, Ioan nu numai că a apărat icoanele ca fiind justificate în fața interdicțiilor din Vechiul Testament, despre care spunea că se aplicau doar perioadei dinaintea lui Hristos, dar a promovat cu vigoare valoarea lor pozitivă. El a urmat tradiția lui Maxim Mărturisitorul, considerând că echilibrul de la Calcedon între uman și divin în Hristos arată cum divinul poate să se întrepătrundă cu creaturile: 'Natura divină rămâne aceeași; carnea creată în timp este

însuflețită de un suflet înzestrat cu rațiune. Din această cauză salut cu respect toată materia rămasă, pentru că Dumnezeu a umplut-o cu harul și puterea Sa'.[49]

Ioan a fost primul campion al icoanelor care a stabilit o altă distincție grecească atentă cu privire la cuvinte, așa cum, cu patru secole înainte, Vasile cel Mare și Părinții Capadocieni găsiseră o modalitate de a stabili un vocabular acceptabil pentru Trinitate (vezi pp. 217-18). În acest caz, el a separat o utilizare între cultul absolut și cel relativ. *Latreia*, închinarea ca adorație, este adecvată doar atunci când este oferită lui Dumnezeu; venerația adecvată creațiilor lui Dumnezeu este *proskynsis*, care este cea oferită, de exemplu, împăratului din Constantinopol. Astfel de lucruri create "se numesc cu adevărat dumnezei, nu prin natură, ci prin adopție, așa cum fierul încins la roșu este numit foc, nu prin natura sa, ci pentru că participă la acțiunea focului". Era *proskynsis* ceea ce închinătorul de acasă sau din biserică oferea unei icoane.[50] Cu mult timp înainte, același părinte capadocian, marele Vasile, observase despre o imagine a împăratului că cinstea adusă imaginii trece la prototip: în același mod, cinstea și rugăciunile oferite imaginii unui sfânt puteau trece dincolo de ea, la sfânt și, prin urmare, la Dumnezeu, Creatorul tuturor lucrurilor și Mântuitorul sfinților din ceruri.[51] În spatele distincției de cuvinte a lui Ioan se ascundea o pricepere de meserie a discuției lui Aristotel despre categorii și cauze, pe care a lăsat-o moștenire apărătorilor de mai târziu ai icoanelor. În mod firesc, o ființă umană creată ar avea o relație diferită față de prima cauză a tuturor lucrurilor decât față de alte obiecte ale creației care erau capabile de cauzalitate secundară - cum ar fi împăratul. Dacă se accepta acest vocabular și acest cadru aristotelic, atunci devotamentul față de imaginile vizuale în creștinism era sigur.[52]

Cu toate acestea, Constantin al V-lea ar fi putut totuși să se impună și să stabilească modele pentru succesorul său dacă nu ar fi intervenit împărăteasa Irene, văduva fiului său Leon al IV-lea. Irene a devenit regentă pentru fiul ei, Constantin al VI-lea, la moartea lui Leon în 780. A existat o lungă tradiție în istoria bizantină a femeilor imperiale care interveneau în deciziile politice care deveneau decizii teologice, chiar înainte de Pulcheria, care a modelat în acest fel Conciliul de la Calcedon (vezi pp. 226-7), iar Irene nu a fost ultima. Acum ea a luat inițiativa de a convoca un consiliu pentru a autoriza din nou imaginile. Motivele ei pentru a schimba atât de drastic politica imperială sunt impenetrabile. Mai târziu, când împăratul Constantin, în vârstă de douăzeci și șase de ani, a dat semne că dorește să exercite puterea reală, ea a ordonat ca acesta să fie orbit în aceeași cameră a palatului în care îl născuse, lăsând-o liberă să devină prima împărăteasă cu putere unică din istoria bizantină. Acest lucru nu sugerează un spirit contemplativ mai mult decât dezvăluie un puternic instinct matern. Irene era hotărâtă să își impună voința împotriva establishmentului din Biserică și Palat; după ce un prim set de întâlniri a fost preluat de episcopi iconoclaști și de trupe simpatizante, ea a urmat exemplul lui Constantin cel Mare cu aproape cinci secole înainte și în 787 i-a convocat pe episcopi la un loc mai ușor de controlat, Niceea. Patriarhul - de fapt, un laic consacrat în grabă, ales pentru ostilitatea sa față de iconoclasm - a prezidat, dar procedurile sale au fost analizate îndeaproape de împărăteasa regentă și de fiul ei adolescent (încă nevăzător). Conciliul a oficializat distincția deja stabilită de Ioan din Damasc între *latreia* și *proskynesis*.

S-ar fi putut presupune că această reafirmare a imaginilor ar fi mulțumit autoritățile bisericești indignate din Occident - și, într-adevăr, Papa Hadrian I a primit cu entuziasm actele celui de-al doilea Conciliu de la Niceea. Aceasta a fost una dintre ultimele ocazii în care un papă ar fi salutat astfel activitatea unui patriarh de la Constantinopol, dar în politică existau alte realități de luat în considerare. În Francia, Carol cel Mare contura un imperiu pentru Occident, bazat pe monarhia

sa francă, iar după încoronarea sa, în anul 800, relația acestui împărat proaspăt cununat cu deținătorii vechiului titlu imperial din Orient a fost tensionată (vezi pp. 349-50). Ostilitatea lui Carol cel Mare față de puterea imperială din Răsărit a fost acutizată de o dezastruoasă traducere latină greșită a unei părți din actele conciliului: unul dintre episcopii Bisericii din Cipru a fost prezentat ca spunând că el dădea aceeași venerație imaginilor ca și Trinității, când de fapt el urmase linia partidului iconofil și spusese exact contrariul. Carol cel Mare a fost împins să condamne teologia Răsăritului care promova imaginile și a autorizat declarații teologice care minimalizau valoarea imaginilor; acestea au fost cunoscute în istorie sub numele de "*Cărțile Caroline*" (*Libri Carolini*). Un consiliu al episcopilor franci de la Frankfurt pe Main, în 794, a dat curs mesajului lor printr-o critică tranșantă la adresa a ceea ce a considerat a fi o utilizare abuzivă a imaginilor de către Orient.[53]

Acesta a fost un moment curios în istoria Bisericii occidentale. Starea de spirit iconofobică din cercurile carolingiene a avut, fără îndoială, o dimensiune politică, care este dezvăluită, de exemplu, atunci când *Libri Carolini ironizează* prezumția care îi determinase pe împărații orientali să comande imagini ale lor, care ulterior atrăgeau venerație: acesta era un alt motiv întemeiat pentru a susține că bizantinii își pierduseră dreptul la onoarea imperială.[54] Dar exista o neliniște mai profundă în cercurile occidentale în ceea ce privește imaginile. O serie de teologi cu trecut în Spania au reacționat la apropierea lor de frontiera islamică în același mod ca iconoclaștii din Orient, trăgând concluzia din succesul musulman că Dumnezeu dezaprobă imaginile. Unul dintre ei, Theodulf, pe care Carol cel Mare l-a făcut episcop de Orleans după Conciliul de la Frankfurt, este considerat astăzi autorul *Libri Carolini*.

Theodulf a devenit, de asemenea, stareț al puternicei mănăstiri din Fleury, pe Loara (vezi p. 354). În apropiere se află încă oratoriul pe care și l-a construit în palatul său episcopal și care este acum biserica parohială a unui mic sat numit Germigny-des-Pres. Mozaicul de aur al semiculei absidei sanctuarului, dezvăluit când a căzut tencuiala de pe ea în secolul al XIX-lea, este o comoară extraordinară din vremea lui Theodulf. Stilul îl transportă pe privitor în Bizanț, dar nu și tema - cel puțin nu la ceva care supraviețuiește acum în lumea bizantină. În centru se află mâna lui Dumnezeu - nicio reprezentare superstițioasă a chipului său - flancată de îngeri gemeni, care arată spre heruvimii gemeni de sub ei care acoperă cu aripile lor Chivotul Legământului; o inscripție din jurul absidei îndeamnă privitorul să privească Chivotul și să se roage pentru Theodulf. Există un pasaj corespunzător de comentariu biblic despre Chivot în *Libri Carolini*. În liniștea văii Loirei, suntem neașteptat de atrași în dezbaterile teologice aprige dintre Est și Vest în timpul lui Carol cel Mare. Privim arta iconoclastă.[55]

Starea de spirit iconofobică a trecut curând în Occident, deoarece Carolingienii de mai târziu au devenit alarmați de versiunile extreme pe care patronajul lor le-a încurajat. Deosebit de vehement a fost un alt spaniol, numit Claudius, un comentator biblic energic și foarte citit, deși nu deosebit de profund sau elegant. Fiul lui Carol cel Mare, Ludovic "cel Pios", l-a numit episcop al importantului oraș italian Torino în jurul anului 816, considerând că opiniile sale ar putea fi utile pentru negocierile diplomatice cu împăratul răsăritean Leon al V-lea, care acum promova din nou politici iconofobe. Claudius avea puțină reverență față de papalitate; el a atacat frecvent toate imaginile formei umane, pelerinajele și relicvele și întregul cult al sfinților, și chiar venerarea Crucii, simbolul care încă însemna atât de mult pentru iconoclaștii orientali - de fapt, a distrus crucile din bisericile din dieceza sa. Într-un batjocoritor portjartier ofensiv, el i-a caracterizat pe pelerini ca fiind "genul de oameni ignoranți care, pentru a obține viața veșnică,

vor să meargă direct la Roma și care consideră orice înțelegere spirituală de mai mică importanță". În ciuda condamnării din partea Papei și a cenzurii unui sinod de episcopi franci, a murit fără să se rușineze și în posesia diecezei sale, protejat în continuare de patronul său, împăratul franc Ludovic, dar volumul de comentarii ostile la adresa lucrărilor sale a continuat să crească, iar el a fost văzut din ce în ce mai mult ca un eretic, deși comentariile sale au continuat să fie citite. Chiar și în timpul vieții sale, Claudius a recunoscut că mergea împotriva stării de spirit populare din dieceza sa: pelerinajele și sanctuarele aveau să supraviețuiască biliozității sale, iar conducătorii franci nu se vor opune valului.[56]

Biserica medievală occidentală a devenit la fel de obsedată de imaginile vizuale ca și cea răsăriteană și, având în vedere numerotarea alternativă a celor zece porunci, nu a avut nicio inhibiție în a continua să dezvolte o tradiție viguroasă de sculptură figurativă. Statuile, mai degrabă decât icoanele, au devenit centrul devoțiunii Occidentului latin, în special în cultul Maicii Domnului (vezi pp. 394-5). Mai mult, occidentalii au îmbunătățit terminologia de la Niceea, recunoscând în același timp că subtilitățile puteau fi exprimate mult mai bine în greacă decât în latină: au înlocuit *proskynsis* cu un alt cuvânt grecesc pentru venerație, *dulia*. Până în secolul al XIII-lea, creșterea devoțiunii față de Maria, Maica Domnului, atât în Est, cât și în Vest, l-a determinat pe admiratorul lui Ioan din Damasc, Toma de Aquino, să formalizeze o altă rafinare: conceptul unui tip excepțional de venerație, *hyperdulia,* oferit celei mai mari dintre creațiile lui Dumnezeu, Maria, mama lui Iisus. Abia în secolul al XVI-lea, protestanții care urau imaginile l-au redescoperit pe Claudius din Torino, Conciliul de la Frankfurt și *Libri Carolini* și le-au reînviat cu bucurie pentru a demonstra că protestantismul nu spunea nimic nou. Prima ediție tipărită a *Libri Carolini* a episcopului franc a fost publicată în 1549 de un alt episcop francez reformator, Jean du Tillet; acesta era prieten cu John Calvin, iar Calvin a exploatat rapid această descoperire senzațională. Romano-catolicii au protestat lamentabil, spunând că calviniștii au inventat totul.[57]

Concluziile lui Niceea al II-lea au rămas, prin urmare, contestate, în parte pentru că domnia împărătesei Irene s-a dovedit controversată și, în cele mai multe privințe, nereușită, sfârșind prin depunerea și exilul ei - orbirea fiului ei a fost cu siguranță un element al nepopularității sale, dar propunerea ei de căsătorie cu Carol cel Mare (vezi pp. 349-50) pare să fi fost ultima picătură. Din 813, lupta iconoclastă s-a reluat cu și mai multă ferocitate, după ce împăratul Leon al V-lea a declarat război imaginilor și a dat jos încă o dată o icoană cheie din Marele Palat.[58] Furia partidului iconofil a arătat că respectul Bisericii pentru împărat a rămas condiționat, chiar și la Constantinopol. Teodor Stouditul (pe atunci stareț al mănăstirii Stoudios și un reformator major al vieții monahale) se impunea ca principalul campion al icoanelor și nu a avut nicio remușcare în a-i spune lui Leo: "Responsabilitatea ta, împărate, este cu afacerile de stat și cu problemele militare. Ocupă-te de acestea și lasă Biserica în seama pastorilor și învățătorilor ei'.[59] Teodor și o rețea de călugări au păstrat legătura între ei chiar și după ce sutașul a fost împachetat în exil; ei erau încrezători în sprijinul papei din Occident, care a rămas cu hotărâre rece la propunerile conciliante ale împăratului. Între timp, iconoclasmul nu s-a dovedit a fi mai capabil să aducă succese militare decât armatele împărătesei Irene. O lovitură deosebit de amară a venit în 838, odată cu căderea în fața armatelor musulmane a importantului oraș de frontieră Amorion din Asia Mică. Pierderea a fost mult timp amintită în folclorul și cântecul bizantin, și nu putem să nu ne gândim că acest lucru s-a datorat în parte asocierii sale cu ultimul împărat iconoclast, Theophilos.

Împărăteasa Theodora, împărăteasa lui Theophilos, a fost cea care a inversat în cele din urmă politica iconoclastă, din motive care, ca și cele ale lui Irene, sunt acum permanent ascunse de hagiografii ortodocși recunoscători. Odată ce Theophilos a murit, Teodora, în calitate de regentă, i-a ordonat patriarhului Methodios să readucă icoanele în biserici. Ocazia acestei restaurări, prima duminică din Postul Mare, 11 martie 843, este comemorată ca una dintre cele mai importante sărbători ale Bisericii Răsăritene, "Triumful Ortodoxiei". În această zi, icoanele sunt purtate în jurul bisericilor ortodoxe cu o ceremonie deosebită, iar un document care consfințește decizia din secolul al IX-lea și care a fost compus aproximativ în acea perioadă este citit în mod solemn. Acest *Synodicon* include în mod teatral o listă a principalelor personalități care ar putea fi considerate apărători ai icoanelor, fiecare dintre acestea fiind urmată de aclamația "memorie veșnică!". Împărăteasa, îngrijorată de reputația fiului ei, s-a asigurat că lista paralelă a celor condamnați în *Synodikon* nu-l includea pe tatăl său, soțul ei, Theophilos, iar această aluzie amplă a împiedicat orice campanie de atacuri de răzbunare împotriva iconoclaștilor, care au continuat să-și susțină cauza până la sfârșitul secolului al IX-lea, dar nu s-au mai bucurat niciodată de patronaj oficial.

Cele două împărătese iconofile au închis efectiv posibilitatea unor forme alternative de cult în tradiția ortodoxă. Ele au făcut din venerarea icoanelor o parte obligatorie a acesteia, o emblemă esențială a identității ortodoxe (vezi planșa 33). Ele și susținătorii lor nu s-au pronunțat doar asupra unei chestiuni de preferințe estetice, ci au transformat și natura artei pe care o producea Biserica Răsăriteană. Natura specială a icoanelor ortodoxe a fost subliniată de dezvoltarea unei noțiuni, mult încurajată de aceste dispute acerbe, potrivit căreia exista o clasă de artă cu totul excepțională: *acheiropoieta*, imagini ale lui Iisus care nu au fost făcute de mâini omenești, al căror arhetip era acum misteriosul *Mandylion* dăruit de Hristos însuși regelui Abgar din Edessa (vezi pp. 180-81) - forma dezvoltată a legendei *Mandylionului* datează probabil din anii controversei iconoclaste. Astfel de obiecte au învins cu siguranță argumentul iconoclast, conform căruia icoanele nu au primit o binecuvântare specifică din partea Bisericii: o creație specific divină a învins orice astfel de cavouri.[60]

Un comentator modern rezumă în mod clar ceea ce s-a întâmplat în timpul controversei iconoclaste: "În decursul a aproape 180 de ani de dezbateri, teologii greci au produs o schimbare radicală în limbajul cu care au încadrat icoana. Făcând acest lucru, ei au ridicat statutul operei de artă la cel al teologiei și statutul artiștilor la cel al teologului'.[61] Arta devenise nu un mijloc de exprimare creativă individuală a omului, ci o aclamație a experienței corporative a Bisericii. Era ceva ce trebuia abordat cu meditație și cu un simț acut al tradiției. O schimbare tehnică a favorizat acest lucru. Cele mai vechi icoane, de exemplu, două portrete maiestuoase din secolul al VI-lea ale lui Hristos și ale Sfântului Petru păstrate în mănăstirea Sfânta Ecaterina de pe Muntele Sinai - dintr-un anumit punct de vedere, exemple frumoase de artă naturalistă romană târzie - sunt executate în mod encaustic, pictura folosind ceară fierbinte. Prin natura sa, această tehnică favorizează rapiditatea, o tehnică aproape impresionistă, înainte ca ceara să devină netratabilă, iar în aceste lucrări naturalismul este un aliat al talentului individualist. Deciziile rapide, îndrăzneala sunt la mare preț. Icoanele de mai târziu sunt executate în tempera, amestecul de culori în albuș de ou. Tehnica încurajează tușele mici, aplicate cu meticulozitate, cu grijă și gândire: un mediu foarte potrivit pentru meditație și o atenție atentă la detalii. Artistul în tempera putea să se bazeze pe convenții din ce în ce mai formale pentru reprezentarea sacrului, apelând la toată îndemânarea sa individuală pentru a ilumina un set de convenții din ce în ce mai elaborate, care purtau mesaje teologice coregrafiate.

Nu toți călugării s-au opus distrugerii imaginilor, dar cele mai importante figuri care au militat pentru restaurarea lor, în afară de împărătese, au fost călugări precum Teodor Stoudite. Aceștia au fost, de asemenea, energici în plasarea restaurării într-un context mai larg: reînnoirea și îmbogățirea cultului și a muzicii acestuia în Constantinopol. Aceasta s-a făcut exact în momentul în care carolingienii și episcopii lor îmbogățeau foarte mult liturghia din Francia, dar cu un alt punct de referință, Roma. În mod paralel, Bizanțul a privit spre est: reînnoirea din secolul al IX-lea a tradiției liturgice a orașului s-a inspirat dintr-o sursă aflată dincolo de el însuși, la Ierusalim. Acum, când orașul se afla în mâinile musulmanilor, exista o dorință firească de a păstra tradiția sa spirituală de la o posibilă dispariție, așa cum demonstrase devotamentul iconoclaștilor față de Cruce. Mulți călugări palestinieni au constatat că, la sfârșitul secolului al VIII-lea, dominația musulmană devenea mult mai împovărătoare decât în trecut și s-au mutat în interiorul imperiului pentru a-și practica credința. Teodor a fost un admirator al sfinților călugări palestinieni, precum Sfântul Sabas, iar mănăstirea Stoudite a devenit un laborator de experimente cu ceremoniile și textele de cult din mănăstirile din Palestina. În curând, liturghiile folosite de mănăstiri, comentate cu dragoste în tratate de o succesiune de călugări începând cu Maxim Mărturisitorul, s-au contopit cu liturghia Marii Biserici din Hagia Sophia pentru a crea o liturghie pentru întreaga Biserică.[62]

Ceea ce mănăstirile palestiniene au oferit Bisericii din Constantinopol a fost o tradiție muzicală și imnografică care a rămas în centrul liturghiei bizantine; tot în Palestina au fost dezvoltate cele opt moduri muzicale. Acestea nu au fost folosite acum doar la Constantinopol, ci au fost adoptate în curând de carolingieni și de întreaga Biserică occidentală pentru a-și organiza compoziția muzicală și cântarea, și astfel ele se află la originea întregii tradiții muzicale occidentale.[63] Anterior, muzica bisericilor din Constantinopol fusese dominată de predica narativă cântată în versuri, cunoscută sub numele de *kontakion*, un dialog între cântăreț și cor sau congregație care cântă un refren. Acum, doar un singur *kontakion* este cântat în mod obișnuit în întregime, în lauda Fecioarei în a cincea sâmbătă din Postul Mare, cunoscut sub numele de *Akathistos* ("neascultat"), deoarece i se acordă onoarea deosebită de a fi singura parte a liturghiei pentru care toți trebuie să stea în picioare. Celelalte *kontakia* care încă mai apar în liturghie sunt mult abreviate. Forma liturgică de imn care a înlocuit *kontakionul a* fost *canonul*, un set de nouă imnuri. Aceste seturi de imnuri au luat naștere în mănăstirile palestiniene ca meditații pe teme din Biblie care erau interpretate în cadrul liturghiei; cele nouă imnuri culminau cu o odă către *Theotokos*.

Canonul este doar un element care face din liturghia ortodoxă o refracție constantă a textelor scripturale, o rețea de interpretări și elaborări, mai ales în oficiile liturgice neeucaristice de dimineață și de seară. Citarea unor fragmente oferă doar o imagine a efectului: iată două *kontakia* din Dumnezeiasca Liturghie a Sfântului Ioan Hrisostom, prima din Duminica Fiului risipitor, cu o stare de spirit penitențială adecvată în apropierea săptămânilor din Postul Mare, cea de-a doua cântată în zilele de sărbătoare din vara mare, comemorând momentul în care Transfigurarea lui Hristos și-a arătat fața plină de lumină divină și a dialogat cu Moise și Ilie:[64]

> Am fugit cu nebunie, Tată, de la slava ta; am risipit în fapte rele bogățiile pe care mi le-ai încredințat; de aceea îți ofer cuvintele Pruncului: Am păcătuit înaintea ta, Tată milostiv: ia-mă acum pocăit și fă-mă ca pe unul din robii tăi.

> Tu te-ai transfigurat pe munte și ucenicii Tăi au văzut slava Ta, Hristoase Dumnezeule, atât cât au putut, pentru ca, văzându-Te răstignit, să cunoască că suferința Ta a fost de bunăvoie și să vestească lumii că Tu ești cu adevărat strălucirea Tatălui.[65]

Astfel, adunarea care ascultă prima cântare se alătură în penitență risipitorului din parabola lui Hristos (Luca 15.11-32). Credincioșii dintr-un alt anotimp stau alături de ucenicii uimiți de pe muntele Tabor, liniștiți că până și acei primii discipoli privilegiați nu au putut vedea decât parțial divinitatea lui Hristos; ei privesc, de asemenea, în cursul anului, de la acest moment de glorie până la următoarea comemorare a morții pământești a Mântuitorului, pe care acesta le-a prezis-o pe muntele înalt. Acest dans liturgic lent prin Scriptură înseamnă că, la bine și la rău, ortodocșii abordează Biblia și semnificația ei cu mult mai puțină înclinație de a separa activitatea de cercetare biblică de meditație și de practica de zi cu zi a cultului decât în cazul tradiției occidentale.

"Triumful Ortodoxiei" din secolul al IX-lea nu ar trebui să ascundă faptul că un curent foarte diferit de creștinism a persistat atât în imperiu, cât și la est, în ținuturile armenești. Acești disidenți se opuneau mult mai radical ierarhiei oficiale decât se opuneau călugării, călugărițele și laicii iconofili episcopilor iconoclaști. Aveau o credință dualistă, ca gnosticii și maniheii, deși este greu de văzut vreo legătură directă cu dualismul anterior. Se pare că, la fel ca Marcion (vezi pp. 125-7), pornind de la propria lor lectură a Noului Testament creștin și a lui Pavel în special, ei și-au construit teologiile unei adânci prăpastii între carne și spirit. După cum am văzut, au existat de fapt marcioniți care au supraviețuit mult mai la est de Imperiul Bizantin în această perioadă, dar noul dualism pare independent și de ei, și se găsește pentru prima dată în Armenia de la sfârșitul secolului al VII-lea. Dușmanii lor le-au dat numele disprețuitor de paulicieni, posibil de la un fondator timpuriu, dar se observă, de asemenea, că admirația lor pentru apostolul Pavel a fost suficient de puternică pentru ca ei să urmeze exemplul lui Marcion și să reducă canonul Noului Testament prin renunțarea la cele două epistole atribuite lui Petru. Se pare că acest lucru s-a datorat faptului că au fost înfuriați de afirmația felurită din II Petru 3.16 că în epistolele lui Pavel "există unele lucruri ... greu de înțeles".[66]

În mod logic, având în vedere credința lor că materia a fost creată de rău, paulicienii disprețuiau aspectele trupești ale religiei imperiale, cum ar fi cultul Mariei sau o ceremonie fizică a botezului. În mod firesc, ei erau, de asemenea, iconofobi - spre deosebire de iconoclaștii bizantini, ei și-au extins ura până la Crucea însăși - și, la fel ca iconoclaștii, se pare că au atras soldați spre convingerile lor. Împărați iconoclaști precum Constantin al V-lea nu au văzut nicio problemă nu doar în a tolera paulicienii, ci și în a-i recruta pentru serviciul militar. Chiar și împărații iconofili au recunoscut valoarea lor ca soldați și mai târziu i-au angajat la frontierele balcanice ale Bizanțului, răspândind astfel, fără să vrea, mesajul lor spre vest. În secolul al IX-lea, grupul era suficient de periculos pentru Biserica imperială pentru a-l determina pe arhiepiscopul Bulgariei să comande o respingere a învățăturilor lor, ceea ce nu a împiedicat dezvoltarea în Bulgaria secolului al X-lea a unei alte secte dualiste, cu un caracter mult mai ascetic, cunoscută după numele fondatorului lor din secolul al IX-lea ca Bogomil (Bogomil

înseamnă "iubit de Dumnezeu" în slavonă, deci în greacă ar fi fost "Theophilos"). Bogomilii s-au răspândit rapid în imperiu, iar un Bogomil, Basil, a fost unul dintre cele foarte puține victime cunoscute ale arderii pentru erezie în Bizanț, în jurul anului 1098 - poate chiar ultima.[67] Arderea lui Basil a avut o simetrie sumbră, atât pentru că arderile pentru erezie s-au intensificat în Occident exact în momentul în care dispăreau în Orient, cât și pentru că Bogomilii par să fi fost sursa de inspirație pentru catarii ascetici asemănători din vestul Mediteranei, care în secolul al XIII-lea, în timpul Cruciadei Albigenziene, au devenit victimele uneia dintre cele mai nemiloase persecuții dintotdeauna a Bisericii Latine (vezi p. 388).

Acesta a fost un export neașteptat pentru ceea ce se presupunea a fi devenit o cultură ortodoxă atât de monolitică în Bizanț. Bogomilii au o moștenire modernă în Balcani, în afară de presupunerea, acum discreditată, că o colecție obsedantă de enigmatice pietre funerare monolitice sculptate complex, concentrate în Bosnia-Herțegovina, sunt moșteniri ale culturii lor. Deși nu există referințe sigure despre bogomili în Bosnia după secolul al XIII-lea, în Oxfordul anilor 1990 am întâlnit un refugiat bosniac care pretindea că este unul dintre ei, iar o astfel de conștiință în rândul bosniacilor reflectă rolul pe care memoria mult reconstruită a bogomililor l-a jucat în conflictele etnice care au rănit atât de cumplit Bosnia în acel deceniu (a se vedea pp. 1004-5). Printre diferitele revendicări privind prioritatea etnică în regiune se număra cea a musulmanilor bosniaci care, dacă descindeau din bogomili, puteau contracara afirmațiile ortodocșilor sau catolicilor, care susțineau că aceștia erau niște primitivi importați de otomani. În plus, bosniacii ar putea fi mândri de amintirea unei Biserici independente care avea în spate bogomilismul, indiferent dacă acum erau sau nu musulmani. Toate părțile au fost înclinate să folosească istoria puțină și contestată a bogomililor pentru a-și promova diferitele și incompatibilele argumente.[68]

PHOTIOS ȘI NOILE MISIUNI ÎN VEST (850-900)

Extinderea acestei povești de disidență religioasă în Balcani deschide o altă dimensiune a Bizanțului din secolul al IX-lea, care s-a dovedit a fi crucială în formarea identității ortodoxe: o expansiune bruscă a misiunii spre vest în Europa Centrală, atât în zonele care fuseseră anterior creștine în Imperiul Roman, cât și în noi teritorii dincolo de vechile frontiere imperiale. Această dezvoltare a fost rezultatul atât al unei noi vigori în Imperiul Bizantin după ani de luptă, cât și al viziunii unui singur om, Photios, care a preluat funcția de patriarh într-un moment de criză continuă. În urma victoriei iconofile din 843, Biserica amarnic divizată avea nevoie disperată de o conducere puternică, iar aceasta nu avea să fie asigurată de compromisul Patriarh Methodios, care a rezistat doar patru ani înainte de a fi depus. Succesorul său, Ignatios, nu părea mult mai promițător: un prinț imperial castrat care era marioneta nominalizată de împărăteasa Teodora și care, în consecință, a fost demis când aceasta a fost înlăturată de la putere în 856.[69]

În locul lui Ignatios, Photios a venit ca o alegere mai evident calificată. El era fiul unui laic bogat care murise în exil în circumstanțe nefericite din cauza angajamentului său iconofil și strănepotul patriarhului care prezidase cel de-al doilea Conciliu iconofil de la Niceea; dar, pe lângă rezonanța oferită de istoria familiei sale, el era unul dintre cei mai talentați și mai creativi oameni care au ocupat vreodată tronul patriarhal. Photios a fost responsabil pentru o lucrare literară fără pereche în lumea antică, o trecere în revistă sumară a aproximativ patru sute de lucrări din literatura creștină și precreștină pe care le citise în primele trei decenii de viață literară - o performanță de lectură în sine, probabil neegalată la acea vreme.[70] Într-adevăr, învățătura excepțională a lui Photios a stârnit suspiciuni în rândul călugărilor care l-au acuzat că era un păgân ascuns - se pretindea că recita poezii profane sub respirație în timpul liturghiei. De asemenea, le era greu să creadă că un preot care, deși celibatar, nu era călugăr, avea dreptul să conducă Biserica, iar ostilitatea lor s-a combinat cu furia fostului patriarh, Ignatios, care s-a dovedit a avea o putere de rezistență remarcabilă ca rival pentru tronul patriarhal.

Aceste răutăți aliate au conspirat de două ori pentru a determina depunerea lui Photios ca patriarh, mai întâi în 867 în favoarea unui Ignatios restaurat, și în cele din urmă în 886, după care diverșii săi dușmani au făcut tot ce au putut pentru a se asigura că istoricul său va fi discreditat. Cu toate acestea, Biserica Răsăriteană a decis în cele din urmă ca el să fie sărbătorit ca sfânt (legând cu abilitate numele său în aclamațiile liturgice de cel al rivalului său eunuc), și există motive întemeiate pentru o astfel de exprimare a recunoștinței.[71] Perioadele de putere patriarhală ale lui Photios au coincis în mod fructuos cu venirea unei succesiuni de împărați capabili care au făcut multe pentru a restabili norocul imperiului după două sute de ani de mizerii. Ei au întemeiat o dinastie care a durat aproape două secole, prima care s-a menținut atât de mult timp în istoria întregului Imperiu Roman, și care a fost cunoscută sub numele de Macedoneni, de la locul de naștere al lui Vasile, primul din neam. Acesta a fost un curtezan-soldat de origine armeană relativ modestă, care a uneltit și a ucis pentru a ajunge la tron în 867 și care, deja în 863, fusese responsabil de o victorie zdrobitoare asupra arabilor. Împăratul Vasile I și succesorii săi au adus cu răbdare o relativă stabilitate și chiar o expansiune dincolo de frontierele lor și, în mod deosebit, și-au îndreptat atenția principală spre vest mai degrabă decât spre est, chiar dacă au blocat cu pricepere și alte intruziuni islamice asupra imperiului. Renașterea averilor bizantine a fost în paralel cu acțiunile Bisericii imperiale de a extinde limitele practicii religioase ortodoxe, moștenirea de durată a lui Photios. Ortodoxia își datorează amploarea culturală actuală

inițiativelor sale, care explică parțial reputația păguboasă de care s-a bucurat mult timp acest patriarh în Occidentul creștin.

Photios nu era patriarh de mult timp când tronul papal a fost preluat de Nicolae I, pe care l-am întâlnit încurajând o rescriere imaginativă a trecutului pentru a afirma autoritatea specială a Romei (vezi pp. 351-2). Papa Nicolae a fost doar prea pregătit să îi facă probleme patriarhului în funcție, ascultând plângerile fostului patriarh Ignatios. Profunda erudiție a lui Photios nu se extindea la nicio cunoaștere a latinei și, într-o măsură neobișnuită printre patriarhii anteriori, el nu era în simpatie cu Biserica occidentală. Existau motive întemeiate pentru tensiuni între cele două orgolii supradimensionate care prezidează acum Biserica din Roma și Constantinopol: în joc era viitoarea aliniere creștină a unei vaste porțiuni din sudul Europei centrale în Balcani și de-a lungul coastei Adriaticii (Illyricum și Moravia Mare), o zonă pierdută de mult timp de imperiu. Prin ea trecea vechea împărțire între Est și Vest, făcută pentru prima dată de împăratul Dioclețian la sfârșitul secolului al III-lea (vezi p. 196). Într-o perioadă în care creștinismul latin franc se extindea în nordul și centrul Europei (vezi p. 349), bizantinii au fost stimulați să manifeste un nou interes pentru răspândirea versiunii lor de credință, căutând totodată să își extindă teritoriile; nu putea exista o modalitate mai bună de a se ocupa de popoarele supărătoare de la frontierele lor, cum ar fi bulgarii, decât să le convertească la credința bizantină.

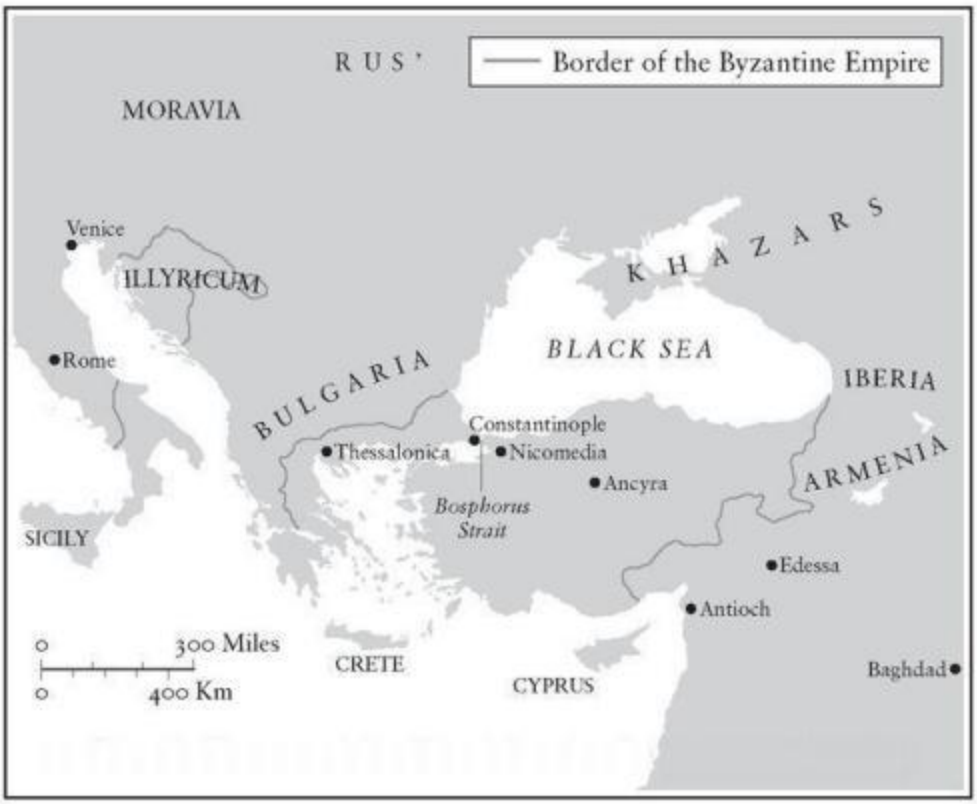
În anii 850 și 860 a avut loc un eveniment important care a arătat posibilitățile și pericolele convertirilor alternative; acesta trebuie să fi stimulat mișcările Bisericii imperiale dincolo de frontiere. Întregul popor al unui regat puternic și important din punct de vedere strategic de la nord-est de Marea Neagră, khazarii, a fost determinat de către khanul lor să se convertească la iudaism, și nici un fel de persuasiune din partea unora dintre cei mai abili susținători ai creștinismului din Photios nu a putut să-l facă pe khan să se răzgândească - poate că și-a amintit că, cu un secol înainte, o prințesă khazar devenise soția împăratului iconoclast Constantin al V-lea, iar întoarcerea Bizanțului la iconofilie a atras mai puțin atenția decât interdicția consecventă a iudaismului asupra imaginilor. Limba de curte a khazarilor a rămas ebraica, iar convertirea lor în masă a devenit unul dintre cele mai semnificative (deși adesea trecut cu vederea) momente din istoria evreilor.[72] Dincolo de considerațiile politice, misiunea a fost o chestiune în care Photios a manifestat un interes pasionat și personal. În general, în prezent se consideră că el a scris prefața unui nou cod de legi (*Epanagge* sau "Proclamație") emis de împăratul Vasile I, care, în cursul discuției sale despre relația dintre puterea imperială și cea ecleziastică în imperiu, proclama că era datoria patriarhului să îi câștige pe toți necredincioșii, precum și să promoveze ortodoxia în credință.[73] Photios a profitat de succesul militar bizantin la frontierele estice pentru a face repetate deschideri către Biserica Miafizită înstrăinată din Armenia și nu a fost vina lui că în cele din urmă nu a ieșit nimic din diplomația sa atentă și din gradul remarcabil de bunăvoință pe care a reușit să îl genereze.[74]

Relația lui Photius cu Roma a fost mult mai puțin conciliantă - într-adevăr, un element al propunerilor sale către armeni a fost acela de a căuta sprijin în conflictele sale cu papa. Papa Nicolae era foarte dispus să intervină la frontiera bizantină, iar diverși conducători din regiune nu au întârziat să exploateze posibilitățile rezultate de a pune creștinii din Vest și Est unul împotriva celuilalt. Principalul dintre ei a fost talentatul și vicleanul Khan Boris al bulgarilor (a domnit între 853 și 89), a cărui primă mișcare a fost să caute o alianță cu vecinul său franc din vest, regele Ludovic cel German, cu scopul de a-i amenința atât pe bizantini, cât și un alt popor de la granițele bulgare, moravii. Bizantinii nu puteau tolera o astfel de alianță și, cu ajutorul unei mari

armate, s-au asigurat că, în 863, cneazul a acceptat botezul creștin din partea clerului bizantin și nu a celui latin și a luat numele de botez al împăratului bizantin Mihail însuși.[75] Cu toate acestea, Boris a continuat să se complacă în negocieri diplomatice cu episcopii din Vechea și Noua Romă cu privire la viitoarea jurisdicție a noii sale Biserici bulgare, producând o atmosferă otrăvită care a resuscitat diverse probleme de dispută de lungă durată, cum ar fi utilizarea tot mai frecventă în Occident a clauzei *Filioque* din crezul de la Niceea. Comentariile furioase ale lui Photios în această privință au fost descrise ca fiind "o bombă cu acțiune întârziată" în confruntarea mocnită care a culminat cu excomunicarea din 1054 (a se vedea p. 374), anticipată în 867, când Photios și Nicolae s-au excomunicat personal unul pe celălalt din cauza problemei bulgare.[76] Încă o dată, Bisericile Răsăriteană și Apuseană se aflau în schismă.

Problema nu a fost rezolvată când Nicolae a murit în același an, dar în curând Roma s-a trezit că are nevoie disperată de ajutorul împăratului bizantin în contextul atacurilor forțelor islamice din sudul Italiei. Rezultatul a fost că două concilii succesive, întrunite la Constantinopol în 869 și 879, au urmat înclinația finală a lui Khan Boris-Michael de a se pune pe sine și Biserica sa bulgară sub patronaj bizantin; acesta a fost încurajat prin termeni care i-au convenit, acordându-i un arhiepiscop propriu, asupra căruia putea, în practică, să exercite controlul zilnic. Cel de-al doilea conciliu a fost un triumf deosebit pentru Photios, care era acum restaurat la patriarhie după moartea rivalului și suplinitorului său temporar, Ignatios. Scăldându-se în aprobarea împăratului pentru toată munca sa în extinderea jurisdicției Bisericii din Constantinopol, Photios a fost aclamat de conciliu ca patriarh oecumenic, paralel în autoritate cu papa. Acest lucru nu a sporit entuziasmul Romei pentru rezolvarea dificultăților prin decizii în concilii, dar cele două concilii au pecetluit extinderea permanentă a creștinismului într-una dintre cele mai puternice și mai longevive monarhii din Balcani.

Un alt succes al strategiei misionare a lui Photios s-a dezvoltat în rândul popoarelor slave din Moravia Mare, al căror conducător Rastislav (sau Rostislav, care a domnit între 846 și 8470) avea același tip de ambiții și abilități diplomatice ca și Boris al Bulgariei. Rezultatele au fost pe cât de importante, pe atât de complicate, și continuă să provoace controverse și lupte între creștinii din est și cei din vest pentru a stabili cui aparține istoria lor. Moravia de astăzi se află ferm în sfera culturală romano-catolică, la fel ca vecinii săi din Austria, Boemia, Croația și Slovacia, și este de înțeles că, în starea delicată a relațiilor central-europene din ultimele decenii, au fost aduse argumente că domeniile "Marii Moravii" ale lui Rastislav s-au extins mult mai departe în sud-estul Europei, în ținuturi care acum au o tradiție preponderent ortodoxă. Agenții convertirii au fost din Bizanț, doi frați născuți în al doilea cel mai important oraș al imperiului, Tesalonic (Thessaloniki), port la Marea Egee. Crescând acolo, Constantin și Methodios ar fi cunoscut mulți slavi, iar Constantin, în special, a manifestat un interes și o abilitate excepționale pentru limbi străine; el fusese elevul lui Photios în anii de dinainte ca savantul să devină patriarh, iar Photios nu i-a uitat talentul.[77] Patriarhul i-a folosit pe frați în acea ambasadă la khanul khazarilor, care a încercat să-l îndepărteze pe khan de iudaism, dar lipsa lor de succes nu l-a împiedicat pe Photios să-i lanseze într-o nouă expediție atunci când prințul Rastislav a cerut bizantini pentru a contracara influența clerului franc care opera în teritoriile sale.[78]



11. Balcanii și Marea Neagră în timpul lui Photios

Dovezile sugerează că, chiar înainte de cererea lui Rastislav, frații se angajaseră într-o întreprindere de mare importanță pentru viitor: au conceput un alfabet în care utilizarea limbii slave să poată fi transmisă cu acuratețe. Acesta a primit numele de Glagolitic, de la un cuvânt din slava veche care înseamnă "sunet" sau "verb". Constantin și Methodios au făcut mai mult decât să creeze o metodă de scriere, pentru că s-au gândit foarte mult și la crearea unui vocabular abstract din cuvinte grecești care să poată fi folosit pentru a exprima conceptele care stau la baza creștinismului. Sistemul alfabetic glagolitic este cel puțin idiosincratic, având doar asemănări suprarealiste cu orice altă formă alfabetică existentă, iar atunci când bulgarii au căutat o modalitate de a scrie propria versiune de slavonă, aceasta a fost o alegere neatrăgătoare. Ei ar fi fost mai familiarizați decât moravii cu inscripțiile antice supraviețuitoare din trecutul imperial al regiunii lor, scrise în greacă. Așa că, probabil, în Bulgaria, nu la mult timp după epoca celor doi frați misionari, un alt savant a conceput un sistem alfabetic mai simplu, mult mai apropiat de formele unciale ale alfabetului grecesc.[79] Acesta a fost numit chirilic, în onoarea lui Constantin, dar cu referire la numele monahal pe care l-a adoptat chiar la sfârșitul vieții sale, Chiril. Acesta a fost un omagiu abil, care, pe lângă tributul grațios pe care îl reprezenta, a facilitat, fără îndoială, acceptarea noului alfabet în locul alfabetului mai puțin ușor de utilizat al pionierului sfânt.

Glagolitica a supraviețuit pe termen lung, dar mai ales în legătură cu textele liturgice slavone. De asemenea, a fost adoptat, alături de chirilică, pentru liturghia bulgară de către cneazul Boris Mihail, care probabil că a considerat că valoarea acestor alfabete inovatoare și a literaturii vernaculare pe care o reprezentau este o modalitate de a păstra o distanță convenabilă atât față de

franci, cât și față de eventualii săi patroni din Biserica din Constantinopol. Ambele alfabete aveau ca scop specific promovarea credinței creștine. Ele și limba slavonă creștinată pe care o reprezentau urmau să fie folosite nu doar pentru a produce traduceri ale Bibliei și ale teologilor din primele secole ale Bisericii, ci cu un scop mult mai inovator și mai controversat. Ei au făcut posibilă crearea unei liturghii în limba slavonă, traducând-o din ritul grecesc al Sfântului Ioan Hrisostom, cu care frații Constantin și Methodios erau familiarizați. Aceasta a fost o provocare directă pentru preoții franci care lucrau în Moravia, care își conduceau congregațiile în cult așa cum o făceau în propriile lor teritorii, în limba latină.

Deși în misiunea moravă a existat în mod clar o confruntare Est-Vest, a existat un contrast semnificativ cu situația bulgară, datorită abilităților diplomatice ale lui Constantin și Methodios. Ei nu erau ei înșiși preoți și au intenționat în mod deliberat să își integreze misiunea (deși în condițiile lor) cu Biserica de la Roma, căutând să obțină de la Papă hirotonirea unora dintre adepții lor. În timp ce călătoreau spre Roma, au încercat la Veneția să își apere construcția unei liturghii slavone vernaculare, într-o dezbatere a cărei versiune mai degrabă partizană a supraviețuit în *Viața lui Constantin*. Adversarii au obiectat că existau "doar trei limbi vrednice de a-L lăuda pe Dumnezeu în Scripturi, ebraica, greaca și latina", pe motiv că acestea erau cele trei limbi aplicate pe crucea lui Hristos. 'Nu cade ploaia lui Dumnezeu peste toți în mod egal? Și nu strălucește soarele și peste toți?', a replicat Constantin.[80]

Primirea lui Constantin la Roma a fost mult ușurată de faptul că i-a adus papei Hadrian al II-lea un cadou constând în fragmente din scheletul lui Clement, unul dintre cei mai vechi predecesori papali ai lui Hadrian. Cu o mare clarviziune, Constantin a descoperit această descoperire norocoasă în timpul perioadei sale, altfel nereușite, printre khazarii din regiunea Mării Negre. Istoricii moderni ar putea să-i strice plăcerea lui Constantin subliniind că povestea exilului Papei Clement în Marea Neagră a fost de fapt o confuzie din secolul al V-lea cu soarta unui alt Sfântul Clement care probabil că a murit într-adevăr în regiunea Mării Negre, dar la vremea respectivă Papa Hadrian a fost impresionat și fermecat în mod corespunzător pentru a oferi hirotoniile necesare. Un punct de cotitură în istoria Bisericii a depins astfel de unele dorințe și de câteva oase identificate greșit.[81] Constantin și-a petrecut ultimele luni ca monahul Chiril la Roma, iar când a murit, în 869, a fost înmormântat în mod corespunzător în deja străvechea Biserică San Clemente - în timp ce, la fel de corespunzător și de grațios, ultimul fragment din trupul său, altfel distrus în timpul ocupației napoleoniene a Italiei, a fost în secolul al XX-lea dăruit de Papa Paul al VI-lea pentru a fi găzduit într-o biserică ortodoxă special construită în orașul natal al sfântului, Tesalonic sau Salonic.

Vizita lui Chiril la Roma a fost un moment care a sugerat un viitor mai generos pentru o Biserică din Europa Centrală, lăsând în urmă răutățile dintre Nicolae și Fotie. Papa Hadrian a avut motivele sale pentru a favoriza diplomația tripartită, deoarece era conștient de faptul că conducătorii franci aveau propriile lor agende care puteau să nu includă prea multă considerație pentru interesele papalității. L-a numit pe Methodios legatul său în Europa Centrală și chiar a autorizat folosirea limbii vernaculare slavone în liturghie, deși a cerut ca lecțiile biblice să fie citite mai întâi în latină. Atmosfera de reconciliere nu a durat. Rivalii franci ai clerului lui Methodios nu au fost iertători și i-au forțat pe misionarii bizantini să se îndrepte spre est, până când s-au refugiat în Bulgaria. De la centrul bulgar al Bisericii din Ohrid (acum în Fosta Republică Iugoslavă a Macedoniei), misionarii au călătorit din nou spre vest pentru a întări misiunile ortodoxe dintr-un nou regat emergent, Serbia, și au luat cu ei nemulțumirile față de

occidentalii latini. Mai la vest decât Serbia, prezența ortodoxă în regiunea dintre Alpi și Carpați a slăbit treptat, deși în Ungaria a avut loc o transmisie culturală crucială, când scrierile lui Ioan din Damasc au fost traduse din greacă în latină, răspândindu-și influența în mod permanent în Biserica occidentală și, în special, la Toma d'Aquino (vezi p. 447).[82] În lunga luptă dintre ortodocși și catolici în Europa Centrală, linia de diferențiere culturală dintre croații catolici și sârbii ortodocși, care a otrăvit atât de recent relația dintre ei în ciuda limbii lor comune, a sfârșit prin a nu fi atât de diferită de acea diviziune a imperiului stabilită inițial de Dioclețian.

Marea contribuție a lui Chiril și Metodie (și, în urma lor, a patronului lor Fotie) la viitorul ortodox a fost aceea de a stabili principiul că limba greacă nu are monopolul liturghiei ortodoxe. Astfel, de la sfârșitul secolului al IX-lea, Bisericile Ortodoxiei s-au diversificat printr-o varietate remarcabilă de familii de limbi și de culturi pe care aceste limbi le-au modelat; de fapt, liturghia Bisericii este cea care a fost forța majoră în a decide ce limbi ar trebui să domine culturile în diferite părți ale lumii ortodoxe. Nu toate aceste culturi sunt slavone: una dintre cele mai mari Biserici Ortodoxe a ajuns să fie cea din România, care, așa cum sugerează numele său și cum arată clar formele limbii sale, prețuiește un trecut latin. Nu este surprinzător faptul că, într-o astfel de încrengătură de popoare și societăți diferite, Bisericile ortodoxe au manifestat o plăcere considerabilă pentru certurile de jurisdicție și pentru separările sau schismele care au avut loc în consecință.

Totuși, această istorie încâlcită nu face total absurdă mândria Ortodoxiei în uniformitatea doctrinei sale. Schisma nu este același lucru cu erezia. Dezacordurile și afirmațiile doctrinare de pe vremea lui Iustinian până la Triumful Ortodoxiei au produs (în parte din cauza unei bune părți de scriere selectivă a istoriei Bisericii) un profund sentiment de identitate comună între culturi. Ele sunt legate între ele de amintirea închinării în Marea Biserică din Constantinopol, de o moștenire comună în teologia unor exponenți ai *theosis-ului* precum Maxim Mărturisitorul și de zdrobirea finală a iconoclasmului în 843. După cum am observat, această moștenire comună merge atât de departe încât oferă congregației de cult modalități corporative de denunțare ceremonială a creștinilor care nu o acceptă: secolul al IX-lea, epoca Triumfului Ortodoxiei, a fost probabil momentul în care imnurile ortodoxe de ură au intrat pentru prima dată în interpretarea liturgică.[83] Există aici un contrast semnificativ cu Occidentul latin. Reforma din secolul al XVI-lea din Biserica occidentală a distrus nu doar universalitatea liturghiei latine, o universalitate a limbii care nu exista în Orient și care, într-adevăr, poate că a contribuit la frustrările din spatele Reformei. De asemenea, a rupt consensul teologic larg în creștinismul occidental. Până la momentul acelei explozii de disensiuni din secolul al XVI-lea, Imperiul Bizantin pierise, în parte din cauza intervenției inepte și adesea răuvoitoare a creștinilor latini din Occident, care au contribuit la distrugerea instituției atât de remarcabil reînviate în timpul lui Photios și al împăraților macedoneni.

14

Ortodoxia: Mai mult decât un imperiu (900-1700)

CRIZE ȘI CRUCIADE (900-1200)

În jurul mileniului, Constantinopol era cel mai mare oraș din lume pe care îl cunoșteau europenii, cu aproximativ 600.000 de locuitori. Depășea cel mai mare oraș al Islamului, Bagdad, și eclipsa cele mai bune încercări de viață urbană ale Occidentului latin, precum Roma sau Veneția, care, în cel mai bun caz, puteau aduna fiecare câte o zecime din acest număr.[1] Amploarea zonei cuprinse de zidurile antice și medievale are încă puterea de a uimi atunci când o traversezi: în societățile care erau în mare parte rurale, prima experiență a "orașului" trebuie să fi fost ca o aterizare pe lună. Imperiul bizantin era puternic și bine apărat; împăratul era garantul unei monede imperiale de aur care, în mod surprinzător, a rămas aceeași ca greutate și finețe din vremea lui Constantin cel Mare și care era singura monedă de aur cunoscută atunci în Europa - numele său, atât în greacă, cât și în latină, vorbea despre putere și fiabilitate, *nomisma ("*stabilit"), *solidus* ("imobil"). În heraldica vest-europeană, această monedă supraviețuiește simbolizată printr-un disc de aur, iar în limbajul macaronic normand-francez al heraldicilor, ea este denumită "bezant".

Împărații macedoneni, care se aflau la putere din 867, erau foarte dispuși să angajeze soldați mercenari, care au adus noi tactici de război și au ajutat Bizanțul să recupereze teritorii pierdute de mult timp, până în estul Ciprului și Antiohia din Siria. Biserica din Constantinopol era, de asemenea, în expansiune și plină de încredere în sine. În anii 960 și 970, dinastia macedoneană a obținut un alt mare succes militar pe frontul vestic, anexând Bulgaria și punând capăt, timp de două secole, independenței arhiepiscopului său, împreună cu monarhia. Victoria bizantină a adus, de asemenea, înfrângerea și moartea lui Sviatoslav, conducătorul unei monarhii păgâne aflate mult mai la nord, la Kiev, care avea propriile sale planuri asupra Bulgariei. Prin convertirea la creștinism a fiului lui Sviatoslav, Vladimir, în 988, creștinismul ortodox a fost stabilit într-o altă regiune nouă, cu consecințe importante pentru viitorul său (vezi capitolul 15). În vestul îndepărtat, bizantinii controlau încă sudul Italiei, deși în 962 și-au pierdut ultimul bastion din Sicilia în favoarea dominației musulmane. Încrederea în sine și simțul practic al împăraților macedoneni le-a permis să-și facă aliați din oameni pe care creștinii calcedonieni îi considerau eretici: pe măsură ce se împingeau spre est în teritoriile mult depopulate din Cilicia și Armenia, le-au populat cu coloniști creștini miafiziți și au fost fericiți să-i vadă înființându-și propriile episcopii, care nu se supuneau patriarhului de la Constantinopol. Conducătorii Bisericii bizantine au fost furioși în fața acestei mișcări, fără precedent în creștinismul imperial, dar era un echilibru util pentru musulmanii care trăiau la granițe și era o modalitate de a le oferi noilor veniți devianți un motiv bun pentru a investi în viitoarea securitate a stăpânirii bizantine.[2]

Recuperarea nervilor în societate s-a exprimat totuși printr-o afirmare viguroasă a instituțiilor care contribuiseră la Triumful Ortodoxiei și care acum modelau permanent religia bizantină. S-a acordat o mare atenție înregistrării ceremonialului folosit la Curte și în biserică. Relatarea definitivă a vieții formale a Curții bizantine a fost scrisă ca un ghid pentru moștenitorul său de către un împărat excepțional de erudit și reflexiv, Constantin al VII-lea (a domnit între 945 și 59). El era cunoscut sub numele de *Porphyrogenntos* - "născut în purpură" - pentru a sublinia nașterea și statutul său imperial legitim după cea de-a patra căsătorie controversată din punct de vedere teologic a tatălui său, și probabil că tocmai natura controversată a nașterii sale l-a făcut să acorde o asemenea atenție ordinii adecvate pentru ceremoniile formale. De acum înainte, ceremonialul Curții nu mai putea fi separat de cel al Bisericii, deoarece toate festivalurile bisericești de o oarecare importanță necesitau prezența imperială, în procesiune, în liturghie și,

ulterior, ca invitat principal la un ospăț oficial alături de patriarh. Aproape toate primele manuscrise supraviețuitoare ale liturghiei bizantine datează din secolul al X-lea, chiar dacă ele copiază texte mult mai vechi: în mod clar, exista acum o dorință intensă de a stabili norme în spatele tuturor acestor noi texte.[3] La sfârșitul secolului al zecelea, împăratul Vasile al II-lea l-a sponsorizat pe Symeon Metaphrastes ("Traducătorul") să conducă o echipă de cercetători pentru a compila un catalog lunar sau *Menologion* al vieților sfinților, care a păstrat o autoritate deosebită printre compilațiile ulterioare de sfinți, iar cam în aceeași perioadă un pasionat al trecutului Constantinopolului a colectat tot felul de materiale mai vechi pentru a le suda într-un ghid anticariat al monumentelor și comorilor orașului.[4]

Afirmarea unor valori uniforme în cadrul Bisericii Ortodoxe și noua bogăție din secolele al X-lea și al XI-lea au dus, de asemenea, la o mare investiție în instituțiile care au apărat (sau inventat) tradiția cu atâta succes în anii de conflict: mănăstirile. În mod firesc, o mare parte din această investiție s-a îndreptat către fundații vechi și bine stabilite, multe dintre ele în capitală sau în marile orașe, dar, ca urmare, neliniștea spiritului monahal a dus la mutarea unor sfinți inspirați pentru a găsi noi pustietăți. Aceasta a fost o mare epocă de colonizare a "munților sfinți", al cărei principal supraviețuitor activ este republica monahală a Muntelui Athos, o peninsulă care se împinge în Marea Egee în Macedonia grecească. Deși câțiva pustnici fuseseră atrași de măreția sălbatică și de izolarea peninsulei athonite în secolele anterioare, Marea Lavră, cea mai importantă dintre comunitățile sale monahale, a fost fondată în 963, iar după ce comunitățile de limbă greacă s-au înmulțit, alte grupuri lingvistice din Bisericile orientale au fondat și ele mănăstiri aici. Schimbările istorice ulterioare de noroc au propulsat Sfântul Munte într-una dintre cele mai importante resurse ale Ortodoxiei din întreaga lume, bucurându-se acum de autonomie în cadrul Republicii Elene. Este singurul stat din lume cu o populație în întregime masculină, inclusiv orice animal sau pasăre aflată sub control uman.

Tensiunile dintr-o perioadă de succes și expansiune a vieții monahale au fost exemplificate în cariera și scrierile lui Symeon (949-1022). A fost cunoscut ca "Noul Teolog", poate inițial în mod sarcastic, dar în curând porecla l-a așezat alături de evanghelistul Ioan și de Grigore de Nazianzus din secolul al IV-lea. Provenind dintr-un mediu de la curtea imperială, Symeon avea douăzeci și opt de ani când a intrat în mănăstirea Stoudite din capitală, dar a fost expulzat ca inadaptat, pentru că nu s-a conformat cu supunere regulilor monahale și pentru că a arătat un atașament prea mare față de un călugăr mai în vârstă (suficient de excentric pentru a fi considerat un Sfânt Nebun de către unii comentatori moderni), Symeon cel Pios. Când tânărul Symeon s-a mutat la Mănăstirea Sfântul Mamas din afara Constantinopolului, personalitatea sa puternică a avut un efect mai pozitiv și în câțiva ani a devenit stareț. După un sfert de secol, devotamentul său ostentativ și continuu față de Symeon cel Pios (a așezat o icoană a părintelui său spiritual, cu o comemorare a datei morții sale) și caracterul foarte personal al unei mari părți din predicile sale au fost prea mult pentru ierarhia bisericească; icoanele lui Symeon au fost distruse, iar el a fost exilat pentru tot restul vieții sale.

Cariera emoțională turbulentă a lui Symeon l-a determinat să folosească temele ortodoxe tradiționale ale luminii și *theosis,* scriind cu o candoare rară despre propria sa experiență spirituală, atât negativă cât și pozitivă; accentul vechi al lui Ioan Climacus asupra lacrimilor experienței spirituale (vezi p. 438) a căpătat o nouă intensitate în scrierile sale. Conflictele lui Symeon cu autoritățile bisericești l-au condus la unele gânduri radicale. El a pus accentul pe tradiția din vremea sa conform căreia călugării care nu erau hirotoniți puteau oferi iertare

penitenților, ca parte a unei teme mai largi conform căreia "hirotonirea de către oameni" nu era același lucru cu numirea de către Dumnezeu prin Duhul Sfânt - o temă deloc confortabilă pentru ierarhia Bisericii. Symeon a fost disprețuitor față de erudiția ordonată în comparație cu experiența spirituală personală, cântând că Duhul Sfânt este trimis

> . . . Nu pentru iubitorii de glorie,
>
> Nu pentru retorici, nu pentru filozofi,
>
> Nici celor care au studiat scrierile elenistice... ...
>
> Nu pentru cei care vorbesc cu elocvență și rafinament . . .
>
> Ci celor săraci în spirit și în viață,
>
> Celor curați în inimă și în trup,
>
> Care vorbesc și mai ales trăiesc simplu.[5]

Nu este surprinzător faptul că astfel de noțiuni cu potențial perturbator, care se potrivesc foarte greu cu supunerea față de autoritatea constituită în mod corespunzător, au fost mult timp întâmpinate cu suspiciune și cenzură. Învățătura lui Symeon avea să devină mai târziu un catalizator pentru argumente majore despre natura tradiției monahale în controversa Hesychast din secolul al XIV-lea (vezi pp. 487-91). Cu toate acestea, reputația lui Symeon Noul Teolog ca fiind unul dintre cei mai profunzi scriitori ortodocși a ajuns acum dincolo de o tradiție de admiratori monahali.

Domnia împăratului Vasile al II-lea, supranumit mai târziu "ucigașul de bulgari" pentru cucerirea Bulgariei, s-a încheiat după aproape o jumătate de secol, în 1025. Un conducător extrem de capabil și energic, căruia i se poate atribui meritul principal pentru convertirea Principatului Kievului la creștinism (vezi pp. 506-8), el pare să fi lăsat imperiul mai sigur ca niciodată, dar a existat o problemă fatală: nu s-a căsătorit niciodată și nu a reușit să producă un moștenitor care să garanteze stabilitatea îndelungată pe care o creaseră predecesorii săi din dinastia macedoneană. Timp de mai bine de o jumătate de secol, imperiul a fost din nou perturbat de disputa pentru puterea supremă, iar lipsa unei conduceri ferme a răspândit nesiguranța în provinciile anexate abia recent, în special în Balcani. A fost un semn important de slăbiciune atunci când, în anii 1040, moneda de aur *nomisma a* fost depreciată pentru prima dată în șapte secole.[6]

Situația internațională cerea un împărat puternic, după modelul lui Vasile, pentru că atât în Occident, cât și în Orient, noi puteri își îndreptau privirile spre bogăția și sofisticarea Bizanțului. Latinii cu spirit de achiziție, în special monarhia normandă din Sicilia și statele comerciale italiene Veneția și Genova, erau deosebit de preocupați să își extindă influența pe rutele comerciale din estul Mediteranei. Papa promova un ideal de cruciadă care privea din ce în ce mai mult spre est pentru a se împlini (vezi pp. 382-3). La est, o nouă coaliție de triburi musulmane sub conducerea unei familii de turci numiți selgiucizi i-a copleșit mai întâi pe conducătorii

musulmani din Bagdad și apoi a invadat provinciile estice ale Imperiului bizantin; conducătorul lor selgiuc a primit titlul de *sultan, care* în arabă înseamnă "putere".

Cea mai decisivă bătălie în confruntarea bizantină cu turcii selgiucizi a fost cea de la Manzikert, în Asia Mică, în 1071, în care împăratul Romanus nu numai că a fost înfrânt zdrobitor, dar a suferit umilința de a fi luat prizonier. Chiar dacă a fost tratat cu grație și eliberat în urma plății unei răscumpărări mari, au existat consecințe majore. Asia Mică a fost din ce în ce mai mult subminată de raidurile selgiucizilor, iar tot mai multe teritorii au ieșit de sub controlul bizantin. Cei mai mulți dintre munții sfinți care deveniseră atât de importanți în cadrul monahismului bizantin au avut mult de suferit în aceste invazii, călugării fugind sau fiind înrobiți, iar acum Muntele Athos, departe, în Macedonia sigură, a fost lăsat să apară treptat ca fiind cel mai important dintre ei. În 1081, cel mai de succes dintre generalii imperiali, Alexios Komnenos, a preluat puterea și și-a stabilit dinastia pe tron, luptând pe toate fronturile pentru a salva imperiul de la dezintegrare. Ca împărat, Alexios a constatat că nici familia sa, nici armata sa nu puteau avea încredere deplină în luptele sale, și este posibil ca această nesiguranță să fi fost cea care l-a făcut să caute aliați dincolo de granițele sale.[7] El a apelat în mod repetat la liderii occidentali pentru ajutor împotriva diverșilor dușmani, iar în 1095, pentru prima dată, a fost ascultat cu seriozitate. Această cerere a fost cea care l-a determinat pe Urban al II-lea să lanseze campania publicitară care a declanșat Prima Cruciadă (vezi pp. 383-4).

Cruciadele s-au dovedit a fi un dezastru pe termen lung pentru imperiu, în ciuda competenței lui Alexios și a succesorilor săi Komneniani, care au făcut tot ce au putut pentru a restabili norocul mașinăriei imperiale bizantine în secolul al XII-lea. Dacă îndepărtarea treptată a Estului și a Vestului dusese la incomprehensiune și ostilitate reciprocă, noul lor contact intim a făcut ca relațiile să fie adesea și mai tensionate. Chiar și în timpul succesului Primei Cruciade, sosirea unor armate mari din Occident pe teritoriul bizantin a fost alarmantă și perturbatoare, în timp ce latinii au început rapid să alimenteze acasă o poveste autojustificatoare conform căreia bizantinii își sabotau în mod perfid propriile eforturi eroice. Această rea-voință reciprocă s-a consolidat pe măsură ce cea de-a doua cruciadă din 1147-1149 nu a reușit să își atingă obiectivele în Palestina și Damasc. Întreaga expediție mizerabilă a fost caracterizată de o suspiciune acută între latini și greci și de o indisciplină majoră în rândul armatelor de cruciați, ale căror rămășițe s-au întors cu greu din Țara Sfântă în Europa de Vest, luând cu ele resentimentele lor. Unii ar fi putut remarca contrastul dintre acest fiasco și capturarea simultană de către creștinii portughezi a Lisabonei de la musulmani, cu ajutorul unui alt grup de cruciați, operând cât se poate de departe de bizantini în sudul Europei. Cu cât latinii se comportau mai rău - și avea să se întâmple mult mai rău - cu atât mai mult colportau ideea că bizantinii erau vicleni, efeminați și corupți, și că meritau cu adevărat orice neplăcere care li se făcea.

Problemele au depășit activitățile cruciaților înșiși. Pretențiile crescânde ale papalității la monarhie universală erau ofensatoare nu doar pentru Patriarhul Oecumenic, ci pentru orice om al Bisericii Răsăritene, deoarece Răsăritul rămăsese mai aproape de ideea mai veche a autorității colective a episcopilor din întreaga Biserică. Cu o justificare considerabilă, orientalii îi vedeau pe occidentali ca fiind inovatori, în timp ce diplomații latini au răscolit pretențiile bombastice anterioare de autoritate din partea Romei până la Papa Hormisdas în secolul al VI-lea (vezi p. 326). Atunci când o delegație de greci la Sfântul Împărat Roman și-a întrerupt călătoria la abația din Monte Cassino în 1137, aceștia au observat călugărilor că episcopul Romei se comporta mai degrabă ca un împărat decât ca un episcop.[8] Cam în aceeași perioadă în care avocatul canonic

occidental Grațian întocmea un cod de legi care îl privea pe papă ca episcop universal, cel mai mare avocat canonic al Imperiului de Răsărit, Balsamon (suplinit în scaunul său din Antiohia de un patriarh care datora loialitate Romei după numirea de către cruciații latini), a scris cu amărăciune despre creștinii occidentali în propria sa compilație de legi. El a extins cuvintele din Psalmul 55: "Cuvintele lor sunt mai netede decât uleiul, Satana le-a împietrit inimile".[9]

Un simptom al insecurității crescânde din imperiu, care a început încă de la moartea lui Vasile al II-lea în 1025, a fost o nouă intoleranță față de orice disidență față de Biserica imperială. Acest lucru contrasta cu atitudinea mai pragmatică a dinastiei imperiale macedonene din secolul al IX-lea, dar era și o dezvoltare logică a dorinței de a defini și cataloga, care caracterizase Ortodoxia și sub conducerea macedoneană. Primul simptom al noii stări de spirit a fost o slăbire fatală a politicii imperiale de toleranță față de miafiziți în provinciile de la frontiera de est după moartea lui Vasile; când noul împărat a pus capăt brusc toleranței în 1028 și nu a restabilit-o, consecințele pe termen lung pentru frontierele aflate sub presiunea selgiucidă au fost cumplite. Ne-am confruntat deja cu arderea Bogomilului Vasile în Hipodrom în preajma Primei Cruciade (vezi p. 456), iar în aceeași epocă au avut loc procese pentru erezie la Constantinopol în care au fost implicați învățați de frunte în literatură și teologie, Mihail Psellos și elevul său Ioan Italianul (Italos). Psellos a scăpat în cele din urmă de consecințe grave, dar Italos nu a fost la fel de norocos; după audieri repetate ale cauzei împotriva sa, începând cu anul 1082 a fost redus la tăcere și și-a sfârșit zilele în mod obscur într-o mănăstire.

Procesele împotriva lui Italos au avut dimensiuni politice, deoarece acesta era asociat cu facțiunea care se opunea uzurpării tronului de către familia Komnenos, iar prăbușirea puterii bizantine în sudul Italiei a făcut ca originea sa italiană și legăturile cu normanzii din Sicilia să devină suspecte: fiica împăratului Alexios, Anna Komnena, partizan pasionat al tatălui său și istoric talentat al domniei sale, a scris cu dispreț despre folosirea ineptă a limbii grecești de către Italos. Dar erau în joc probleme pe termen mai lung. Psellos și Italos erau foarte interesați să folosească textele clasice, în special Platon, pentru a ilumina creștinismul. Acest lucru a stârnit același tip de temeri care îl urmăreau pe patriarhul Photios în entuziasmul său pentru literatura și filosofia precreștină (vezi p. 457). Aceeași stare de spirit ieșise la suprafață în antiintelectualismul lui Symeon Noul Teolog. În ce măsură filosofia putea fi de folos creștinilor?

Confruntarea a persistat. Ea a făcut o nouă victimă într-un elev al lui Italos, teologul Eustratios, episcop mitropolit de Niceea, care a scris comentarii la operele lui Aristotel. Eustratios avusese grijă să se disocieze de opiniile lui Italos, iar împăratul Alexios l-a însărcinat în mod special, datorită erudiției sale, să pregătească argumente împotriva teologiei miafizite a supușilor armeni ai imperiului. Cu toate acestea, simplul fapt că Eustratios a folosit dialectica clasică în maniera lui Aristotel pentru a-și construi cazul a stârnit ostilitatea colegilor săi de cler și, după un proces în 1117, împăratul a dispus suspendarea sa din funcție. Interesul pentru Platon și Aristotel nu a dispărut la Constantinopol, iar epoca komnenilor s-a remarcat prin diversitatea și varietatea literaturii sale - dar în ceea ce privește teologia tradițională, s-a dezvoltat un mare contrast cu Occidentul latin. În ajunul redescoperirii de către Europa de Vest a dialecticii aristotelice în exploatarea creativă a învățăturii clasice de către scolastică (vezi pp. 398-9), autoritățile bizantine se îndepărtau de aceleași resurse intelectuale. Această stare de spirit s-a intensificat în unele părți ale Bisericii pentru a provoca noi perturbări în secolul al XIV-lea.[10]

Modelul bizantin recurent de redresare centralizată urmată de dezintegrare a început un alt ciclu odată cu moartea, în 1180, a strănepotului lui Alexios, Manuel I Komnenos, după aproape patru decenii pe tron. Pe parcursul următoarei jumătăți de secol, succesiunea de tentative de preluare a puterii, rebeliuni și conspirații s-a succedat într-un ritm de aproximativ două pe an.[11] Haosul a oferit o oportunitate evidentă pentru provinciile balcanice și central-europene ale imperiului de a se răzvrăti și de a se desprinde. Încă o dată, Bulgaria a devenit un regat independent, Serbia s-a stabilit și ea ca monarhie sub conducerea marelui Zupan (prinț) Ștefan Nemanja (a domnit între 1166 și 1196), în timp ce regele Ungariei a pus stăpânire pe teritoriile cele mai vestice ale imperiului. Chiar și așa, cei mai mulți dintre diverșii conducători autopromovați din Balcani au continuat să privească spre Constantinopol pentru modele culturale care să le demnizeze regimurile, acordând titluri și funcții care reflectau modelul Curții bizantine. Când la începutul secolului al XIII-lea a fost înființată o patriarhie bulgară independentă la T'rnovo, pe atunci capitala regatului bulgar, orașul a început să fie numit "a treia Romă", după Roma Veche și Roma Nouă. A fost un titlu care mult mai târziu, în secolul al XVI-lea, avea să fie reluat pentru o Biserică dintr-o nouă lume ortodoxă al cărei centru se afla mult mai la nord.[12] La acea vreme, a Doua Romă căzuse în mâinile sultanului otoman. Rădăcinile căderii sale se aflau în dezastrul celei de-a patra cruciade.

A PATRA CRUCIADĂ ȘI URMĂRILE EI (1204-1300)

În spatele desfășurării celei de-a patra cruciade se aflau ambițiile Veneției de a se extinde în estul Mediteranei. Venețienii fuseseră deosebit de energici în obținerea de privilegii comerciale din partea bizantinilor. Cu optzeci de ani înainte, ei au oferit o avanpremieră a mizeriilor viitoare într-o campanie de cruciadă din 1122-4, care s-a axat pe capturarea Tyrului deținut de musulmani, dar care a cuprins și o mulțime de raiduri, distrugeri și jafuri în teritoriile bizantine din jurul Mării Egee, menite să îl forțeze pe împărat să extindă concesiile pe care le obținuseră deja. Din Tyr au dus înapoi în triumf la Veneția o bucată de marmură pe care a stat cândva Hristos, iar din Chios bizantin oasele Sfântului Isidor; expediția lor s-a încheiat cu o laudă solemnă corespunzătoare a lui Dumnezeu în *Te Deum*.[13] Acum, în 1201, existau planuri pentru o nouă cruciadă: un consorțiu de cruciați din Europa de Vest a încheiat un acord ambițios cu Veneția pentru a le construi o flotă și a-i transporta pentru a ataca Cairo. Era o propunere rezonabilă dacă doreau să doboare principala putere a islamului și să se îndrepte spre Ierusalim, iar dacă nu existau operațiuni militare în Palestina propriu-zisă, acordul ar fi respectat un armistițiu din 1198 cu conducătorul ayyubid din Damasc. Cu toate acestea, cei implicați au greșit în mod dezastruos: nu au putut să își țină colegii cruciați la acordul pentru flotă și nu s-au prezentat suficienți oameni pentru a umple arsenalul de nave îngrozitor de costisitor de scump.

Venețienii nu aveau de gând să își piardă investiția. I-au forțat pe cruciații care campau inconfortabil pe Lido să își îndeplinească înțelegerea într-un mod care să satisfacă interesele venețiene. Aceasta presupunea o expediție nu împotriva Cairo-ului musulman, ci împotriva marii puteri creștine a Bizanțului. Cruciații aveau deja în compania lor un tânăr pretendent (nu foarte impresionant) la tronul imperial bizantin, Alexios Angelos, așa că noul plan avea o plauzibilitate înfiorătoare.[14] Papa Inocențiu al III-lea, inițial un susținător entuziast al întreprinderii, se simțea din ce în ce mai neputincios în fața mersului evenimentelor, în parte datorită acțiunilor independente ale agentului său pe lângă armatele de cruciați, cardinalul Peter Capuano. Inocențiu a privit îngrozit cum, în 1202, cruciații au distrus orașul Zara de la Adriatica, care se afla de fapt sub stăpânirea unui coleg de cruciadă, regele Ungariei, dar care făcuse greșeala de a-i deranja pe venețieni. Au urmat lucruri mult mai rele: atacuri asupra Constantinopolului în 1203 și 1204, morți oribile în succesiune rapidă pentru o serie de împărați bizantini, inclusiv pentru puțin apreciatul Alexios, devastarea celui mai bogat și mai cultivat oraș al lumii creștine - pe scurt, nenumărate stimulente pentru secole de furie ortodoxă împotriva catolicilor.

Cum în orașul devastat nu mai rămăsese în viață niciun candidat bizantin foarte convingător pentru tron, s-a deschis calea pentru un nou plan îndrăzneț: instalarea lui Balduin, conte de Flandra, un latin occidental, ca împărat bizantin, împărțirea unor mari suprafețe de teritorii bizantine unor lorzi cruciați și unirea oficială a Bisericii din Constantinopol cu cea din Roma. Orice idee ca armatele să se deplaseze spre est pentru a recâștiga regatul latin al Ierusalimului capitala sa a fost uitată în liniște. Inocențiu era acum prins între plăcerea sa de a vedea împlinită ambiția străveche a Romei de a asigura reuniunea Bisericii în condițiile sale și profundele îndoieli cu privire la modul în care aceasta fusese realizată. Inițial s-a bucurat că capturarea orașului era un preludiu evident al sfârșitului lumii și al venirii lui Hristos în glorie, și chiar a citat pe larg din scrierile apocaliptice ale lui Joachim din Fiore pentru a-și exprima entuziasmul, dar și-a schimbat rapid tonul. "Prin ceea ce părea că am profitat până acum, am sărăcit; și prin ceea ce credeam că ne face mai presus de toate mai mari, am fost reduși", se plângea acum lui Peter Capuano.[15] El era mai puțin încântat de faptul că, alături de proaspătul împărat latin

Balduin, venețienii aleseseră cincisprezece canonici ca și Capitoliu al Catedralei Hagia Sophia, fără nicio referire la el însuși; la rândul lor, canonicii aleseseră un venețian ca Patriarh al Constantinopolului.[16]

Chiar și așa, Inocențiu nu a fost înclinat să pledeze pentru întoarcerea orașului la grecii eretici. Atitudinea sa față de aceștia a fost evidențiată în cel de-al patrulea decret al consiliului său docil convocat la Lateran în 1215, "Despre mândria grecilor față de latini": nu este tocmai cea mai apologetică frază după haosul care a lovit orașul.[17] Chestiuni practice plictisitoare au început să îl ocupe pe papă, în special problema relicvelor jefuite - nu atât problema eticii jefuirii lor, cât a modului de autentificare a acestora odată ajunse în Europa de Vest. Decretul 62 al Conciliului Lateran al lui Inocențiu a interzis vânzările și a ordonat (complet ineficient) ca toate relicvele nou apărute să fie autentificate de Vatican.[18] Acest potop de relicve spre vest a afectat întreaga Europă. Departe de Bizanț, pe coasta nordică a Norfolkului, prioria din Bromholm a găsit un sfârșit la durerile sale de cap financiare atunci când a instalat "Bunul Rod de Bromholm", numit ușor ironic "Good Rood of Bromholm", un fragment din Adevărata Cruce furat din capela privată a împăratului din Constantinopol, și a urmat un flux binevenit de venituri de la pelerini.[19] Aceasta a fost o bere mică în comparație cu lovitura dată de entuziastul cruciat regele Ludovic al IX-lea al Franței, care (ignorând ordinele celui de-al patrulea Conciliu de la Lateran) a cumpărat de la cămătarul venețian al împăratului latin al Bizanțului, aflat în dificultate, adevărata Coroană de Spini purtată de Hristos la Crucificare. Aceasta a fost o achiziție majoră care a egalat relicvele sacre acumulate de predecesorii merovingieni ai lui Ludovic, confirmând că dinastia sa Capețiană a moștenit toate favorurile divine și sfințenia câștigate în vechime - și ce ar putea fi mai potrivit pentru un rege sfânt (canonizat încă din 1297) decât posesia unei coroane mai sfinte decât a sa? Ca vitrină pentru coroană, Ludovic a construit Sainte-Chapelle în complexul palatului regal din centrul Parisului. Furia Revoluției Franceze a cruțat suficient de mult pentru ca noi să ne putem minuna încă de spațiul său înălțător și emoționant (deși acum este gol) și de exuberanța sa în sculptură și sticlă.[20] După ce latinii au fost expulzați din Constantinopol în 1261, duplicate ale multora dintre aceste relicve sustrase au început să apară din nou în casele lor originale din oraș, iar bizantinii au declarat că restaurările au fost o serie de miracole.[21]

Marele miracol a fost mai treptat: o reconstrucție minuțioasă a societății bizantine, dar într-o formă nouă și fără precedent. În timp ce urâții latini dețineau încă "Orașul", liderii bizantini trebuiau să conducă din alte orașe ale imperiului distrus. Departe, în nord-est, la Marea Neagră, membrii familiei Komnenos au preluat Trebizonda, fondând un "imperiu" care a continuat să fie independent (inițial sub protecția mongolă împotriva selgiucizilor), chiar și după cucerirea otomană a Constantinopolului, până în 1461. La cealaltă extremă a imperiului de dinainte de anul 1204, un nobil înrudit cu vechile familii imperiale a înființat un principat în regiunea Epiros de pe coasta vestică a Greciei, dar, printre toate aceste noi statete, orașul Niceea, situat în munții Asiei Mici, în interiorul Mării Marmara, a devenit capitala celui mai convingător dintre statele succesoare. Acesta s-a bucurat de avantajul foarte considerabil că un patriarh grec oecumenic succesor a fost instalat acolo, alături de prințul imperial, pe care l-a uns în mod corespunzător ca împărat.

În cele din urmă, conducătorii de la Niceea au fost cei care au recucerit Constantinopolul de la latini în 1261. Papii care s-au succedat au făcut agitație zgomotos pentru a cere ajutor în vederea restaurării împăratului latin destituit, dar aceștia aveau multe alte preocupări, iar construcția artificială a Bizanțului latin avea puțini prieteni în Occident: împăratul niceean a apelat de fapt la

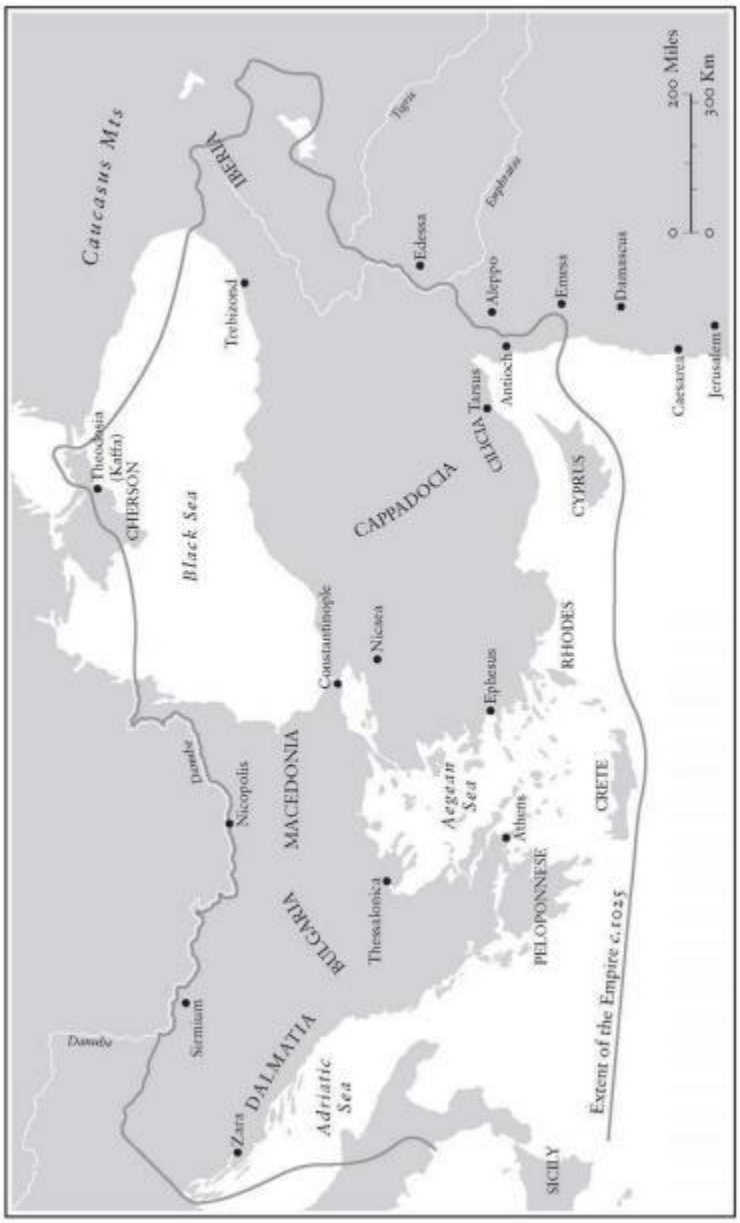
sprijinul rivalului comercial înverșunat al Veneției, Genova, pentru recucerirea orașului.[22] O descoperire întunecată și intrigantă din Istanbulul modern simbolizează sfârșitul fără ieșire al Imperiului Latin al Bizanțului. În 1967, o mică capelă a fost descoperită în timpul săpăturilor în straturile inferioare ale uneia dintre fostele biserici monahale din Istanbul, în prezent moscheea Kalenderhane Camii. Interiorul său era umplut cu pământ, iar intrarea sa era blocată și tencuită cu picturi; în interior, pe pereții săi se aflau fresce în stil occidental ale vieții Sfântului Francisc de Assisi, de fapt cele mai vechi cunoscute până acum, cu tot cu povestea lui Francisc predicând păsărilor. Evident, atunci când frații franciscani au fugit din oraș, pentru a nu se mai întoarce niciodată, capela, cu omagiul său adus unui sfânt occidental foarte recent cununat, a fost complet aruncată în uitare.[23]

Putem înțelege profunzimea sentimentelor care au stat la baza acestui act dacă luăm în considerare aroganța cu care Biserica Greacă a fost tratată în unele dintre noile enclave latine. În Regatul latin al Ciprului, suprimarea organizării Bisericii grecești și hărțuirea generală a grecilor care foloseau liturghia lor tradițională a atins un punct culminant în 1231, când treisprezece călugări greci au fost arși pe rug ca eretici pentru că au susținut respingerea tradițională a folosirii în Occident a azimelor în Euharistie, punând astfel la îndoială validitatea Euharistiei latine. Faptul că acest ultraj a avut loc în timpul prăbușirii autorității regale cipriote într-un război civil între latini nu îl scuză deloc și se poate înțelege de ce un sinod al Patriarhului Oecumenic a negat cu sfidare validitatea Euharistiei latine doi ani mai târziu.[24] Și tot în secolul al XIII-lea s-a adăugat încă o problemă la sentimentul de înstrăinare teologică dintre greci și latini: elaborarea de către Biserica occidentală a doctrinei purgatoriului (vezi pp. 369-70). Când frații au început să expună această doctrină în diverse dispute teologice din Orient, grecii cu care se certau au recunoscut corect originile doctrinei în teologia lui Origen, iar acest lucru a fost suficient pentru ca discuția latină despre Purgatoriu să pară o revenire periculoasă la universalismul eretic al acestuia.[25]

Chiar dacă Constantinopolul a fost readus sub control bizantin în 1261, unitatea politică a imperiului, acel fapt fundamental al societății bizantine de la Constantin cel Mare încoace, nu a mai devenit niciodată o realitate. Trebizonda și Epiros au continuat să fie independente; mulți dintre stăpânii latini s-au agățat în noile lor enclave din Grecia, iar venețienii au fost în cele din urmă alungați din ultima lor achiziție din estul Mediteranei, Creta, abia în 1669. Un împărat se întorsese în palatul său din Constantinopol, dar puțini puteau uita că, în ciuda talentului evident al lui Mihail Paleologos ca lider militar, conducător și diplomat, acesta își suplinise, orbitase și întemnițase tânărul său tutore, Ioan al IV-lea, pentru a deveni împărat. După ce și-a înstrăinat mulți lideri influenți din Biserică și din societate prin acest act de cruzime, Mihail al VIII-lea a înfuriat și mai mult un număr mare dintre supușii săi prin urmărirea fermă a unității cu Biserica latină occidentală, pe care o considera nu doar o necesitate politică pentru a consolida puterea imperială, ci și o datorie impusă de divinitate. Ura pe care politica sa a stârnit-o l-a durut și l-a derutat; uniunea Bisericilor pe care reprezentanții săi au negociat-o cu grijă cu papa și episcopii occidentali la Conciliul de la Lyon din 1274 a fost repudiată la scurt timp după moartea sa.[26]

Echilibrul de forțe în creștinismul ortodox nu a mai fost niciodată la fel după 1204. Ortodoxia dincolo de greci putea acum să iasă pe deplin din umbra imperiului care o crease și o constrânsese cândva. Regele Ștefan *Prvovencani* ("primul încoronat") al noului stat nou apărut al Serbiei a explorat mai întâi ce privilegii ar putea obține de la Inocențiu al III-lea, dar a fost profund ofensat când papa s-a răzgândit în privința acordării insignelor regale. Deși atât

Bulgaria, cât și Serbia au primit în cele din urmă coroane din partea papalității în secolul al XIII-lea, impulsul practicii ortodoxe a fost prea puternic pentru a le trage înapoi pentru mult timp în orbita creștinismului latin. Atât monarhia sârbă, care tocmai se consolida, cât și monarhii bulgari (care se numeau acum *țari*, împărați) au găsit convenabil să se adreseze patriarhului de la Niceea pentru recunoașterea Bisericilor lor respective ca fiind autocefale (autoguvernate). Muntele Athos a avut o influență majoră în întoarcerea lor spre Ortodoxie, iar în Serbia amintirea unui membru athonit carismatic al familiei princiare, Sava, fratele lui Ștefan Prvovencani, a fost decisivă. În tinerețe, Sava a renunțat la viața de la Curte pentru a deveni călugăr pe Muntele Athos, unde i s-a alăturat tatăl său, fostul Mare Prinț Ștefan Nemanja. Împreună au refondat mănăstirea abandonată Chilandar (Hilander) de pe munte, iar apoi Sava s-a întors să organizeze viața religioasă în matcă bizantină în Serbia, devenind în 1219 primul arhiepiscop al unei Biserici autocefale din Serbia.



12. Imperiul Bizantin la moartea lui Vasile al II-lea

Deși Sava și tatăl său ar putea fi considerați ca renunțând la ambițiile lumești prin trecerea la viața monahală, statutul lor de oameni ai bisericii a avut un efect politic vital asupra țării lor. Mănăstirea Chilandar a devenit un punct de atracție externă pentru unitatea statului sârb și un simbol al legăturilor sale cu Orientul ortodox. Monarhia nu s-a limitat la a adopta ornamentele bizantine ale puterii, ci a eradicat în mod ostentativ erezia bogomilă de pe teritoriile sale - în timp ce, în jurul anului 1200, a încurajat pentru prima dată utilizarea limbii sârbe în inscripțiile picturilor bisericești în stil bizantin. În secolele al XIV-lea și al XV-lea, Chilandar a devenit centrul unei întreprinderi majore de traducere a scrierilor teologice și spirituale grecești într-o limbă literară formală vernaculară care să fie în general inteligibilă pentru diferitele popoare care vorbeau limbi slave. Mai presus de toate, imensul prestigiu spiritual al lui Sava a conferit dinastiei regale sârbe o calitate sacră continuă, în mijlocul diviziunilor otrăvite ale politicii de putere sârbești. Amintirea sa a devenit atât de mult parte a identității sârbești încât, atunci când turcii otomani cuceritori au vrut să-i umilească și să-i înjosească pe sârbi în 1595, au dezgropat oasele lui Sava în Belgrad și le-au ars în public.[27]

13. Imperiul Bizantin reunit sub conducerea lui Mickael Palaeologos

SERBIA
Nicopolis
Trnovo
Adrianople
Constantinople
Sea of Marmara
Thessalonica
Mt Athos
BYZANTINE
EPIROS
DUCHY of ATHENS
Athens
MOREA
CRETE
0
200 Miles
0
300 Km

Sinope
Trebizond
Izmit/Nicomedia
Iznik/Nicaea
Ankara
EMPIRE
SULTANATE
of
RUM
Edessa
CILICIAN ARMENIA
Antioch
CYPRUS
Damascus
Jerusalem

RENAȘTEREA ORTODOXĂ, OTOMANII ȘI HESYCHASMUL TRIUMFĂTOR (1300-1400)

Acest complex de povestiri de după 1204 echivalează cu o reconfigurare a Ortodoxiei. Cu siguranță, împărații restaurați în Bizanț în 1261 și-au păstrat un prestigiu imens în ciuda impotenței lor crescânde, până în ultimii lor ani sumbri din secolul al XV-lea. În mod paradoxal, acest lucru s-a întâmplat mai ales în rândul creștinilor melchiti (adică "imperiali") care trăiau sub dominație islamică și, prin urmare, dincolo de controlul Constantinopolului: pentru ei, împăratul era un simbol al unei autorități atemporale copleșitoare, deoarece credeau că Dumnezeu avea planuri mai mari pentru creația sa decât părea posibil în situația actuală.[28] Cu toate acestea, identitatea ortodoxă nu mai era atât de strâns legată de supraviețuirea unui imperiu politic și era din ce în ce mai mult o chestiune pe care Biserica trebuia să o susțină. Patriarhul oecumenic fusese responsabil pentru că îi acordase pretendentului princiar de la Niceea suficientă legitimitate pentru a revendica tronul imperial; același patriarh fusese sursa de garanție sacră pentru noua independență ecleziastică a Bulgariei și Serbiei, iar patriarhul a continuat să ofere sigiliul său de aprobare noilor eparhii creștine care se extindeau mult la nord de granițele imperiale de-a lungul Volgăi, în jurul Mării Negre și în Caucaz. Până la sfârșitul secolului al XIV-lea, patriarhul Filotei putea să le scrie prinților Rusiei în termeni care l-ar fi făcut pe papa Inocențiu al III-lea să albească, deși este puțin probabil ca vorbele sale să fi ajuns la urechile cuiva de la Roma: "Din moment ce Dumnezeu a numit-o pe Smerenia noastră drept conducător al tuturor creștinilor care se găsesc oriunde pe pământul locuit, ca avocat și păzitor al sufletelor lor, toți aceștia depind de mine, părintele și învățătorul lor.".[29]

Aceasta a fost o ciudată răsturnare de situație pentru patriarh și împărat. Patriarhul a fost susținut financiar de domnitorii de dincolo de vechile granițe imperiale, care au fost impresionați cel puțin de rezonanța unor astfel de revendicări. Măreția și activitatea intensă a casei patriarhale și a Marii Biserici din Constantinopol păreau mult mai puțin hilare decât ceremonialul tot mai restrâns și jena financiară a Curții imperiale de alături.[30] Bisericile au fost somptuos redecorate sau reconstruite și au fost ospitaliere pentru o renaștere aventuroasă a artei bizantine. Unele dintre cele mai emoționante supraviețuiri se găsesc în Biserica Sfântului Răscumpărător din Chora, din Istanbul, o rafinată clădire monahală restaurată cu dragoste din ruină după expulzarea latinilor în 1261. Acum, mozaicurile sale sunt din nou expuse după ce au fost uitate în zilele în care biserica a fost moschee. Cele mai multe sunt din secolul al XIV-lea și aduc o nouă căutare de explorare a subiecților lor ca ființe umane pline de pasiune și compasiune; chiar și Hristos și mama sa sunt îndulciți față de figurile imperiale ale convenției bizantine anterioare (vezi planșa 22). La Sfântul Răscumpărător din Chora întrevedem cum ar fi putut artiștii bizantini să continue să exploreze unele dintre direcțiile pe care o renaștere artistică și culturală a început să le ia în Europa Latină în aceeași epocă, dacă politica din estul Mediteranei nu ar fi îngrădit impulsul sau oportunitatea de a lua în considerare noi posibilități pentru cultura ortodoxă.

La începutul secolului al XIV-lea, imperiul, care a reînviat pentru scurt timp după 1261, a fost cuprins de un nou război civil și a pierdut teritorii, atât în vest, în favoarea monarhiei ortodoxe expansioniste din Serbia, cât și în est, în favoarea unei noi ramuri de triburi turcești care și-au creat un principat în nord-vestul Asiei Mici și care au supraviețuit unui efort hotărât al bizantinilor de a-i alunga printr-o victorie semnificativă în 1301. Conducătorul lor războinic se numea Osman, iar de la el și-au luat numele de otomani. În secolul al XIV-lea, otomanii și-au extins puterea prin Asia Mică și Balcani, copleșindu-i pe bulgari și încercuind teritoriul bizantin.

Din ce în ce mai mulți creștini ortodocși s-au trezit sub dominație islamică și într-o atmosferă de intoleranță tot mai mare față de religia lor, care ar putea fi văzută ca parte a unei stări de spirit culturale generale în Asia, Africa de Nord și Europa secolului al XIV-lea (vezi pp. 275-8). Deja în anii 1330, trecerea la dominația islamică părea atât de ireversibilă încât Patriarhul Constantinopolului a emis un sfat informal către creștinii din Asia Mică că nu le-ar pune neapărat în pericol mântuirea dacă nu-și mărturiseau deschis credința.[31]

Ca și înainte în istoria bizantină, când administrația secular a decăzut, mănăstirile au înflorit. Muntele Athos, acum cel mai proeminent supraviețuitor dintre munții sfinți, a rămas independent de stăpânirea otomană până în 1423, cultivând cu asiduitate autoritățile musulmane care îl încercuiseră până atunci de mai bine de jumătate de secol. Este semnificativ faptul că, atunci când li s-a dat de ales în 1423, călugării atonieni au preferat stăpânirea musulmană a sultanului în locul șansei care li s-a oferit de a fi conduși de venețieni: gândul unei stăpâniri latine de către cuceritorii din 1204 le era respingător.[32] Până atunci, împăratul fusese de mult timp doar un monarh-patron printre mulți alții pentru mănăstirile athoniene. Întemeierea lui Sava pe Muntele Athos fusese un indiciu că încă din secolul al XII-lea acesta devenea un centru de concentrare pentru identități ortodoxe multiple dincolo de originile sale grecești. O proliferare de conducători sancționați de divinitate își trăgeau legitimitatea din Bisericile lor ortodoxe, atât de departe ca Principatul Kievului și conducătorii din Moscopole.

În această epocă, una dintre cele mai cunoscute caracteristici ale interiorului bisericii ortodoxe a ajuns la forma sa dezvoltată: *iconostasul*, o barieră asemănătoare unui zid care ascunde altarul și zona sanctuarului de credincioși. Cuvântul înseamnă "suport pentru imagini", deoarece acum bariera este acoperită cu imagini ale sfinților și subiectelor sacre, în modele care au devenit fixe în ordine și poziționare. În mod obișnuit, peretele nu ajunge până la tavan, astfel încât sunetul cântării liturgice a clerului la altar se poate auzi clar deasupra lui și prin setul său de uși. A fost nevoie de mult timp pentru ca iconostasul să ajungă la forma sa modernă. Atât în Est, cât și în Vest, în primele secole de construcție a bisericilor, existau partiții joase în interiorul bisericilor pentru a delimita zona sanctuarului din jurul altarului, iar diferitele moduri în care au fost dezvoltate aceste partiții sunt instructive. Bisericile latine occidentale și-au dezvoltat propriile paravane mai înalte pentru a separa întreaga zonă în care se aflau clerul și cântăreții liturgici ("corul" sau "cancelaria", plus zona sanctuarului), iar aceasta a fost, de asemenea, o dezvoltare târzie, încurajată de intensificarea devoțiunii euharistice în secolul al XIII-lea. Dar ecranele din bisericile latine erau în general deschise peste înălțimea taliei pentru a oferi vedere spre altarul mare; rareori se prezentau ca pereți solizi în maniera orientală, cu excepția bisericilor monastice sau catedrale unde clerul își desfășura propria rundă de liturghie într-un spațiu închis în interiorul clădirii bisericii. În mod universal, aceste noi ecrane occidentale erau asociate și purtau deasupra lor figuri sculptate ale lui Hristos atârnând pe Cruce sau "Rood", flancat de mama sa îndurerată, Maria, și de noul fiu pe care Hristos i l-a încredințat, Ioan Evanghelistul. De aceea, ecranele occidentale ale corului sunt cunoscute sub numele de "ecrane de lemn".

Evoluția ortodoxă a fost complet diferită și poate că nu este o coincidență faptul că a avut loc în aceeași epocă, secolele XIII-XV, când bisericile latine au finalizat dezvoltarea scutului de lemn. Pentru liturghia ortodoxă, iconostasul îngrădește un set de acțiuni mai degrabă decât întreaga zonă ocupată de casta clericală și de asistenți, deși marchează, de asemenea, o zonă de sanctuar care exclude laicii fără funcții sau permisiuni specifice. El adăpostește și definește acele acțiuni liturgice care se desfășoară doar la altar. Când a crescut pentru prima dată dincolo de bariera

joasă, era cunoscut sub numele de *templon* și era închis doar până la înălțimea taliei, cu arcade deschise deasupra, astfel încât altarul să rămână în permanență vizibil pentru toți. Ceea ce s-a întâmplat apoi a fost o acumulare treptată de imagini sfinte care au format un ecran solid mult mai substanțial. Unele congregații au ajuns la concluzia că ar fi mai respectuos să se acopere cu un văl părțile centrale ale închinării la altar, iar perdelele au umplut spațiile arcadelor, pentru a fi trase în anumite momente. În alte biserici, icoanele au fost atârnate de arcade, sau de perdele, dacă acestea erau acum la locul lor, iar ecranul a căpătat acum caracterul de "suport de icoane".

Cu toate acestea, chiar dacă acest lucru ar putea părea o barieră vizuală mult mai formidabilă decât un ecran obișnuit occidental, pentru ochiul credinței este exact invers. Orice reprezentări ale sacrului sau ale sfinților care apar în decorarea unui balustradă occidentală sunt secundare caracterului acesteia, sub figurile grupului de rodii care o încoronează, Hristos, Maria și Ioan. Icoanele, în schimb, sunt de esența unui iconostas. Deoarece fiecare icoană, în locul său teologic desemnat, dezvăluie și refractă viziunea Cerului, iconostasul devine nu atât o obstrucție vizuală, în stilul rogozului occidental, ci este de fapt transparent, o poartă către Cer, ca și altarul de dincolo de el. El ajută ochiul spiritual să vadă ceva mai real decât ceea ce ascunde ochiului uman. Mai mult, în forma dezvoltată, iconostasul este punctul culminant al unui set de trepte care simbolizează ascensiunea sufletului spre bucuria cerească. Acele trepte duc la o platformă puțin adâncă în fața iconostasului, pe care se desfășoară o mare parte din liturghie, dar care este disponibilă și pentru ca adunarea, exclusă de la intrarea fizică în sanctuar, să venereze icoanele din iconostas.

O poartă are nevoie de uși. Ușile iconostasului sunt importante: la baza structurii se află o intrare centrală - "Porțile Frumoase" - care, atunci când este deschisă, permite vederea altarului, și care este flancată de uși mai mici - din nou, bineînțeles, toate purtând în mod corespunzător icoanele lor. În afara timpului de închinare, ușile sunt închise. Deschise sau închise, ele marchează puncte de punctuație în liturghia care păstrează calitatea procesională atât de importantă în cultul bizantin încă din primele zile ale Noii Rome. Porțile Frumoase sunt rezervate în principal episcopului, iar ușile laterale sunt folosite liturgic de către diaconi (și de aceea poartă adesea imaginile unor diaconi sfinți, cum ar fi primul martir al credinței creștine, Ștefan). În jurul ușilor se află ceilalți sfinți, profeți și scene festive. Acestea sunt dominate de imagini ale lui Hristos și ale Maicii Sale, care pot avea corespondenți în diferite poziții pe ecran. Cea mai mare dezvoltare a iconostasului și a decorului său structurat avea să vină în ortodoxia rusă, dar conceptul general și utilizarea au fost realizate în imperiu înainte de căderea Constantinopolului.

A fost un paradox al acestei epoci faptul că, în ciuda tuturor nenorocirilor relațiilor dintre creștinismul latin și cel grecesc după 1204, culturile latină și ortodoxă erau acum mai apropiate și în contact mai regulat decât au fost în jumătate de mileniu. Influențele au mers în ambele direcții, Veneția și coloniile sale nou dobândite fiind unul dintre principalele canale - la propriu, în cazul unui număr mare de obiecte de artă, care la Veneția includeau nu doar faimoșii patru cai de bronz antici furați din Constantinopol în timpul sacului orașului, ci și un număr uriaș de blocuri de marmură și sculpturi care au fost transportate de-a lungul coastei grecești și în susul Adriaticii pentru a transforma exteriorul și interiorul Catedralei Sfântul Marcu. În mod surprinzător, având în vedere caracterul distinctiv al cultului ortodox, cu modele liturgice distincte care se bazează pe tradițiile orientale atribuite Sfântului Ioan Hrisostom, Sfântului Vasile și Sfântului Iacob, unul dintre cele mai mari aspecte de similitudine a rămas în cântarea liturgică pe care ambele Biserici o foloseau. În atmosfera încărcată de la sfârșitul secolului al XII-lea sau începutul secolului al

XIII-lea, un avocat grec de canoane, Ioan, episcop de Kytros, putea încă să spună că textele cântărilor și melodiile lor erau comune Orientului și Occidentului. În următoarele două secole, inovațiile muzicale occidentale, cum ar fi polifonia, puteau fi auzite și în bisericile grecești - într-adevăr, cântecul liturgic grecesc și plain-song-ul occidental probabil că nu au sunat deosebit de diferit de-a lungul perioadei medievale.[33] Adevărata separare a venit odată cu trauma cuceririi otomane complete în 1453, când a început o mare divergență în practica muzicală. În special, ortodocșii nu au fost niciodată cuprinși de entuziasmul pentru orga cu tuburi care, în epoca căderii Constantinopolului, și-a început lunga dominație asupra imaginației muzicale a creștinilor occidentali.

Mai presus de toate, pe tărâmul ideilor, cele două lumi își vorbeau mult mai des, chiar dacă nu întotdeauna în mod armonios. A fost prima epocă de secole în care grecii au început să citească texte latine, deși întotdeauna a existat un trafic mult mai mare în cealaltă direcție. Unul dintre catalizatorii schimbului a fost secvența, în cele din urmă inutilă, de negocieri pentru reunificarea Bisericilor, care i-a preocupat pe papii din secolul al XIII-lea: unul dintre numeroșii frați negociatori papali trimiși în est, dominicanul William de Moerbecke, a fost extrem de important în extinderea cunoștințelor occidentale despre erudiția antică, deoarece a colecționat manuscrise grecești și a tradus o varietate de autori greci, inclusiv Aristotel, în versiuni latine deliberat foarte literale.[34] Câțiva orientali au devenit interesați de teologii occidentali pe care Estul îi ignorase până atunci, inclusiv de cel mai proeminent occidental dintre ei, Augustin din Hippona. Un protejat al Curții lui Mihail al VIII-lea Paleologos, Manuel (numele monahal Maximos) Planudes, a tradus pentru prima dată în greacă *De Trinitate* al lui Augustin și a persistat în eforturile sale chiar și atunci când succesorul împăratului a abandonat politica de dialog cu papalitatea. În mod firesc, asta a însemnat că a tradus opiniile lui Augustin despre *Filioque*, deși, într-o enigmă care nu a fost încă rezolvată, a scris și două tratate care atacă doctrina.[35]

Activitatea de traducere a lui Planudes nu s-a limitat la teologie; el a abordat clasicii latini, pe atunci complet uitați în Orient, precum Cicero, Boethius și chiar și părțile mai puțin picante din poezia lui Ovidiu. El a fost urmat de o serie de cercetători care au lărgit gama de texte oferite, inclusiv un pariu extraordinar în traducerea contemporană a fraților Prochoros și Demetrios Kydones: printre numeroasele lor alte proiecte pline de imaginație de la mijlocul secolului al XIV-lea, Demetrios a întreprins versiuni grecești ale *Summei contra Gentiles* și *Summei Theologiae* a lui Aquino. A fost o recunoaștere fără precedent din vremea lui Iustinian că alte culturi ar putea avea contribuții majore de adus societății bizantine, dar în multe sectoare ale Bisericii aceasta era o idee profund controversată și inacceptabilă.[36]

Pe fondul deteriorării sumbre a situației politice din Constantinopol, Biserica a fost zguduită de o dispută cu privire la validitatea unui stil de rugăciune mistică cunoscut sub numele de Hesychasm. Principalii combatanți au fost Grigore Palamas, călugărul unei comunități de pe Muntele Athos, care susținea spiritualitatea hesychast, și Barlaam, un călugăr ortodox din Calabria, ținutul de frontieră religios din Italia, unde monahismul bizantin și cel latin coexistau. Hesychasmul a fost doar una dintre problemele care i-au adus în dispută, dar rezultatele sale au fost cele mai profunde. Cuvântul "Hesychasm" pare probabil unul dintre cele mai intimidante fragmente de jargon teologic pentru cei care îl întâlnesc pentru prima dată, dar el provine pur și simplu din verbul grecesc *hsychaz*, "a păstra liniștea" (sau tăcerea). Legată de ideea de liniște era ideea mistică caracteristică a luminii ca vehicul de cunoaștere a lui Dumnezeu sau ca metaforă pentru cunoașterea lui Dumnezeu. Gregory Palamas susținea că, în această practică a rugăciunii,

este posibil să se ajungă la o viziune a luminii divine care dezvăluie energia necreată a lui Dumnezeu, care este Duhul Sfânt. El a arătat episodul transfigurării descris în Evangheliile sinoptice, în care Iisus se afla cu ucenicii săi pe Muntele Tabor, iar aceștia au putut vedea că fața sa "strălucea ca soarele".[37] Transfigurarea, deja comemorată cu mai multă elaborare în Ortodoxie decât în Occidentul latin, a devenit, prin urmare, o alegere preferată a Hesychastului ca subiect pentru icoane (vezi planșa 56).

Temele mistice au obiceiul de a apărea în circumstanțe imprevizibile, ca o contrapondere la diverse versiuni structurate ale credinței creștine, astfel încât accentul hesychast pe tăcere și lumină amintește în mod curios de o mișcare creștină îndepărtată în timp și spațiu de Bizanțul secolului al XIV-lea: quakerismul care a apărut în Anglia în timpul războaielor civile din secolul al XVII-lea (vezi p. 653). Contrastul ascuțit cu quakerii constă în modul în care Hesychasmul este înrădăcinat în practici devoționale specifice. În afară de contemplarea icoanei, există modalități practice de a structura rugăciunea liniștită sau tăcută: postura fizică adecvată și respirația corectă sunt importante, iar o practică caracteristică este de a repeta o singură frază devoțională, cea mai frecventă dintre acestea ajungând să fie "Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu cel viu, miluiește-mă". Această frază sau variante ale acesteia au devenit cunoscute sub numele de "Rugăciunea lui Iisus". Astfel de tehnici stabilite amintesc de abordările orientale sistematice ale rugăciunii, de la budism până la sufiștii din Islam, care la rândul lor s-ar putea să se fi inspirat din spiritualitatea indiană. Într-adevăr, este posibil să existe o relație directă între abordarea hristică și sufism, deși rămâne o controversă cu privire la direcția în care a călătorit influența.[38]

Atât hesychaștii, cât și oponenții lor au făcut apel la trecutul ortodox; de fapt, amândoi priveau înapoi la Maxim Mărturisitorul, iar dincolo de Maxim la acel scriitor necunoscut care a împrumutat identitatea lui Dionisie Areopagitul pentru a da respectabilitate ideilor sale (vezi p. 439). Barlaam dorea să își apere propria înțelegere a spiritualității monahale ca fiind fidelă tradiției ortodoxe. Pentru el, afirmațiile lui Palamas contraziceau insistența apofatică din Pseudo-Dionisie că Dumnezeu era de necunoscut în esența sa. Dacă era așa, era o prostie să presupunem că, prin simpla concentrare în rugăciune, un individ ar putea percepe ceva care făcea parte din esența lui Dumnezeu, adică însuși Duhul Sfânt. A te aștepta să obții acest lucru însemna să confunzi creatorul și creația. Exista un risc real ca hesychaștii să uite toate pericolele pe care Maximus le semnalase cu mult timp înainte, permițând ca experiența mistică să scape de sub control și chiar respingând cu totul controlul rațiunii în căutarea lui Dumnezeu. Astfel de excese ar arunca la gunoi o tradiție a meditației intenționate care se întorcea până la Evagrie din Pont în secolul al IV-lea și pe care misticii ortodocși o prețuiau de atunci, chiar și atunci când memoria lui Evagrie însuși fusese înnegrită.

Barlaam a ridicat în slăvi numele diferitelor erezii, printre care și bogimilismul, și a insinuat, nu fără o oarecare justificare, că hesychaștii erau în pericol de a cădea în aceeași rigoare excesivă și respingere a așezării creștinismului într-o lume decăzută. În replică, Palamas și admiratorii săi au spus că Barlaam era un simplu raționalist care reducea orice discuție despre Dumnezeu la capacitatea umană de a înțelege doar ceea ce Dumnezeu nu era. Palamas a rânjit la afirmația lui Barlaam că marii teologi ai Bisericii primare folosiseră "lumina" ca metaforă pentru cunoaștere și, făcând ecou la respingerea filosofiei de către Symeon Noul Teolog, el a mers atât de departe încât a lăudat lipsa de cunoaștere instruită ca fiind ceva bun în viața spirituală - aproape, într-

adevăr, de o condiție pentru mântuire, o poziție bizară pentru cineva care a scris îndelung și complicat despre temele teologice alese de el.[39]

Cu toate acestea, pe fondul diverselor dezbateri dintre Palamas și Barlaam cu privire la propria lor tradiție, recenta apariție a teologiei occidentale în Bizanț a alimentat dezbaterea lor în moduri neașteptate. Palamas a prădat traducerea grecească a lui Planudes din Augustin pentru a-și expune propriile idei despre Duhul Sfânt ca fiind iubirea reciprocă dintre Tatăl și Fiul, un concept pe care altfel nu l-ar fi găsit în teologia ortodoxă, și l-a citat, de asemenea, pe Augustin (nerecunoscut) pentru a argumenta că Duhul era energia lui Dumnezeu, modul în care Dumnezeul necunoscut în esență se face totuși cunoscut în creația sa.[40] Acestea au fost împrumuturi tendențioase pentru scopurile proprii ale lui Palamas. Lui Augustin i s-ar fi părut bizară ideea palamită că un individ cu ochi trupești poate vedea lumina divină de pe Muntele Tabor. Propria experiență a lui Augustin cu privire la divinitate este atestată de o descriere faimoasă din *Confesiunile* sale a momentului în care, în timpul unei conversații cu mama sa într-o grădină din portul Ostia din Roma, au întins împreună mâna "în gând" și "au atins înțelepciunea eternă" - dar numai pentru o clipă și, în mod categoric, ca rezultat final al unei gândiri și discuții pline de iubire.[41]

Barlaam, la rândul său, l-a citit pe Toma d'Aquino, precum și pe Pseudo-Dionisie și, datorită cunoștințelor sale de teologie occidentală, a fost rugat de Patriarhul Constantinopolului să participe la negocierile cu delegații papali. În cursul acestora, Barlaam a fost pregătit să afirme în manieră occidentală că era permis să se vorbească despre Duhul care purcede de la Tatăl și de la Fiul, chiar dacă a afirmat cu loialitate că versiunea originală a Crezului din 381 ar trebui recitată fără adaosul său occidental.[42] În mod nesurprinzător, Palamas l-a criticat pentru că apăra creștinismul ortodox prin mijloace latinești occidentale - o ironie, având în vedere inovațiile pe care Grigore însuși le introducea în Ortodoxie din aceeași sursă. Starea de spirit în care Augustin putea fi văzut ca un aliat în disputele ortodoxe s-a dovedit într-adevăr a fi de scurtă durată. Atunci când Prochoros Kydones, care era unul dintre admiratorii lui Palamas, precum și traducător din latină, a încercat să-l folosească pe Augustin pentru a apăra teologia maestrului său decedat, a fost judecat pentru erezie și excomunicat, iar de atunci încolo Augustin și-a reluat rolul de non-persoană în teologia Răsăritului.[43]

În cele din urmă, un consiliu bisericesc a repetat justificarea anterioară a Hesychasm în 1351, la zece ani după ce Barlaam fusese condamnat ca eretic. Condamnările lui Barlaam au devenit ultimele care au fost adăugate la anatemele sau condamnările care sunt proclamate în mod solemn în liturghia ortodoxă la începutul Postului Mare. Și-a sfârșit zilele în exil la Curtea papală de la Avignon, convertit la catolicismul latin occidental, iar în ultimii săi ani a adus un serviciu singular culturii occidentale, învățându-l pe marele poet italian Petrarca să învețe limba greacă.[44] În schimb, Grigore Palamas a lăsat în urmă orice îngrijorare oficială cu privire la pericolele implicite în învățătura sa spirituală atunci când a devenit arhiepiscop de Tesalonic, ca parte a unei reafirmări reușite a autorității imperiale de acolo împotriva unei puternice facțiuni locale susținute de sârbi.[45] De fapt, în ceea ce ar putea părea o exagerare din partea susținătorilor lui Palamas, Patriarhul Constantinopolului l-a canonizat în 1368, la mai puțin de un deceniu de la moartea campionului hesicast. Muntele Athos fusese o sursă puternică (deși niciodată unanimă) de sprijin pentru hesychasti, iar afirmarea hesychasmului a adus Athosului un nou prestigiu și un nou val de fundații acolo. Treptat, Sfântul Munte cunoștea o reechilibrare a puterii și a stimei cu patriarhatul din oraș.

Nu este greu de înțeles de ce Palamas și mișcarea Hesychast ar fi trebuit să triumfe în această dispută. El a oferit proceduri definibile de apropiere de divinitate. Ar fi fost ușor să ne consolăm cu astfel de modalități aparent simple de a ne apropia de Dumnezeu într-o epocă în care instituțiile politice ale lumii bizantine prezentau un tablou de decădere și corupție, când întreaga lume cunoscută se confrunta cu teroarea deconcertantă a Morții Negre (vezi pp. 552-4) și când islamul se apropia tot mai mult. La rândul lor, otomanii erau bine dispuși față de o mișcare care îi încuraja pe noii lor supuși creștini la introspecție și pasivitate politică. O teologie care afirma că era posibil ca lumina divină taborită să fie văzută cu ochii trupești a atras o Biserică care luptase cu atâta ardoare pentru a apăra icoanele; icoanele deveniseră tocmai vehiculul de contemplare a luminii divine. Mai mult, atunci când Palamas și hesychaștii au decontat locul rațiunii în teologie, ei au fost ecoul unor teme proeminente din scrierile lui Symeon Noul Teolog, acum respectat pe scară largă în cercurile monahale.

În schimb, Barlaam nu a prezentat mai mult decât au oferit mulți teologi cinstiți și cu mintea limpede de-a lungul secolelor atunci când s-au confruntat cu mișcările populiste din creștinism: o deschidere față de punctele de vedere creștine alternative, calificare, critică și nuanțare. El ar putea fi caricaturizat ca fiind pro-occidental, iar decizia sa finală, în frustrare și disperare, de a se supune papei a dat plauzibilitate acestei acuzații. Odată ce eforturile sale de a acomoda Estul și Vestul și acuzațiile sale împotriva lui Palamas au fost date la o parte, calea a fost deschisă pentru ca Hesychasm să se integreze în tradiția ortodoxă, și cu siguranță că tehnicile sale de meditație și rugăciune, în special Rugăciunea lui Iisus, care se află în centrul ei, au hrănit de atunci nenumărați creștini în chinuri și în liniște.

SPERANȚE DISTRUSE: UNIREA BISERICII, CUCERIREA OTOMANĂ (1400-1700)

Acum, "orașul" era micșorat și plin de ruine, câmpurile se întindeau între ceea ce deveniseră sate adăpostite în interiorul vechilor sale apărări - deși peste toate se înălțau încă Marea Biserică și monumentele antice ale Noii Rome. Ultimii împărați ai Constantinopolului au supraviețuit atât de mult timp datorită rezistenței zidurilor orașului lor și pentru că, între repetatele asedii otomane, de la sfârșitul secolului al XIV-lea, au acceptat să devină vasali ai sultanului otoman. Se pare că nu prea aveau de ales în această umilință: eforturile lor de a se înrola în Occident au produs eșecuri, fiasco-uri și respingeri repetate. Unul dintre împărați, Ioan al V-lea Paleologos, a cărui mamă era o prințesă italiană, în disperare de cauză, a făcut de fapt o supunere personală față de Biserica Romană în 1355, dar nu a făcut nimic pentru a impune schimbarea Bisericii sale. Apoi, faptul că, de la Marea Schismă Papală din 1378, au existat mai întâi doi, apoi trei pretendenți la papalitate (vezi p. 560) pentru moment a ruinat orice credibilitate pe care ar fi putut-o avea schemele de reunificare în Orient.

Cu toate acestea, occidentalii începuseră să înțeleagă cu greu că turcii otomani reprezentau o amenințare nu doar pentru creștinii estici schismatici, ci și pentru ei înșiși, având în vedere că otomanii se îndreptau spre vest, spre Grecia, Serbia și Bulgaria. În plină Mare Schismă, un spasm major de zel cruciat a avut un sfârșit spectaculos de nenorocit. În 1396 s-a adunat ceea ce a fost probabil cea mai mare armată de cruciați din toate timpurile, formată din cavaleri din Franța, Germania și chiar din îndepărtatele Anglia și Scoția, toți conduși de regele Ungariei. Aceasta a fost înfrântă zdravăn în timp ce asedia orașul danubian Nicopolis (Nikopol, în Bulgaria de astăzi); mii de oameni au fost masacrați de turci. Dezastrul l-a determinat pe împăratul Manuel al II-lea Paleologos să călătorească până în vestul Angliei, făcând apel la un nou ajutor; a primit multă simpatie și a câștigat multă stimă pentru demnitatea și curtenia sa, dar niciun ajutor practic.

Abia după ce eforturile Conciliului de la Konstanz au restabilit unitatea Bisericii de Vest în 1417 (vezi pp. 560-61), a fost posibil să se cerceteze din nou dacă un plan de unire ar putea aduce vreun avantaj Constantinopolului. Prin anii 1430, cu cel de-al doilea oraș al Bizanțului, Tesalonic, proaspăt intrat în mâinile otomanilor, căutarea unei înțelegeri a căpătat o nouă urgență. Biserica apuseană era încă divizată între papă și un consiliu continuu al clerului reunit la Basel, care căuta să afirme autoritatea conciliară împotriva Vaticanului, iar ambele părți îl curtau cu seriozitate pe împărat pentru negocieri de unire, văzând cât de mult prestigiu ar urma pentru partea care construia unitatea de mult pierdută. În 1437, două flote latine rivale au pornit spre Constantinopol pentru a-i lua pe delegații bizantini pentru o întâlnire conciliară, iar în această cursă navală ecleziastică deosebită, flota papală a intrat în port cu o lună înaintea părții din Basel.

Delegații bizantini, simțind că sprijinul papei era mult mai larg decât cel al oponenților săi, au acceptat invitația papală și au fost aduși la consiliul papei, convocat din nou mai întâi la Ferrara și apoi la Florența. Intențiile lor erau foarte serioase: partidul de la Constantinopol număra șapte sute de persoane și îi includea atât pe patriarhul Iosif, cât și pe împăratul Ioan al VIII-lea Paleologos. De fapt, o reprezentare atât de largă a creștinismului contemporan nu mai fusese văzută de la Conciliul de la Calcedon din 451 și nu avea să se mai vadă până la reuniunile ecumenice din secolul XX. Printre puzderia de oaspeți orientali care căutau ajutor în problemele lor și care au apărut în diferite momente înainte de dizolvarea finală a conciliului în 1445 se aflau reprezentanți ai Bisericii georgiene și ai altor Biserici din Orientul calcedonian și necalcedonian,

plus copții miafiziți din Egipt - și, spre uimirea tuturor, au apărut chiar și câțiva etiopieni (vezi p. 282).[46]

În cele din urmă, rezultatele pentru Bizanț au fost iluzorii. Problema pe tot parcursul conciliului nu era nouă: latinii nu erau pregătiți să facă concesii substanțiale nici măcar în ceea ce privește gama limitată de probleme dezbătute - clauza *Filioque (*acest simplu cuvânt latin sau trei cuvinte grecești au ocupat discuțiile timp de șase luni), Purgatoriul, utilizarea azimelor, formularea rugăciunii de consacrare în Euharistie și puterile papalității. Cu toate acestea, împăratul, epuizat de disputele neîncetate și izolat de moartea mult respectatului patriarh în timpul lucrărilor conciliului, a acceptat o formulă de unire în 1439. Când s-a întors la Constantinopol în anul următor, s-a dovedit imposibil să se obțină o unanimitate în privința acceptării acordului de către oraș. Pentru mulți bizantini, părea că nu prea avea rost să accepte ceea ce părea o nouă umilință după ce încă o armată occidentală adunată de papă a fost înfrântă la Varna, la Marea Neagră, în 1444.

După aceea, nu mai existau prea multe speranțe pentru supraviețuirea "orașului". Și totuși, tot în 1452, ultimul împărat, Constantin al XI-lea Paleologos, a decis în cele din urmă să proclame public unirea în Hagia Sophia: numele papei era acum inclus în diptice, listele oficiale ale celor pentru care Biserica se ruga, atât cei vii, cât și cei morți. Acest lucru nu a făcut decât să intensifice certurile care făcuseră ravagii în oraș în ultimii doisprezece ani, iar înțelegerea nu a obținut niciodată o recunoaștere mai largă în Orient. Departe, în nord, Moscovia o repudiase deja, într-o mișcare de mare însemnătate pentru viitorul Ortodoxiei ruse (vezi p. 518). Acum mai erau doar câteva luni până când otomanii se apropiau de Constantinopol. Împăratul Constantin avea în cel mai bun caz opt mii de soldați pentru a-l apăra împotriva armatei de asediu a sultanului Mehmet al II-lea, de peste șaizeci de mii de soldați, susținută de mult mai mulți susținători diverși.[47] A spune că a fost o luptă a musulmanilor împotriva creștinilor ar ignora faptul că majoritatea celor care luptau pentru sultan erau mercenari creștini.

Zidurile antice nu au fost încălcate. Intrarea crucială a otomanilor în oraș a fost posibilă doar pentru că generalul genovez al bizantinilor, Giovanni Giustiniani, grav rănit în luptele din afara zidurilor orașului, a insistat ca o poartă să fie descuiată pentru a-l lăsa să intre înapoi în oraș și să coboare la nava sa. Când o intrare a fost astfel oferită în mod fatal, forțele otomane s-au năpustit asupra grupului său în retragere. Împăratul, în schimb, a luptat până când a fost doborât - nu se știe exact cum și unde, dar otomanii s-au asigurat că i-au asigurat cadavrul. Cu o zi înainte, adunarea plină de oameni din Hagia Sophia "a strigat ... a plâns și a gemut", în timp ce împăratul și-a luat rămas bun cu ceremonia tradițională de la ultima sa primire a sacramentului, înainte de a se pregăti pentru luptă. În această ultimă zi, 29 mai 1453, matineul era încă în desfășurare în Marea Biserică din vârful unui oraș copleșit de crime, violuri și jafuri, când soldații otomani au dărâmat ușa masivă rezervată procesiunilor imperiale și i-au copleșit pe credincioși în timpul ultimului lor act sfidător de laudă divină. Capul împăratului a fost umplut cu paie și a defilat prin orașele lumii musulmane; dinastia sa a fost împrăștiată din orașul Constantin.[48]

Chiar înainte de naufragiul din 1204, gazetarul arab Ali ibn Abi Bakr al-Harawi comentase cu admirație și nostalgie că Constantinopolul era un "oraș mai mare decât numele său!". Fie ca Dumnezeu să facă din el [o locuință] pentru islam prin harul și generozitatea Sa, cu voia lui Dumnezeu cel înălțat'.[49] Acum, sultanul otoman Mehmet realizase acel vis al cuceritorilor musulmani încă de la prima lor expansiune din Arabia. El făcuse ceea ce nu reușiseră nici

cruciații latini din 1204, nici succesorii greci divizați ai moștenirii spulberate a lui Komnenos, și refăcuse granițele Imperiului de Răsărit cam așa cum fuseseră cândva; avea să urmeze și alte expansiuni otomane. Rușinea și durerea în Europa de Vest au fost imense și răspândite, dar, în ciuda eforturilor obișnuite ale papalității de a convoca o cruciadă pentru a ataca orașul, în realitate nu mai era nimic de făcut acum în afară de a plânge pentru oraș și de a lupta pentru a-i împiedica pe otomani să se deplaseze mai departe spre vest. Astfel, în 1455, cel mai mare compozitor în viață al Occidentului, Guillaume Dufay, aflat departe, în Italia, în slujba Ducelui de Savoia, a compus patru motete polifonice diferite care deplângeau sfârșitul Constantinopolului, pe versuri care fuseseră scrise la Napoli. Unul dintre motetelele lui Dufay îi reproșează în mod dramatic lui Dumnezeu însuși în persoana Fecioarei Maria:

> Preafericitule, izvor de toată nădejdea,
>
> tată al fiului a cărui mamă plângăcioasă sunt eu,
>
> am venit să-mi depun plângerea în fața curții tale suverane.
>
> în legătură cu puterea ta și cu natura umană, care
>
> care au permis acum ca un rău atât de grav să fie
>
> Să se facă rău fiului meu, care mi-a făcut atâta onoare.

Iar în jurul acestui strigăt de durere în franceză se împletește vocea sonoră și acuzatoare a unui tenor în latină, care aplică cuvintele profetului Ieremia despre Ierusalimul căzut, cunoscute în ceremoniile din Săptămâna Sfântă: "Toți prietenii ei s-au purtat cu ea cu perfidie; dintre toți cei iubiți ai ei, nu are cine să o mângâie".[50]

Cum a reacționat ducele de Savoia la acest reproș implicit la adresa sa, alături de toți ceilalți monarhi occidentali? Orașul sârb Belgrad, situat mult la vest de Constantinopol, a fost cel care a beneficiat de valul de emoție generat de predicatori și publiciști muzicali precum Dufay, deoarece a fost salvat temporar de la captura otomană de către armatele occidentale disperate într-o nouă expediție în 1456.[51] Până atunci nu mai era nimic de făcut pentru "Orașul" în sine. Un secol mai târziu, în 1557, un erudit-bibliotecar din Augsburg, Hieronymus Wolf, a inventat cuvântul latin pe care îl folosesc în mod liber pe parcursul acestei cărți pentru a descrie cultura Orientului ortodox grec: el a luat vechiul nume grecesc al orașului *Byzantion* pentru a crea termenul *Byzantium*.[52] A fost nevoie de un observator extern din Occidentul renascentist pentru a formaliza această descriere, cu rezonanțele sale de cultură creștină ale cărei rădăcini se aflau în lumea precreștină - iar pentru Wolf, termenul se referea la o cultură, nu la un imperiu. Pe vremea lui Wolf, Bizanțul încetase de mult să mai fie o realitate politică vie și nu va mai fi niciodată.

Locuitorii din Constantinopol care nu au putut fugi au avut într-adevăr soarta pe care Guillaume Dufay a amintit-o din Ieremia: ca și locuitorii Ierusalimului cu mult înainte, au fost trimiși în sclavie. Dar sultanul dorea ca noua sa capitală imperială să fie readusă la viață; nu putea lăsa orașul ca un pustiu. Aproape imediat a început să aducă oameni noi, iar majoritatea dintre ei erau din nou creștini și greci. Sultanul și-a dat seama că o încurajare vitală ca dovadă a bunelor sale intenții ar fi restaurarea Patriarhiei Oecumenice și, în mai puțin de un an de la capturare, a reușit

să aleagă un cleric distins, George Scholarios, care acum, ca călugăr, a luat numele de Gennadios. Scholarios fusese delegat la Conciliul de la Florența pe când era încă laic, datorită familiarității sale cu teologia occidentală și cu metoda scolastică; dar, în mod util pentru sultan, experiența îl întorsese împotriva Occidentului și împotriva uniunii cu Roma în special (în mod natural, Gennadios s-a asigurat acum că uniunea a fost repudiată). Unul dintre primele lucruri pe care le-a făcut noul patriarh a fost să ardă una dintre cele mai importante scrieri ale celui mai distins filosof al Bizanțului din secolul al XV-lea, Georgios Gemistos (care a scris sub pseudonimul Plethon, sugerând atât "plinătatea", cât și Platon). Ceea ce a contestat el a fost susținerea pasionată a lui Plethon pentru filosofia lui Platon și chiar pentru religia greacă precreștină.

O astfel de cenzură a fost de înțeles în termenii patriarhului, dar a fost un semnal important cu privire la viitoarea direcție a Ortodoxiei grecești. Aceasta a fost o perioadă în care Renașterea Occidentului atingea apogeul redescoperirii și entuziasmului pentru literatura clasică și, prin intermediul lui Plethon, pentru Platon în special (vezi p. 576); manuscrisele supraviețuitoare ale lui Plethon au găsit o casă sigură și multă stimă în bibliotecile occidentale.[53] Ca și în literatură, așa și în artă. Naturalismul crescând al artei bizantine târzii, cum ar fi cel prezentat în mod minunat în mozaicurile Sfântului Răscumpărător din Chora, a fost lăsat în urmă. La fel de semnificativă ca și soarta manuscriselor lui Plethon a fost ciudata carieră a unuia dintre cei mai străluciți și originali artiști din creștinătatea secolului al XVI-lea, Domenikos Theotokopoulos (1541-1614). Născut în Creta, Theotokopoulos s-a format pe insulă ca pictor de icoane, dar a exploatat faptul că Creta era încă o posesiune colonială a Republicii Veneția pentru a călători spre vest și pentru a-și stabili o carieră mai întâi la Veneția, apoi la Roma și în cele din urmă în Spania - deși există puține dovezi că ar fi plătit vreodată mai mult decât cu vorba pentru catolicismul occidental. Pe măsură ce a călătorit, stilul său a devenit din ce în ce mai individual, lăsând în urmă liniștea icoanei pentru efecte dramatice furtunoase, imaginile sale fiind pline de lumini strălucitoare și neliniștitoare și de umbre tulburătoare, iar figurile fiind adesea fantomatice și alungite. Acest lucru se potrivea gusturilor dramatice ale unor patroni occidentali, dar de-a lungul lungii sale vieți de productivitate artistică, pictorul a continuat să inspire la fel de multă nedumerire ca și admirație - de fapt, încă o face. Singurul mod în care italienii și spaniolii i-au putut găsi lui Theotokopoulos un loc semnificativ în cultura lor a fost acela de a-i sublinia alteritatea: l-au numit pur și simplu "grecul". Rătăcirile lui El Greco departe de locul său natal sunt un simptom al modului în care cultura ortodoxă nu mai putea adăposti acum nicio inovație radicală în stilul artistic: Occidentul îl găsea destul de dificil.

Modul în care otomanii au tratat Constantinopolul creștin a urmat modele cunoscute încă de la primele cuceriri arabe. Un număr din ce în ce mai mare și fără milă de biserici principale au devenit moschei. Hagia Sophia s-a numărat printre acestea, cu o boltă transformată de o serie fără precedent de patru minarete, iar la un secol și jumătate după cucerire, splendoarea sa l-a inspirat pe sultanul de atunci să construiască un rival islamic la fel de gargantuos în apropiere, Moscheea Albastră, construită în mod deliberat pe locul vechiului palat imperial și care se mândrește cu și mai multe minarete. Îndepărtându-se de acest promontoriu al orașului, o seamă de noi moschei construite în secolele următoare au adus propriul tribut arhitectural, cu cupolele și semicupolele lor, celei mai mari și pierdute biserici a creștinismului oriental. Faimoasa mănăstire Stoudite, cu venerabila sa tradiție liturgică și muzicală, a fost închisă de îndată ce orașul a căzut și nu a mai rămas decât clădirea bisericii, transformată, ca și Hagia Sophia, în moschee; astfel că acum dispăruseră ambele modele de practică liturgică din întreaga lume

ortodoxă.[54] În toate fostele teritorii bizantine, ca și în Constantinopol însuși, bisericile rămase în mâinile creștinilor trebuiau să fie mai joase ca profil exterior decât orice moschee din apropiere, iar clopotele bisericilor sau clapele pentru a chema adunările la închinare erau interzise. Acest lucru făcea parte dintr-o transformare inexorabilă a peisajului. Turnurile și fațadele extrovertite ale bisericilor creștine au fost treptat demontate, în timp ce prezența publică a icoanelor în nișe de perete și în sanctuare - mica schimbare arhitecturală a unei lumi creștine - a dispărut de pe marginea drumurilor. Pe măsură ce călătorul se apropia de comunități, de la sate la orașe, minaretele dominau acum orizontul acoperișurilor, la fel cum sunetul închinării era acum chemarea muezinului, mai degrabă decât chemarea creștină clamată la rugăciune.[55]

Ca și în cazul peisajului, la fel și în cazul oamenilor. Populația creștină a primit un statut privilegiat, dar inferior și restricționat de *dhimmi* (a se vedea p. 262), ca *millet* (comunitate distinctă), cu Patriarhul Oecumenic în fruntea lor, și în curând s-au trezit răspândiți în Constantinopol, Grecia și Asia Mică alături de un alt grup în creștere rapidă sub *dhimma,* evreii din Europa de Vest. Evreii au sosit aici cu miile începând cu anii 1490, după expulzările din Spania și Portugalia (vezi pp. 586-7), și au fost bine primiți de autoritățile musulmane tocmai din cauza oprimării lor de către creștini. În Tesalonic, evreii au rămas majoritari în populație până la sosirea unui număr uriaș de refugiați greci în timpul evenimentelor tragice din 1922-3 (vezi pp. 924-5), înainte de o catastrofă și mai mare din partea naziștilor.[56] Așa cum s-a întâmplat pe tot parcursul formării treptate și fragmentate a teritoriilor otomane din Asia Mică, Imperiul Otoman a păstrat o varietate extraordinară de culturi și jurisdicții, fără a se încerca impunerea sharia sau a codurilor de drept cutumiar ale islamului ca sistem general (deși în disputele juridice care implicau un singur concurent musulman, legea islamică se aplica în cazul respectiv).

Când sultanul l-a recunoscut pe patriarhul ecumenic ca șef al tuturor creștinilor ortodocși din imperiu, a fost un impuls teoretic uriaș pentru puterea patriarhului. Alături de el, grecii care prosperaseră din nou în capitală au format o elită de intermediari ai puterii în fața autorităților otomane și, din cauza reședinței lor în cartierul Phanar din oraș, în jurul sediului patriarhului, au fost cunoscuți sub numele de Fanarioți. Un grup atât de restrâns, care exista în condițiile dictate de cuceritori, era ușor de condus spre corupție și exploatarea egoistă a poziției sale, iar cultura greacă a fanarioților și mândria față de trecutul lor erau surse potențiale constante de iritare față de ortodocși precum sârbii, bulgarii sau românii, care erau, de asemenea, plasați sub jurisdicția finală a patriarhului. Între timp, presupusa autoritate a patriarhului era constant subminată de faptul că se afla la mila sultanului. Administrația otomană îndepărta și înlocuia frecvent patriarhii, în parte pentru a-i slăbi, dar în parte pentru că se plătea o taxă la venirea unui nou patriarh, la care se adăugau mitele din partea concurenților rivali. Astfel, în secolul de după 1595, treizeci și unu de clerici au fost implicați în cincizeci și cinci de schimbări de patriarh.[57]

Prin cooperarea lor neobosită cu cuceritorii, patriarhii și-au salvat comunitatea de cele mai grave posibilități de opresiune. O amenințare majoră s-a ivit în anii 1520, când avocați islamici de frunte (*ulema) au* încercat să atace privilegiile creștine înrădăcinate, argumentând că, deoarece Constantinopolul a rezistat atacului lui Mehmet și a fost apoi cucerit, creștinii nu aveau dreptul la statutul lor de *millet.* A fost nevoie de multe negocieri secrete între patriarh și Marele Vizir al sultanului Suleyman (care a domnit între 1520 și 1566), plus o mulțime de mite împrăștiate prin palat, pentru a îndepărta această amenințare. Patriarhul a prezentat martori ai primelor zile ale cuceririi, dintre care unul avea 102 ani și a susținut că a fost unul dintre soldații din timpul asediului.[58] Cu toate acestea, *'ulema a avut* totuși mult mai mult succes în a-l convinge pe

sultanul Selim al II-lea în 1568-9 să confişte radical proprietăţile monahale, o acţiune care aminteşte şi poate că a fost influenţată de dizolvările protestante contemporane ale mănăstirilor din Europa de Vest şi o lovitură profund dăunătoare pentru viaţa comunităţilor monahale. Muntele Athos a fost foarte afectat şi a supravieţuit în mare parte datorită generozităţii conducătorilor ortodocşi din nord.[59]

În cadrul comunităţii lor, autorităţile ortodoxe nu aveau acum niciun mijloc foarte bun de a exercita disciplina în afară de pedeapsa excomunicării. Între îndemnul oficial şi opinia populară, excomunicarea a adunat la ea puterea dezaprobării populare; astfel încât în cultura populară greacă, cu multă încurajare informală din partea scriitorilor clerici, excomunicaţii erau consideraţi incapabili de a se descompune în mod normal la moarte. În schimb, ei deveneau o creatură strigoi numită *tympaniaios,* deoarece se spunea că trupul nedecăzut al unuia dintre aceşti nefericiţi se umfla până când era suficient de întins pentru a fi bătut ca o tobă. Singura modalitate de a scăpa comunitatea de un astfel de monstru terifiant era stropirea trupului sau a sicriului cu apă sfinţită ortodoxă şi un ritual preoţesc de absolvire. Astfel, clerul păstra un anumit control asupra turmelor sale şi îşi demonstra puterea atât împotriva imamului local, cât şi a misionarilor romano-catolici interlopi.[60] Cu toate acestea, nu prea puteau face mare lucru dacă un creştin se convertea la islam, cu excepţia faptului că pedeapsa pentru reconversia unui musulman convertit la creştinism era moartea, făcând publice martirajele care rezultau în urma unor astfel de reconversii. Activitatea misionară era imposibilă, iar eforturile patriarhatului de a oferi o gamă adecvată de studii teologice în cadrul Academiei Patriarhale din Constantinopol, pentru a egala tipul de învăţământ superior disponibil în Europa de Vest, au fost intermitente şi constrânse.

Rezultatul a fost un declin lent al proporţiei de creştini ortodocşi din imperiu, perceptibil de la sfârşitul secolului al XVI-lea. Unii au devenit cripto-creştini, iar generaţii întregi au fost capabile să susţină o astfel de viaţă pentru perioade extraordinare de timp. Pe insula Cipru, capturată în cele din urmă de la veneţieni de către turci în 1570, se spune că o mare parte dintre cei care s-au convertit la islam erau asemenea unei ţesături în care bumbacul era acoperit cu in, ceea ce îi făcea să arate diferit pe ambele părţi, astfel că erau cunoscuţi sub numele de "bumbac de in" (*Linovamvakoi*). Această dublă loialitate a supravieţuit până în 1878, când britanicii au pus capăt puterii otomane pe insulă. Există poveşti similare despre generaţii de generaţii de cripto-creştini din Asia Mică, în număr de zeci de mii; chiar şi despre preoţi care funcţionau în exterior ca mullahi.[61] Supravieţuirea lor pasivă a fost simptomatică pentru ethosul general al Ortodoxiei în marea sa captivitate. Instinctul de după 1453 a fost acela de a păstra ceea ce era posibil de păstrat în faţa represiunii şi a relegării creştinilor la statutul de clasa a doua. Dezastrul nu a făcut decât să confirme sfârşitul perioadei de inovaţie radicală în Ortodoxie, care a durat de la controversele iconoclaste din secolele al VIII-lea şi al IX-lea până la afirmarea Hesychasmului în 1351. Merită să speculăm cât de diferită ar fi putut fi starea de spirit ortodoxă, câtă deschidere faţă de schimbare şi de noi speculaţii teologice s-ar fi dezvoltat, dacă Ortodoxia bizantină nu ar fi fost atât de mult în defensivă din secolul al XIV-lea până în epoca modernă.

De la jumătatea secolului al XVI-lea, creştinii occidentali - atât protestanţi, cât şi romano-catolici, datorită marii diviziuni a Reformei - s-au interesat din nou de coreligionarii lor din Orient, aflaţi în suferinţă. Ambele părţi ale Bisericii occidentale fracturate căutau aliaţi în rândul ortodocşilor pentru propriile scopuri, iar orientalii aflaţi în dificultate le căutau adesea cu nerăbdare ajutorul. Dar existau bariere majore în calea înţelegerii sau a reconcilierii: amintirea îndelungată a anului 1204 a umbrit contactele cu romano-catolicii care nu au avut ca rezultat

supunerea deplină față de autoritatea papei, iar detestarea protestantă a imaginilor - chiar și poziția nuanțată a luteranilor (vezi pp. 619-20) - era profund ofensatoare pentru ortodocșii iconofili.[62]

Singurul moment în care Biserica din Constantinopol a găsit un lider care a încercat să preia inițiativa și să caute o schimbare creativă nu a făcut decât să-i confirme pe creștinii ortodocși în hotărârea lor de a-și apăra trecutul: aceasta a fost cariera tragică, în cele din urmă, a lui Cyril Lucaris (1572-1638). Un mare erudit al Ortodoxiei, el însuși episcop în tradiția ortodoxă, a spus despre el că a fost "probabil cel mai strălucit om care a deținut funcția de patriarh de pe vremea Sfântului Fotie".[63] Lucaris a fost neobișnuit de cosmopolit pentru un înalt om al Bisericii Ortodoxe. El provenea din insula Creta, pe atunci încă stăpânită de venețieni, și, ca urmare, a avut acces la învățământul superior occidental în celebra universitate din Padova a Republicii Veneția. Padova era la rândul ei neobișnuită în Europa Occidentală deoarece, în ciuda catolicismului aprig al contrareformei din peninsula italiană, era discret ospitalieră pentru protestanți; Lucaris a făcut cunoștință și mai mult cu protestantismul, precum și cu o lume ortodoxă diferită, atunci când a călătorit mult mai la nord, în Comunitatea Polono-Lituaniană, în anii 1590. Aici a fost martor al supunerii Bisericii Ortodoxe Ruteniene față de autoritatea papală în cadrul Unirii de la Brest din 1596 (vezi pp. 534-5). Evenimentul l-a îngrozit, iar el l-a atribuit în parte educației inferioare a clerului ortodox, care nu se putea compara cu membrii foarte bine pregătiți ai Societății lui Isus care promovau unirea. El a început să dezvolte o simpatie pentru creștinii occidentali care se opuneau și ei romano-catolicilor, iar în Polonia aceasta însemna în primul rând protestanții reformați (adică non-luterani).[64]

Întors în Mediterana, în 1601 Lucaris a fost ales patriarh al micii Biserici Ortodoxe Melchite (calcedoniene) din Alexandria, onoare pe care o deținuse înaintea sa un văr de-al său, iar în 1612 a fost ales patriarh oecumenic la Constantinopol, mandat care avea să fie mult întrerupt și apoi încheiat brutal din motive politice. A făcut cunoștință cu un comerciant și diplomat reformat olandez cultivat, Cornelius van Haga, și a intrat în corespondență cu unul dintre cei mai respectați lideri ai protestantismului reformat internațional, englezul George Abbot, arhiepiscop de Canterbury, a cărui familie era foarte implicată în comerțul englezesc în creștere cu Imperiul Otoman. Cei doi arhiepiscopi atât de îndepărtați din punct de vedere geografic și al trecutului au văzut un interes comun: lupta împotriva romano-catolicismului. Ei au luat în considerare chiar posibilitatea unei Biserici reunite împotriva inamicului comun.

Abbot l-a adus pe Lucaris în atenția regelui său, Iacob al VI-lea și al I-lea al Scoției și Angliei, care, pe bună dreptate, se considera un om de stat protestant internațional. Regele Iacob era foarte interesat de reunificarea creștinătății, iar în tinerețe scrisese și, în cele din urmă, publicase un poem epic care celebra victoria navală creștină asupra turcilor în Bătălia de la Lepanto din 1571.[65] Cu sprijinul entuziast al lui James, guvernul englez a plătit efectiv pentru ca doi savanți greci să vină să studieze în Anglia, iar despre unul dintre ei, Nathaniel Konopios, un cretan din Lucaris și viitor mitropolit de Smirna, se spune că a băut prima ceașcă de cafea la care s-a asistat vreodată în Universitatea din Oxford.[66] Atât de mare era simpatia lui Lucaris pentru teologii protestanți reformați, printre care John Calvin a fost adesea luat ca figură reprezentativă, încât în curând a fost cunoscut, fără niciun spirit elogios, drept "patriarhul calvinist".[67]

Acea ceașcă de cafea pe care Konopios a băut-o la Oxford - un precedent pentru uriașa vivacitate intelectuală a cafenelelor londoneze din următorul secol și jumătate - a fost, din păcate, una

dintre puținele moșteniri durabile ale patriarhatului lui Lucaris, în afară de o mare cantitate de rea-voință. Lucaris a fost un episcop cu o gândire profund pastorală, chinuit de ceea ce el vedea ca fiind ignoranța și superstiția turmei sale și de declinul evident al propriei sale Biserici. În 1627, a redeschis Academia moribundă din Constantinopol, dotând-o cu o tipografie cu un tipograf grec format la Londra. În câteva luni, misionarii catolici ai Societății lui Isus au organizat o mulțime pentru a jefui tipografia, dar Lucaris a persistat, sponsorizând o traducere a Noului Testament în greaca modernă. În 1629, în efortul de a produce un punct de instruire pentru credincioșii ortodocși greci și de a-i introduce în ceea ce el vedea ca fiind comorile teologiei occidentale într-o sinteză cu tradiția ortodoxă, Lucaris a publicat o *Mărturisire de credință*, care, printre alte subiecte, a expus o versiune a doctrinei protestante a justificării numai prin credință și dezvoltarea reformată din aceasta a predestinării (vezi pp. 607-8 și 634). Până atunci, el a stârnit o furtună de opoziție în interiorul Bisericii sale, încurajată în mare măsură de iezuiți, care l-au prezentat cu seducție autorităților otomane ca fiind un al cincilea columnist pentru subversiune străină; au cheltuit o mare parte din banii Romei în mită pentru ca acuzația să se adeverească. În 1638, patriarhul a fost executat, condamnat pentru că ar fi încurajat cazacii sub conducerea moscoviților să atace imperiul. Relațiile dintre Biserica Angliei și ortodocși nu au încetat niciodată complet după aceea, dar nici un model de oportunism născut din disperarea politică din partea ortodoxă, combinat cu o bună parte din incomprehensiunea teologică reciprocă.[68]

Lucaris a fost una dintre acele figuri creative condamnate să trăiască la momentul nepotrivit. Dușmanii săi au fomentat o stare de spirit otrăvitor anti-protestant în Biserica Ortodoxă, iar iezuiții și-au pecetluit triumful asupra lui Lucaris pe măsură ce ortodoxia greacă s-a apropiat de romano-catolicism în secolul al XVII-lea, încurajată de investițiile constante ale monarhiei catolice din Franța, atât intervenția comercială, cât și sprijinul diplomatic regal discret al creștinilor răsăriteni din cadrul domeniilor otomane (vezi p. 715). În secolul al XVI-lea, în timp ce otomanii au rămas o putere militară viguroasă și expansivă, capacitatea occidentală de a interveni în estul Mediteranei a rămas limitată. Realizările militare împotriva otomanilor au fost în mare parte defensive, cum ar fi apărarea cartierului general al Cavalerilor Ospitalieri din Malta în 1565 și victoria ulterioară de la Lepanto, condusă de forțele catolice habsburgice. Situația a început să se schimbe

abia la sfârșitul secolului al XVII-lea, după marea răsturnare simbolică a norocului

otoman, când armatele sultanului au fost înfrânte de la Viena de forțele poloneze și habsburgice în 1683. Până în acel moment, alături de fostele puteri cruciade din Occident, un nou imperiu ortodox a apărut la nord de frontiera otomană, care avea să schimbe din nou dinamica creștinismului mondial.

15

Rusia: A treia Romă (900-1800)

O NOUĂ AMENINȚARE LA ADRESA CREȘTINĂTĂȚII: NORORomânII, RUȘII ȘI KIEVUL (900-1240)

La cealaltă extremitate a Europei secolului al IX-lea față de Constantinopol, undeva în sudul Angliei, probabil la curtea regelui Alfred de Wessex, un scrib se chinuia să traducă în anglo-saxonă un text latin popular din secolul al V-lea despre calamitățile lumii trecute: *Istoria împotriva păgânilor* de Paulus Orosius, admiratorul spaniol al lui Augustin de Hippona (vezi p. 305). În repetate rânduri în text a găsit conceptul de creștinism universal și s-a întrebat cum să-l traducă; a găsit un nou cuvânt anglo-saxon, "*Cristendom*".[1] Scribul nostru inventa un termen pe care cititorii săi îl puteau folosi pentru a-și exprima partea lor de universalitate a unei culturi la nivel continental axată pe Iisus Hristos. Aceasta supraviețuise dezastrelor repetate: scribul s-a consolat cu faptul că Cristendomul lui Orosius nu se stinsese în ciuda calamităților prin care trecuse preotul spaniol și, de fapt, și-a făcut traducerea mai hotărât veselă decât originalul. În vremea lui Orosius, diverse popoare barbare au dezmembrat Imperiul creștin de Vest și au jefuit Roma însăși; acum, tonul optimist al scribului sfida faptul că Wessexul se confrunta cu noi barbari, aparent intenționați să distrugă tot ceea ce însemna creștinătatea pentru Anglia. Făptașii au navigat peste Marea Nordului dinspre Scandinavia, iar în Anglia erau numiți norvegieni, danezi sau vikingi. Au ucis regi, au violat călugărițe, au incendiat mănăstiri - una dintre victimele lor torturate și măcelărite, regele Edmund din Anglia de Est, a devenit un simbol al acelor vremuri teribile, astfel încât a fost considerat multă vreme sfântul protector al Angliei.

Creștinătatea, de la vest la est, a fost unită în suferința sa din cauza acestor oameni. Departe, spre est, locuitorii din Constantinopol au întâlnit și ei nordici sau vikingi, dar îi cunoșteau după un alt cuvânt scandinav: Rus' sau Rhos.[2] Și acolo cuvântul a început ca un nume de teroare; Rus' făceau parte dintr-o singură mișcare scandinavă de neliniște, jaf și colonizare care i-a trimis pe nordici în Anglia și a împins aceste popoare în câmpiile din estul Europei. Se pare că au navigat acolo în principal din Suedia; printre o varietate de așezări noi, și-au stabilit cartierul general departe în interiorul țării, pe un vârf de deal situat strategic lângă un râu larg. Acesta a fost numit în limba slavă locală Gorodishche, deși pentru ei era Holmgardr; mai târziu, așezarea care a crescut în apropiere va fi numită noul oraș sau Novgorod.[3] În 860, Rus' a năvălit spre sud și a asediat însuși Constantinopolul. Imaginativul patriarh al Constantinopolului din secolul al IX-lea, Photios, a lăsat descrieri vii ale groazei stârnite în capitală de sosirea lor neașteptată, de jefuirea suburbiilor, de aspectul lor sălbatic și de limba lor necunoscută.

Reacția lui Photios a fost de o clarviziune caracteristică: a propus o soluție religioasă pentru o problemă politică. El a făcut planuri pentru o misiune creștină în Rus', așa cum a făcut-o pentru Khazarii sau pentru bulgari și slavi. În 869, episcopul său misionar în Rus' a găsit timp să participe la primul dintre cele două concilii ale episcopilor ortodocși din Constantinopol, care (spre furia delegaților papali prezenți) a insistat asupra legăturilor Bisericii bulgare cu Biserica bizantină (vezi p. 460).[4] Photios ar fi știut că urma un precedent occidental. La începutul secolului, englezii întinseseră de asemenea mâna către torționarii lor vikingi și încercaseră să-i îmblânzească prin convertire; la fel a făcut și monarhul carolingian Ludovic cel Pios în nordul Germaniei și în sudul Scandinaviei. Dintre toate aceste misiuni, englezii au avut cel mai mare succes. Nici carolingienii, nici delegații lui Photios nu au obținut rezultate durabile, deși descoperirea de monede bizantine contemporane în săpăturile de la Gorodishche arată că banii au trecut de la un capăt la altul, pașnic sau nu.[5] Nu s-a mai auzit nimic semnificativ despre

activitatea creștină în ținuturile Rus' timp de aproape încă un secol, dar contactele dintre aceste regiuni îndepărtate și Bizanț au crescut și s-au stabilizat.

Puterea nordică se întindea acum sute de kilometri spre sud, de la Gorodishche până la sistemul fluvial al Niprului, iar la mijlocul secolului al X-lea, liderii nordici au pus stăpânire pe o așezare la granițele teritoriilor khazare. Aceasta se afla la o confluență de râuri, iar dealurile sale ușor de apărat erau locuri de depozitare utile pentru arme și bunuri în tranzit: numele său era Kiev sau Ky'iv.[6] Conducătorii săi, un grup de clanuri cunoscut în istoriile ulterioare sub numele de Rurikizi, de la presupusul lor strămoș Rurik, își pierduseră deja identitatea nordică și luaseră nume slave; au stabilit un comerț intens cu Imperiul Bizantin, iar fascinația lor pentru bogățiile pe care le puteau fura sau schimba din Bizanț a început să-i familiarizeze cu cultura lumii imperiale. Împărații macedoneni au început să includă războinici din Rus' printre mercenarii pe care îi adunau pentru a lupta la frontierele lor: primul caz înregistrat datează din anul 935, chiar înainte ca Kievul să ajungă în mâinile nordicilor.[7] Unele obiecte recuperate din straturile de excavare rusești databile în secolul al X-lea sunt inscripționate cu caractere grecești - în cea mai mare parte, zgârieturi informale pe ceramică - dar, mai semnificativ, aceste descoperiri sunt depășite numeric de supraviețuiri ale alfabetului chirilic - pe vase, sigilii, bastoane, lame de sabie.[8] Așadar, Rus' și supușii lor vorbitori de slavonă erau în contact nu doar cu grecii, ci și cu creștinii bulgari, care, încurajați de conducătorii lor, creau în această perioadă o literatură creștină într-o limbă și o scriere care puteau fi înțelese mult mai la nord de propriile lor ținuturi.

În acest context de contacte din ce în ce mai mult legate de comerț și mai puțin de jafuri violente, în 957, o prințesă rurikidă, Olga, a efectuat o vizită ceremonială la Constantinopol din Kiev. Ea era în acel moment regentă pentru fiul ei Sviatoslav și scopul vizitei sale era de a-și finaliza convertirea la creștinism prin primirea botezului. Cu un simbolism ostentativ, Olga a luat numele creștin Yelena, după numele împărătesei bizantine în funcție, Elena. Vizita ei a fost un moment pe care bizantinii l-au savurat, iar ocazia a fost consemnată în detaliu de soțul Elenei, împăratul Constantin al VII-lea, în manualul său de ceremonial al Curții imperiale - cu o omisiune curioasă: a uitat să descrie botezul. Această tăcere sugerează că așteptările bizantinilor și ale Olgăi de la această vizită nu au fost în concordanță, iar acțiunile ulterioare ale acesteia indică dezamăgire. Ea s-a adresat puternicului împărat roman latin Otto I pentru a furniza o misiune creștină alternativă, probabil pentru a exercita presiuni diplomatice asupra Constantinopolului, dar, încă o dată, așteptările nu par să fi fost pe măsură, iar Otto a devenit rapid călduț în privința propunerii sale. Fiul ei nu a fost impresionat de eforturile ei incomplete și, odată ce a ajuns la controlul deplin al domniilor sale, nu a vrut să o urmeze în creștinism.[9] Sviatoslav avea propriile ambiții imperiale, ceea ce l-a determinat să manifeste un interes agresiv față de hanatul creștin al Bulgariei. Acest lucru i-a adus un dezastru. Când armatele lui Sviatoslav au invadat Bulgaria, împăratul bizantin Ioan I Tzimisces a reacționat cu propria sa invazie și anexare a Bulgariei, iar prințul Rurikid a murit în timpul retragerii sale spre casă în 972.

Fiul și succesorul lui Sviatoslav, Vladimir, nu a avut de ales decât să accepte succesul militar al Constantinopolului, dar noua intimitate dintre lumea lui și a lor i-a oferit și șansa de a exploata luptele interne ale familiei imperiale bizantine. Când tânărul Vasile al II-lea i-a succedat lui Ioan Tzimisces în 976, Vasile s-a confruntat cu rivali pentru tron, inclusiv cu co-împăratul său, care era fratele său mai mic. Pentru a-și asigura poziția, el s-a adresat prințului de Kiev pentru întăriri substanțiale de trupe, negociind o promisiune de căsătorie cu sora sa, prințesa imperială Ana - o tranzacție considerată ca fiind înjositoare pentru fiica născută legal a unui împărat și interzisă de

fapt în regulamentele elaborate de bunicul său Constantin al VII-lea. Otto al II-lea de Saxonia eșuase deja în încercarea de a o lua de soție pe aceeași Anna, dar această afacere a mers mai departe: Tronul lui Vasile a fost asigurat, datorită gărzilor sale de corp din Rus'.[10] Bizantinii au continuat să recruteze războinici de elită din nord, nu doar din Rus', ci direct din îndepărtata Scandinavie; de la sfârșitul secolului al X-lea, ei s-au referit la ei sub numele de "varangi". Numele a fost deseori retroproiectat în mod eronat asupra primilor nordici problematici care și-au negociat intrarea în creștinismul bizantin. Sursa confuziei este scriitorul din secolul al XII-lea al *Cronicii primare din* Kiev, care, având la dispoziție doar o serie de nume princiare din trecutul îndepărtat, a construit o mare parte din povestea primilor prinți Rurikizi, într-un efort de a pune ordine în povestea primirii creștinismului de către poporul său cu două secole înainte de epoca sa.[11]

Prințul Vladimir nu avea de gând să lase să îi scape darul remarcabil și fără precedent al unei prințese bizantine și, în 988, pentru a-și întări noua alianță cu împăratul, a ordonat brusc convertirea poporului său la creștinism, el însuși luând numele de botez Vasile (Vasilii în rusă), făcând aluzie la noul său cumnat. Există o anecdotă binecunoscută, încorporată în *Cronica primară, potrivit* căreia Vladimir a ezitat nu doar între a adopta o formă latină sau greacă de creștinism, ci și între islam și iudaism, și că trimișii săi la Constantinopol au influențat decizia relatând uimirea și mirarea lor la intrarea în Marea Biserică Hagia Sophia: "Nu mai știam dacă ne aflam în cer sau pe pământ". Având în vedere circumstanțele politice, este puțin probabil ca Vladimir să fi avut vreo ezitare reală în ceea ce privește botezul său ortodox, dar este o poveste satisfăcătoare pentru Rusia ortodoxă, care amintește mai degrabă de povestea autocompătimitoare despre fundație pe care anglo-saxonii o spuneau despre Papa Grigore cel Mare și sclavii săi englezi (vezi p. 336). Și rezumă două adevăruri: cultura creștină bizantină a creat cea mai magnifică clădire din lumea europeană și din Asia de Vest, iar Kievul era acum captivat de cultura creștină bizantină. Sentimentul nu a fost apoi reciproc; cronicarii bizantini păstrează o tăcere remarcabilă cu privire la convertirea lui Vladimir și la căsătoria sa imperială, pe care probabil că o considerau profund înjositoare pentru dinastie.[12]

După ce Vladimir și-a obținut mireasa de la un împărat Vasile extrem de reticent și a adus-o în triumf la Kiev, i-a oferit un decor demn de moștenirea sa. Kievul s-a lăudat în curând cu un complex de palate construite din piatră și cu începuturile unei proliferări de biserici de piatră în mijlocul flotei de clădiri din lemn, refăcând orașul după un model creștin. Arhitectura monumentală, mozaicurile și frescele erau în stil bizantin - bineînțeles, fără statui - împreună cu liturghia pe care o adăposteau, dar caracteristicile individuale au căpătat o viață locală proprie. Bisericile din Kiev și din imitatorii săi au apărut cu cupole sau cupole multiple într-un mod care depășea modelele lor bizantine mai sobre, poate pentru că, în primul rând, clădirile din lemn au făcut ca această elaborare să fie o posibilitate mai practică, iar apoi moda arhitecturală în curs de dezvoltare a dat un imbold pietrarilor să reproducă același efect. Prima catedrală din Kiev, o structură din lemn, avea nu mai puțin de treisprezece cupole, iar pentru marile biserici din întreaga Rus' nu era neobișnuit ca acestea să aibă șapte, cărora li se putea da o justificare în mai multe interpretări simbolice diferite ale numărului.[13] De asemenea, în decursul timpului, de la prima sa dezvoltare în secolul al XII-lea, iconostasul (vezi pp. 484-5) a devenit un element chiar mai formidabil în bisericile rusești decât în tradiția greacă: în timp ce iconostasul bizantin avea de obicei trei niveluri de imagini ale sfinților, echivalentul rusesc avea de obicei cinci până în secolul al XV-lea, și chiar opt două secole mai târziu (vezi planșa 58).

Această tendință de a selecta anumite teme din Bizanț și apoi de a le dezvolta fără remușcări a fost caracteristică pentru ceea ce a devenit Ortodoxia rusă. Prima catedrală kievenească a fost dedicată, în mod nesurprinzător, Sfintei Înțelepciuni, dar, pe lângă Hagia Sophia, o altă biserică din Constantinopol, acum dispărută de mult timp, a lucrat în mod deosebit de izbitor asupra imaginației evlavioșilor din Kiev. Aceasta era biserica sanctuar a Fecioarei din Blachernae, care încă din secolul al VI-lea deținea haina și icoana miraculoasă a Fecioarei Maria - ambele puternice apărătoare ale orașului împotriva asediilor și a iconoclaștilor disprețuitori de-a lungul secolelor. Se presupune că Fecioara și-ar fi dat haina chiar înainte de moarte - ceea ce în tradiția orientală se numește Adormirea ei, sau adormirea. În secolul al XI-lea, se spune că un convertit la creștinism din Kiev ar fi avut o viziune în care Maria a ordonat construirea unei noi biserici a Adormirii, folosind focul sfânt pentru a înfige în pământ planul propus. Așadar, această biserică din secolul al XI-lea din Kiev, proiectată de propria mamă a lui Dumnezeu, a avut o semnificație deosebită pentru Rus'. Catedralele Adormirii Maicii Domnului au apărut peste tot în lumea rusă, fiecare dintre ele preluând designul său cubic distinctiv (și, trebuie spus, lipsit de imaginație) de la originalul din Kiev. Catedrala monumentală a Adormirii, construită doar un secol mai târziu la Vladimir-on-the-Kliazma, este una dintre cele mai perfecte și mai satisfăcătoare. Imitațiile sunt singura modalitate de a evalua aspectul originalului, deoarece exemplarul din Kiev, mult reconstruit, se îndepărtase destul de mult de proiectul Fecioarei în momentul în care a fost aruncat în aer de soldații germani în 1942. Această ultimă versiune se află acum restaurată în mod glorios în mijlocul complexului Mănăstirii Peșterilor.[14]

Tradiția spirituală kievenească și-a sporit în mod creativ moștenirea de sfinți din Bizanț. Primii sfinți cărora li s-a dat onoare în biserica nou creată au fost Boris și Gleb, cei doi fii ai prințului Vladimir. Alegerea unor sfinți fondatori regali ar putea părea destul de previzibilă, dar Boris și Gleb cu greu ar fi putut fi clasificați drept candidați la sfințenie în secolele anterioare. Sfințenia lor a constat în natura morții lor: nu chiar martiriu pentru credință, ci crimă politică comisă de fratele lor vitreg, prințul Sviatopolk, în efortul său de a se asigura că moștenește puterea după moartea lui Vladimir în 1015. Povestea reală a ceea ce s-a întâmplat într-un set tulbure de manevre politice este neclară și, în orice caz, irelevantă pentru spiritul în care au fost comemorați prinții uciși: ei au fost venerați pentru că se spunea că au refuzat să se împotrivească ucigașilor lor pentru a evita o vărsare de sânge mai amplă, astfel încât suferința lor a fost atât complet nevinovată, cât și inspirată de compasiune și non-violență.[15]

Boris și Gleb pot fi văzuți ca un exemplu al unui fenomen comun în religia populară din nordul Europei medievale în general, atât latină, cât și ortodoxă: sentimentul că cei care au avut un sfârșit violent și prematur fără un motiv întemeiat meritau să fie considerați sfinți. În Europa occidentală, autoritățile de la Roma s-au opus cu tărie acestei idei - pe bună dreptate în ceea ce privește tradiția creștină - și au emis condamnări amare, deși de obicei zadarnice, ale unor astfel de culte locale.[16] Reacția oficială de la Kiev a fost mult mai puțin ostilă. Aceasta a reflectat un filon al spiritualității rusești care a rămas puternic în secolele următoare: accentul "kenotic" pus pe exemplul pe care l-a dat Hristos cu privire la golirea de sine, umilința și compasiunea sa pentru ceilalți. Dacă Hristos a fost pasiv, atât în utilizarea modernă a cuvântului, cât și (într-un sens mai apropiat de verbul latin original *patior*, "a suferi") acceptându-și suferința, atunci urmașii lui Hristos ar trebui să imite golirea de sine. Un preot paroh din Moscova, familiarizat atât cu Orientul, cât și cu Occidentul, mi-a observat odată că reacția occidentală la o problemă este de a căuta o soluție; ortodocșii sunt mai înclinați să trăiască cu ea.[17] A fost mai ușor pentru tradiția răsăriteană a "sinergiei", sau a cooperării cu harul divin, să se încălzească la tema

lepădării de sine decât pentru occidentalii care se inspiră din cristalizarea doctrinei lui Augustin din Hippona, potrivit căreia păcatul originar a pătat iremediabil orice efort uman. Cu toate acestea, gândirea kenotică s-a strecurat din nou în mod repetat în creștinismul occidental. Producția industrială a morții umane nevinovate din ultimul secol la nivel mondial sugerează că tema are o relevanță creștină mai largă decât cadrul său original în mijlocul violenței și cruzimii frecvente din istoria Rusiei.

Legat de conceptul kenotic de inocență și de negarea stimei de sine a fost noua popularitate de care s-a bucurat de timpuriu un vechi gen de sfânt oriental în creștinismul Rusiei Kievene și care a dăinuit în ortodoxia rusă modernă: Sfântul Nebun. Poate că adevărații Sfinți Nebuni s-au plimbat pe rutele comerciale din Europa de Est până la Kiev, dar este mai probabil că au fost descoperiți de călugării kieveni în paginile vieților sfinților bizantini și bulgari, iar ideea a fuzionat cu devotamentul local tot mai mare față de inocență și lipsa de rațiune. Primul nebun local consemnat a fost Isaakii (d. 1090), care a tulburat complet viața în Mănăstirea Peșterilor din Kiev înainte de a cădea în introspecție pasivă ca pustnic. Polaritatea din cariera sa între nebunie și contemplație este semnificativă, deoarece ambele abordări ale divinității dezvăluie un instinct de a privi dincolo de rațional în spiritualitate. În Bizanțul secolului al XI-lea, aceeași stare de spirit l-a inspirat pe Symeon Noul Teolog, iar mai târziu i-a entuziasmat pe exponenții Hesychasmului (vezi pp. 469 și 489). Hesychasmul și Rugăciunea lui Iisus au devenit elemente importante în practica spirituală rusă. Introspecția individuală și extravertirea individuală sălbatică au indicat un nucleu comun în spiritualitatea kenotică și ambele au completat solemnitatea corporativă ordonată a liturghiei ortodoxe.[18]

Deși Kievul a preluat astfel o mare parte din cultura și perspectiva sa religioasă de la Constantinopol, relația oficială a fost adesea tensionată și, ca și în cazul altor Biserici Ortodoxe din Balcani, conducerea locală a fost adesea dornică să se impună împotriva Patriarhului Oecumenic, care în 1039 a aprobat crearea unei episcopii la Kiev, care va acționa ca "mitropolit", sau lider regional, pentru toate episcopii care vor fi înființate ulterior în noile ținuturi creștinate. Prinții Kievului au continuat contactele cu monarhii latini inițiate de Prințesa Olga; fiul Prințului Vladimir, Jaroslav (care a domnit între 1019 și 1014), a căsătorit șase dintre copiii săi cu familii princiare occidentale. Una dintre aceste căsătorii cu Henric I al Franței, în anii 1020, a introdus numele oriental Filip în familia Capețienilor, iar dinastiile succesive ale monarhiei franceze au continuat să îl folosească frecvent la botezul copiilor lor până în secolul al XIX-lea - în prezent, acesta este al doilea nume al pretendentului orleanist la tronul Franței. Pe măsură ce relațiile dintre Constantinopol și Roma s-au deteriorat în secolul al XI-lea, același declin nu a fost neapărat valabil și pentru Kiev. A fost nevoie de ceva timp pentru a-i convinge pe creștinii kieveni că latinii erau eretici, un punct de vedere care a devenit plauzibil pentru ei abia în secolul al XIII-lea, odată ce episcopii latini din Europa de Est au arătat foarte clar că privesc Biserica din Kiev ca fiind eretică și au început să braconeze pe teritoriile aflate sub jurisdicția acesteia. [19] În acel moment, Rus' fusese transformată de aceeași forță care a devastat atât de mult creștinismul asiatic: măturarea spre vest a mongolilor sau, așa cum erau cunoscuți în nordul Europei, tătarii.

TATARI, LITUANIA ȘI MOSCOVA (1240-1448)

Impactul inițial al mongolilor asupra Rusiei a fost la fel de catastrofal ca în Asia. În 1240, aceștia au jefuit Kievul în cursul unei campanii de un an în Europa central-estică, cea mai îndepărtată distanță spre vest la care au ajuns vreodată în urma incursiunilor lor distructive. Se estimează că asaltul lor în Ungaria a provocat moartea prematură a aproximativ 15-20% din populație, distrugând o serie întreagă de relații între Rus' din Kiev și comunitățile și rețelele comerciale din câmpia transdanubiană a Ungariei. Dezastrul a fost decisiv în stingerea posibilității ca aceste legături să fi continuat în dezvoltarea lor viguroasă de până atunci, pentru a deplasa granițele creștinismului latin și ortodox spre est în Europa Centrală.[20] Deși Kievul a dispărut ca forță politică, episcopul său titular, trăind în diverse refugii din regiune, adesea departe de Kiev, a rămas ca mitropolit ortodox pentru creștinii din toată Rus'. Acum exista o putere tătară care domina Europa de Est și care cerea tribut entităților politice cărora le permitea să supraviețuiască. Aripa acestei mișcări nomade, condusă inițial de unul dintre fiii lui Genghis Khan, care a pus stăpânire pe Rus', a ajuns mai târziu să fie cunoscută de istoricii ruși sub numele de Hoarda de Aur, dar este descrisă mai exact ca Hanatul Kipchak.[21]

Pentru început, khanii Kipchak și-au păstrat credința animistă, dar printre oamenii lor se numărau mulți turci și au urmat tendința generală a liderilor mongoli de a se orienta spre islam. Cu toate acestea, după ferocitatea lor inițială, tătarii s-au dovedit toleranți față de creștinism și au permis înființarea unui episcopat în capitalele lor nou înființate în bazinul Volgăi (ambele denumite succesiv Sarai). Ei au cerut puțin mai mult decât infuzii regulate de tribut și o marfă la fel de valoroasă: rugăciuni pentru khanul lor din partea clerului creștin. În general, ei au intervenit mult mai puțin decât alți musulmani în relația cu supușii lor creștini, și, în mod crucial, nu au făcut niciun efort pentru a limita folosirea de către creștini a icoanelor.[22] Liderii creștini din Rus' care susțineau supunerea față de guvernarea tătară puteau să ia exemplu de la împărații bizantini: Constantinopolul a făcut în curând tot posibilul pentru a cultiva noua putere, disperat după aliați împotriva otomanilor care invadau și îngrijorat de interesul pe care papa și conducătorii creștini latini îl manifestau pentru alianțele cu mongolii. O serie de fiice nelegitime ale împăraților Paleologos s-au trezit expediate în căsătorie cu khanii Kipchak. Majoritatea episcopilor din Sarai erau vorbitori de limbă greacă și se pare că a existat un sistem deliberat de alternanță pentru mitropolit la Kiev între un cleric născut în Rus' și un candidat adus din Grecia. Dar până acum împăratul era însă o figură îndepărtată a cărei putere practică nu-și mai revenise niciodată după ce fusese spulberată de latini în 1204. Exista oare o putere creștină la care episcopii din Rus' să se poată adresa pentru un sprijin mai eficient?

Viața urbană a avut de suferit teribil în întreaga Rus'. Asaltul mongolilor a distrus comunități întregi, iar cei care au supraviețuit au fugit din orașele ruinate și s-au dispersat în păduri sigure, dezorientați de amploarea dezastrului. A fost încă un motiv în plus pentru creștinii ortodocși să mediteze asupra suferinței, dar nu toată lumea putea pretinde nevinovăția sfinților Boris și Gleb. Mulți au presupus că Dumnezeu trebuie să-i pedepsească pentru păcatele lor și s-au îndreptat spre rugăciune, atât pentru ei înșiși, cât și pentru cei care au murit. În mod firesc, ei au privit spre călugări ca experți în rugăciune și, în următoarele două secole, cel puțin o sută de mănăstiri au fost fondate în ținuturile nou colonizate, călugării principali provenind din familiile nobile care erau liderii naturali ai societății de frontieră.[23] Dar, în paralel cu această creștere constantă a importanței vieții monahale, un mare oraș istoric creștin, aflat departe în nord, a supraviețuit naufragiului general și a rămas independent - Novgorod.

Novgorodul nu a putut ignora noua configurație politică și a plătit tribut tătarilor, dar a scăpat nevătămat în anii 1240, pur și simplu pentru că, din motive proprii, tătarii au decis să renunțe la atacul lor spre nord. A continuat să prospere puternic din comerț, în special prin controlul asupra comerțului cu blănuri, și și-a construit propriul imperiu nordic, cu o întindere de la Marea Baltică până la Munții Ural. În secolul al XII-lea și-a expulzat prinții din Kiev: constituția pe care a creat-o atunci era o republică a familiilor de negustori, în care episcopul avea mai mult cuvânt decât prinții nominali și în care oamenii obișnuiți puteau simți că au și ei un rol, cel puțin în ceea ce privește comentariile la adunările publice cu privire la politică. Din cauza acestei largi distribuții a responsabilităților, cetățenii din Novgorod au apreciat alfabetizarea mult mai mult decât oriunde altundeva în regiune, iar o bogată colecție de texte din scoarță de mesteacăn, datând de peste patru secole, a fost redescoperită pentru a mărturisi cât de răspândită era alfabetizarea în societatea orașului. Această organizare urbană remarcabilă a fost unică în Rus'. Orașul se afla în strânsă legătură cu confederația germană de comercianți de orașe și orașe cunoscută sub numele de Liga Hanseatică, ale cărei constituții se dezvoltau în același mod, având ca stăpân un împărat al Sfântului Imperiu Roman a cărui autoritate era din ce în ce mai îndepărtată. Novgorod era atât de mândru de statutul său republican, încât în secolul al XV-lea a bătut chiar și monede ale căror modele le imitau pe cele ale Veneției, acea altă mare republică aristocratică atât de îndepărtată.[24]

14. Europa de Est în 1300

Locuitorii din Novgorod și din centrul comercial vecin, Pskov, împărtășeau cosmopolitismul Ligii Hanseatice, mult mai mult decât așezările situate mai la est sau mai la sud. Pădurea de biserici din oraș - optzeci și trei până în anul 1500, un număr similar cu cel al Londrei - a fost îmbogățită cu artă și monumente comandate de artiști care locuiau la distanțe atât de mari precum Germania sau Serbia. Un aspect al acestui contact cu vestul și sudul a fost faptul că, în secolul al XIV-lea, atât Novgorodul, cât și Pskovul au devenit în mod deosebit deschise la mișcările religioase disidente care criticau mondenitatea conducerii Bisericii, un fenomen puțin cunoscut de altfel în Rus' în acea epocă, dar care începea să apară în Biserica occidentală.[25] Novgorodul a oferit astfel un model a ceea ce ar putea deveni un viitor ortodox pentru Europa de Nord: foarte diferit de autocrațiile care au ajuns să fie fundalul istoriei rusești. Novgorod a fost

primul oraș care a împrumutat de la bulgarul T'rnovo acel titlu rezonant cu un viitor îndelungat în Rusia, "a treia Romă", dar vom descoperi că descrierea era destinată să se mute în altă parte.[26]

Faptul că Novgorodul nu a influențat destinul Rusiei s-a datorat, în cele din urmă, conducătorilor unei așezări modeste numite Moscova, aflată la sute de kilometri la sud-est. Până atunci puțin implicați în afacerile Rusiei, la sfârșitul secolului al XIII-lea, conducătorii ambițioși ai Moscovei au început să profite la maximum de îndepărtarea lor de interesul sau interferența tătarilor. Ei l-au cultivat cu asiduitate pe khanul Kipchak, vizitându-l în mod regulat și lăsându-și fiii ca ostatici; până în secolul al XV-lea i-au plătit tribut khanului și au menținut în mod obișnuit rugăciuni pentru el în liturghia Bisericii. În mod similar, la sfârșitul secolului al XIV-lea, când Moscova a început să bată propria monedă, multe dintre monedele sale purtau inscripții în limba arabă care se rugau cu îndatorire pentru o viață lungă pentru khan.[27] Nu este surprinzător faptul că prinții Moscovei și-au modelat multe dintre instituțiile politice după cele ale societății mongole, dar și-au etalat, de asemenea, devotamentul față de tradițiile Bisericii din Constantinopol. În secolul al XIV-lea, pe măsură ce teritoriile și influența lor se extindeau, tătarii le-au permis să ia titlul de Mare Prinț, iar în întreaga Europă conducătorii au început să audă de acest tărâm îndepărtat numit Moscopole. În curând, Novgorodul a resimțit inconfortabil rivalitatea marilor prinți moscoviți, în timp ce Moscovia, printre diversele sale confruntări cu principatele vecine, a căzut, de asemenea, într-o tensiune tot mai mare cu o putere în creștere la vest, marii prinți ai Lituaniei.[28]

Dintre toate puterile din regiunea baltică și din estul până la Urali, un observator avizat al Europei central-estice de la sfârșitul secolului al XIV-lea ar fi indicat Lituania ca fiind cea mai probabilă să se impună ca lider suprem. Marii prinți ai Lituaniei au fost ultimii conducători importanți din Europa care au rezistat să facă o alegere între cele trei mari monoteisme, păstrând cu mândrie credința lor ancestrală animistă. Au fost războinici viguroși și eficienți care, în urma invaziei mongole, au făcut prăpăd în diversele comunități distruse din regiune, iar la sfârșitul secolului al XIII-lea și în secolul al XIV-lea și-au extins puterea pentru a comanda câmpiile și lanțurile muntoase din Europa de Est, de la Marea Baltică până la Marea Neagră. S-au dovedit la fel de toleranți față de creștinii din stăpânirile lor ca și khanii Kipchak, iar nobilii (boierii) din Rus' au fost la fel de fericiți să accepte stăpânirea lor ca și pe cea a khanilor animiști sau islamici.

Marele Prinț al Lituaniei era nerăbdător să unească cât mai multe tradiții în vastele sale domenii. Elitelor sale vorbitoare de limbă latină, el se prezenta drept "*dux magnus Litvanorum Russiaeque dominus et haeres naturali* s" - Marele Prinț al Lituaniei și Domn și Succesor Natural al Rusiei. Cu toate acestea, birocrații săi vorbeau o formă "rutenească" de slavonă care reflecta familiaritatea lor cu liturghia Bisericii Ortodoxe; unii dintre membrii familiei sale au căutat susținerea creștinismului ortodox, iar mulți dintre boierii săi, dar și majoritatea supușilor săi erau creștini ortodocși.[29] În curând, a fost firesc ca ortodocșii din regiune să înceapă să privească spre capitala lituaniană, Vilnius, mai degrabă decât spre rămășițele triste ale magnificenței din trecut de la Kiev, pe care episcopul mitropolit nu o mai vizita aproape niciodată; din 1363, Kievul însuși se afla în mâinile lituanienilor. Cu toate acestea, de la sfârșitul secolului al XIII-lea, mitropolitul și-a stabilit reședința fie la Moscova, fie la Vladimir-pe-Kliazma, care se afla, de asemenea, pe teritoriul moscovit, și a devenit ambiția moscoviților de a face acest aranjament permanent. De-a lungul secolului al XIV-lea, a avut loc o competiție între Moscopole și Lituania cu privire la cine va găzdui această figură-cheie în creștinarea Rus' - de fapt, cine va fi cu adevărat "Succesorul natural al Rus'". Patriarhul Oecumenic și împăratul de la Constantinopol s-

au bucurat de poziția de arbitri. Acesta era un impuls binevenit pentru poziția lor fragilă și era departe de condescendența cu care bizantinii întâmpinaseră convertirea lui Vladimir de Kiev în 988. Consecințele acestui secol de manevre sunt printre cele mai importante din istoria ortodoxiei ruse.

În disputa dintre Lituania și Moscopole, arbitrii din Bizanț au pus în balanță puterea în creștere a Lituaniei cu faptul că, spre deosebire de evlavia ortodoxă ostentativă a marilor prinți de la Moscova, conducătorul lituanian era un necreștin. Avantajul retoric era de partea moscoviților, iar aceștia l-au exploatat din plin. Mitropolitul Petru al Kievului și al întregii Rus' a murit în 1326, la scurt timp după ce și-a stabilit reședința la Moscova. În jurul său s-a dezvoltat rapid un cult al "făcătorului de minuni" și a fost declarat sfânt. Acest lucru a fost un atu util pentru Marele Prinț Ivan Kalita atunci când l-a convins pe Mitropolitul Feognost, succesorul lui Petru, să se stabilească tot la Moscova și nu la Vladimir-on-the-Kliazma. Moscovei nu i-a făcut rău faptul că mitropolitul Petru fusese tratat rău în Principatul Tver, un alt rival al Moscovei, înainte de primirea sa mulțumitoare și caldă la Moscova, un aspect la care cronicarii moscoviți au lucrat în hagiografia lor.[30] Când cupola Hagia Sophia din Constantinopol s-a prăbușit parțial în 1346, Marele Prinț Semen (Simon) de Moscopole s-a grăbit să trimită bani pentru fondul de restaurare, pentru a-și demonstra poziția internațională în cadrul lumii ortodoxe; de asemenea, din domeniile Marelui Prinț au curs bani către mănăstirile de la Muntele Athos.[31] În 1371, Marele Prinț Dmitrii Donskoi i-a dat unuia dintre fiii săi numele creștin pe care îl luase convertitul Vladimir de Kiev la botezul său din 988, iar în 1389 acest băiat a devenit primul mare prinț care a purtat numele de Basil sau Vasilii.

În schimb, Marele Prinț Olgerd al Lituaniei nu și-a ajutat cazul atunci când, la sfârșitul anilor 1340, a executat trei creștini lituanieni la Vilnius pentru că au refuzat să mănânce carne în timpul unei perioade de post creștin. În semn de indignare, Constantinopolul s-a asigurat că morții au devenit centrul unui cult, deoarece erau evident martiri moderni pentru credință într-o manieră mai familiară în primele zile ale Imperiului Roman, iar Patriarhul Oecumenic a asigurat rămășițele lor pentru Marea sa Biserică Hagia Sophia. Martirii din Vilnius nu au fost uitați, iar la începutul secolului al XV-lea au devenit un semn al unității creștine a Constantinopolului și Moscovei. Când, în 1411, împăratul Ioan al VIII-lea Paleologos s-a căsătorit cu o fiică a lui Vasilii al II-lea, Marele Prinț al Moscovei, a trimis la Moscova un splendid exemplar al veșmântului liturgic cunoscut sub numele de *sakkos* ca dar pentru mitropolitul Photios. Acesta există încă și astăzi și poartă în mod special imagini ale martirilor lituanieni alături de cele ale împăratului și ale Marelui Prinț.[32] La acea vreme, modelul era un simbol al modului în care conflictul dintre Moscopole și Lituania fusese în cele din urmă rezolvat.

Cursul competiției dintre Lituania și Moscopole a oscilat mult timp în mod imprevizibil. În 1352, cu indignarea celor trei martiri încă proaspătă în minte, patriarhul oecumenic a respins candidatul Marelui Prinț Olgerd al Lituaniei pentru funcția de mitropolit și a ales în schimb un moscovit strâns legat de casa princiară. Presiunea diplomatică asupra împăratului bizantin din partea aliatului Lituaniei, Republica Genova (care era de acum o forță majoră care susținea prosperitatea fragilă a Constantinopolului), i-a asigurat apoi lui Olgerd un premiu de consolare sub forma unui episcop mitropolit consacrat în mod special doar pentru Lituania. Aceasta a fost o mișcare controversată care nu a rezistat, dar în câțiva ani, faptul indubitabil că mitropolitul stabilit la Moscova nu s-a interesat niciodată personal de teritoriile vestice ale fostei Rus' a determinat Constantinopolul să facă o altă numire: un mitropolit separat pentru regiunea Galiția,

o fostă provincie a Rus' Kievului care fusese anexată de regatul Poloniei în 1349. Între 1375 și 1378 au existat chiar doi mitropoliți rivali ai Kievului, ambii numiți de Patriarhul Oecumenic, dar la solicitarea Moscovei și, respectiv, a Lituaniei: o anticipare ciudată, deși temporară, a Marii Schisme a Papilor care urma să izbucnească în Biserica latină din Occident (vezi p. 560).[33] Ortodoxia din vestul Rus' Kievan Rus' a avut un caracter constant divergent față de cea din Moscopole și din est, până la punctul în care ar trebui să i se dea un nume distinctiv ca Biserica Ruteniei.

Factorul decisiv în competiție a venit dinspre vest. În diplomația sa internațională, Marele Prinț al Lituaniei a trebuit, în mod natural, să ia în considerare atât creștinătatea latină, cât și lumea ortodoxă, mult mai mult decât era necesar pentru Marele Prinț al Moscovei. Pe fondul expansiunii constante a frontierelor lituaniene, cavalerii teutoni creștini latini au fost o sursă continuă de supărare și hărțuire pentru lituanieni, făcând continuu cruciade împotriva marelui prinț ateu și, în acest proces, ajutându-se singuri cu o serie de teritorii și orașe atractive de-a lungul Mării Baltice (vezi p. 387). În a doua jumătate a secolului al XIV-lea, avantajele strategice ale îmbrățișării uneia sau altei forme de creștinism deveneau evidente pentru conducătorii Lituaniei, dar ce creștinism ar trebui să aleagă? Marele Prinț Jogaila a favorizat pentru o vreme opțiunea ortodoxă, care, la urma urmei, l-ar fi unit cu majoritatea supușilor săi. La începutul anilor 1380, el a târguit o căsătorie cu fiica principalului conducător ortodox din nord, prințul Moscovei, Dmitrii Donskoi. Dar problema cu această cale era că nu ar fi diminuat cu nimic confruntarea Lituaniei cu Cavalerii Teutoni, care îi considerau pe creștinii ortodocși drept dușmani ai Sfântului Părinte de la Roma și puțin mai buni decât păgânii lituanieni. În orice caz, Jogaila se temea să nu acorde prea multă putere nobilimii ortodoxe din teritoriile sale.

Mult mai promițătoare pentru prințul lituanian era o alianță cu Polonia. Polonezii au fost victime ale cavalerilor, dar erau, de asemenea, catolici intransigenți. Prin urmare, ei aveau acces la fel de ușor ca și Ordinul Teutonic la instituțiile centrale ale Bisericii Romane și puteau contrabalansa puterea Cavalerilor. Aveau, de asemenea, o problemă dinastică: conducătorul lor nu era doar o femeie, ci și o tânără fată. O înțelegere cu Jogaila era evidentă, eliberând Polonia de perspectiva unor uniuni dinastice cu o serie de pretendenți regali din Europa Centrală sau de Vest, cu o dorință de achiziție nedorită. În consecință, fără prea multe consultări cu regina Jadwiga, în vârstă de unsprezece ani, nobilimea poloneză a fost de acord cu căsătoria acesteia cu Jogaila (care se apropia atunci de patruzeci de ani), iar în 1386 l-au ales rege al Poloniei, după ce a fost botezat creștin catolic sub numele de Wladyslaw Jagiello. Unirea a fost pur personală prin intermediul casei regale Jagielloniene, care se dublau de regii polonezi și de marii prinți lituanieni, și a rămas așa până la sfârșitul secolului al XVI-lea (vezi pp. 532-3). Cu toate acestea, ea a angajat dinastia în sânul catolicilor, în ciuda faptului că, în Marele Principat al Lituaniei, catolicii erau într-o minoritate distinctă.

Acesta a fost un moment de cotitură important pentru Ortodoxie și pentru viitorul Rusiei. Pretenția marilor prinți lituanieni de a fi succesorii firești ai prinților Rus' părea acum mult mai puțin convingătoare chiar și pentru supușii lor ortodocși ruteni, ca să nu mai vorbim de orice ortodox din est, iar calea era deschisă pentru ca prințul Moscovei să își asume acest rol. Acum nu se mai punea problema ca episcopul mitropolit să își stabilească reședința principală în altă parte decât la Moscova și, de fapt, Ciprian, mitropolitul Kievului, pe care inițial Jogaila îl numise, și-a stabilit reședința acolo. Timpul său în funcție, deși întrerupt, a durat până în 1406, și s-a dovedit a fi un apărător remarcabil al tradiției ortodoxe, încurajând creșterea comunităților monahale,

dând binecuvântarea sa pentru răspândirea mișcării Hesychast în cadrul acestora și traducând personal în limba rusă lucrări cheie de îndrumare monahală, cum ar fi *Scara* lui Ioan Climacus.[34] În timp ce Lituania a promovat cauza Romei și a privit cu entuziasm eforturile Conciliului de la Florența de a reunifica creștinii din Est și Vest sub papă, succesorii lui Ciprian la Moscova s-au opus cu înverșunare oricărui astfel de demers, chiar dacă aceasta însemna să se opună împăratului de la Constantinopol.

În 1438-9, mitropolitul Izydor, care părăsise Moscova pentru a participa la Conciliul de la Florența la scurt timp după numirea sa în 1436, a acceptat cu loialitate acordul de reunire încheiat la conciliu de împăratul Ioan al VIII-lea Paleologos (vezi pp. 492-3). Când a sosit înapoi la Moscova în 1441, Marele Prinț Vasilii al II-lea l-a declarat sumar depus și l-a întemnițat; el s-a dovedit a fi ultimul Mitropolit al Kievului rezident la Moscova numit de Patriarhul Oecumenic de la Constantinopol.[35] Șapte ani mai târziu, Marele Prinț Vasilii a condus un consiliu bisericesc care l-a ales pe Iona ca mitropolit înlocuitor, fără nicio referire la Constantinopol. Chiar în momentul acestei afirmări a puterii lui Vasilii al II-lea în Biserică, la sfârșitul anilor 1440, monedele sale au început să poarte un nou titlu, "Suveran al întregii Rusii" sau "Suveran al întregului pământ rusesc". Monedele tatălui său, Vasilii I (1389-1425), utilizaseră expresia "Marele Prinț al întregii Rusii", într-o imitație clară a titlului mitropoliților din Kiev și din toată Rus'; acum, noua și inedita utilizare a luat locul titlului de mitropolit într-un mod pe care unii l-ar putea numi imperial. A trecut o jumătate de secol până când marii prinți au îndrăznit să folosească același titlu în documente pe care alți conducători le-ar putea vedea. Vasilii al II-lea a avut multe alte conflicte de rezolvat în domniile sale în această perioadă, unul dintre ele ducând la orbirea sa de către o rudă, dar noul titlu de pe monedă pare mai mult decât o coincidență, în momentul în care Moscopole a rupt cu vechea putere a Constantinopolului în numele păstrării Ortodoxiei.[36] Căderea "Orașului" în 1453 nu a făcut decât să consolideze această ruptură.

În spatele acestei lupte politice din secolele al XIV-lea și al XV-lea, se consolida o Ortodoxie care, pe de o parte, își sublinia rădăcinile în Bizanț și, pe de altă parte, căpăta un caracter local distinct. Rus' nu avea practic niciun centru de învățătură sau de erudiție pentru a căuta propriile răspunsuri la enigmele ridicate de proclamarea creștină. Ceea ce avea erau seturi complexe de reguli și convenții de cult importate de la creștinismul bizantin, dorința oamenilor obișnuiți de a găsi modalități de a ajunge la Dumnezeu în mijlocul duritățiii frecvente a vieții lor și capacitatea imaginației umane de a se desfășura liber în singurătate asupra unei moșteniri spirituale. Era inevitabil ca un creștinism format sub soarele Mediteranei și înrădăcinat în mijlocul unor vestigii foarte evidente din culturile Greciei și Romei să ia o altă înfățișare atunci când a fost adoptat în Rusia. Această versiune a Ortodoxiei era acum baza credinței creștine în rândul unui popor care nu avea niciun motiv să se intereseze de cultura clasică. Ei trăiau în mijlocul întunericului lung al iernii reci, urmat de anotimpuri de primăvară care aduceau brusc viață în câmpiile pustii și în marile păduri din nord-estul Europei, care se întindeau spre peisajele feroce din nordul îndepărtat, spre Cercul Arctic. Comunitățile de aici puteau fi minuscule, vulnerabile și foarte separate; singurătatea făcea parte din experiența de zi cu zi, chiar mai mult decât este normal pentru ființele umane. Creștinismul rusesc s-a inspirat din trăsăturile Ortodoxiei importate, care păreau valoroase în astfel de condiții.

Accentul pus de Ortodoxie pe viața de grup, exprimat în liturghie și în muzica sacră, a fost pe placul societății rusești medievale, deoarece aici oamenii trebuiau să coopereze pentru a supraviețui. Individualismul nu era o virtute decât în forma sărbătorească, contraculturală,

exemplificată de Sfântul Nebun, care putea exista doar pentru că știa ce aspecte ale societății puternic legate de reguli să răstoarne și să batjocorească, și astfel să reafirme. Ortodoxia rusă nu era o spiritualitate care să prețuiască noile perspective sau gândurile originale despre misterele credinței: ea căuta aprofundarea tradiției, îmbogățirea liturghiei existente, o mai bună înțelegere prin meditație. Reforma însemna rechemarea vieții Bisericii la standardele anterioare. Aceasta a fost, desigur, și retorica consecventă a tradiției latine occidentale, dar în Occident limbajul restaurării a mascat mult mai mult crearea constantă de inovații radicale, într-o manieră care pentru Ortodoxia de pretutindeni s-a încheiat practic cu acceptarea hrisovului în secolul al XIV-lea.

Un semn al modului în care inițiativa structurală radicală se dovedea acum nedorită în Biserica moscovită a venit în remodelarea deliberată de către Biserică a unei misiuni spre est, care a fost începută de preotul și călugărul Ștefan (Ștefan) Khrap. Animat de convingerea sa că lumea se va sfârși odată cu împlinirea celui de-al șaptelea mileniu de la Creație - periculos de aproape de timpul său - Ștefan a simțit chemarea de a răspândi mesajul creștin dincolo de granița estică a ținuturilor moscovite, până în apropierea Munților Ural. În 1376, a pornit să își stabilească misiunea în rândul populației komi din regiunea Perm' și a obținut suficient succes pentru ca mitropolitul să îl facă episcop (în același timp, în mod semnificativ, misiunea sa a avut ca rezultat înlocuirea de către Marele Prinț al Moscovei a Novgorodului ca stăpân al acelei zone). La fel ca Chiril și Metodie, Ștefan de Perm' a creat un alfabet pentru convertiții săi și a tradus Biblia și textele liturgice pentru ei, dar vremurile se schimbaseră. În ciuda venerației pe care o inspira memoria lui Ștefan, autoritățile de la Moscova au decis în cele din urmă că nu era util să sancționeze o altă limbă ecleziastică. După ce regiunea a fost adusă mai ferm sub controlul politic al marelui prinț la sfârșitul secolului al XV-lea, slavona bisericească a înlocuit vernacularul local în viața Bisericii, iar utilizarea alfabetului lui Ștefan a dispărut.[37]

Personalitatea dominantă în viața spirituală a Bisericii din Rus' în secolul al XIV-lea nu a fost un mitropolit sau un mare prinț, ci călugărul Serghei (Serghie) din Radonej, un orășel de lângă Moscova. Urmând impulsul general de după invaziile mongole de a găsi refugiu și de a întemeia mănăstiri în zone împădurite îndepărtate, el a creat Mănăstirea (Lavra) Sfânta Treime într-un loc care mai târziu a primit numele său, Sergiev-Posad, la câteva ore de mers pe jos de Radonej. La fel ca Antonie în deșertul egiptean, Serghei a devenit pustnic, deși în cazul său a fost din cauza circumstanțelor: fratele său a abandonat aventura lor comună în viața monahală, neputând să suporte singurătatea, și a plecat la Moscova. Serghei era mulțumit de izolarea sa, dar, din nou, la fel ca Antoniu, s-a trezit atrăgând mulți alții în luminișul său din pădure, în speranța de a-i imita modul de viață. În cele din urmă, el a preluat funcția de stareț și a adoptat disciplina folosită în mănăstirea Stoudite din Constantinopol (vezi p. 451), care reprezenta o viață mult mai riguroasă și mai structurată decât fundațiile monahale mai degrabă lejere din Rus' în epoca Kievaniei. Trinity Lavra a fost sursa de inspirație pentru o reînnoire a vieții monahale rusești după un model "deșertic".

Cu toate acestea, preferința lui Serghei pentru viața de pustnic nu a fost uitată și i-a încurajat și pe alții să urmeze primul său exemplu, în așa măsură încât pustnicii au rămas mult mai răspândiți în Biserica Rusă decât în Occident. În general, modul lor de viață nu era prea îngrădit de o regulă: disciplina monahală ordonată a lavrei a devenit un capăt al unei polarități în care, la cealaltă extremă, sfinții rătăcitori reprezentau o spiritualitate cu greu în contact cu ierarhia bisericească. Astfel de figuri nonconformiste aveau o carismă personală care, la fel ca cea a

profeților din primele zile ale Bisericii creștine (a se vedea pp. 131-2), le conferea o autoritate proprie, iar Biserica ordonată instituțional din Rusia îi trata cu o suspiciune similară. Cu toate acestea, deseori, întâlnirile cu astfel de rătăcitori sfinți erau cele mai intime contacte cu Biserica pe care le experimentau cei săraci, ca să nu mai vorbim de o mare varietate de femei în general din tot spectrul social. Un exemplu de acest tip din secolul al XX-lea, Grigorii Rasputin, avea să captiveze nu mai puțin decât Împărăteasa tuturor Rusiilor, cu efecte dezastruoase (vezi pp. 917-18). Ortodoxia rusă avea să dezvolte în timp unele identități surprinzătoare, în care oamenii obișnuiți își reinterpretau credința și cultul în moduri care aveau un sens perfect pentru ei, dar care îi îndepărtau din ce în ce mai mult de ordinea spirituală și de corectitudinea liturgică avute în vedere de episcopi și abați. Această tendință era deja perceptibilă în secolul al XV-lea, pe măsură ce mișcarea monastică inspirată de Serghei a început să crească și să se diversifice.[38]

Modelul exemplificat de propria viață a lui Serghei - trecerea de la pustnic la abate al unei mari comunități - s-a repetat în întreaga Rus'. Avea o utilitate practică într-o societate de frontieră perpetuă care, de-a lungul mai multor secole, a văzut așezările extinzându-se constant spre nord și est în zone îndepărtate: un pustnic își construia coliba într-un loc singuratic și făcea din acel loc un loc sfânt, pentru ca mai târziu să i se alăture și alții care creau o mănăstire sub o variantă a unei reguli sutașiene. La rândul lor, călugării care nu se simțeau în largul lor în acest tip de disciplină și viață în comun aveau toate șansele să plece, să devină pustnici într-o zonă și mai îndepărtată și să perpetueze ciclul încă o dată.[39] Astfel s-a răspândit viața monahală - și, odată cu ea, și controlul politic, care era din ce în ce mai mult monopolizat în estul și nordul Rus' de către Marii Prinți ai Moscovei. Cea mai mare dintre toate mănăstirile, Lavra Treimii lui Serghei (care, în timp, a preluat numele său alături de cel al Treimii ca Sergiev-Posad), a devenit enorm de bogată prin alianța sa cu marele prinț. Ea a devenit una dintre mănăstirile din inelul de mănăstiri din jurul Moscovei, care au dublat rolul de fortărețe pentru el în caz de invazie străină sau de provocare internă.

Secolele al XIV-lea și al XV-lea au stabilit, de asemenea, modelele artei Rusiei și Moscovei pentru viitorul Rusiei, în special faptul că era aproape exclusiv arta Bisericii. Artiștii și-au luat modelele din arta bisericească din Bizanț și nu au manifestat practic niciun interes față de redescoperirea artei pre-creștine grecești și romane care, în același timp, transforma cultura în Renașterea occidentală latină. Originalitatea nu era prețuită; geniul era măsurat în funcție de elocvența picturală și de fervoarea morală cu care putea fi prezentată tradiția. În secolul al XVI-lea, un călugăr mort de mult, Andrei Rublev (*c. 1360-c.* 1430), a ajuns să fie considerat cel mai mare exponent al stilului în frescă și în pictura de icoane - în 1551, opera sa a fost numită în legislația bisericească a "Consiliului celor o sută de capitole" (vezi p. 529) ca fiind definitivă pentru arta religioasă rusă. Având în vedere această afirmație, este regretabil faptul că doar una dintre diferitele lucrări ale lui Rublev care au supraviețuit la Vladimir și Moscova poate fi acum considerată în mod definitiv ca fiind a sa, dar este o piesă cu totul excepțională. Este vorba despre o icoană a Treimii, care se află acum în Galeria Tretiakov din Moscova, dar care până în anii 1920 era o icoană omonimă la Lavra Treimii din Sergiev-Posad, unde era considerată a doua ca importanță după relicvele Sfântului Serghie însuși. În această lucrare, călugării de la Lavra Treimii puteau contempla dedicarea casei lor misterului trinitar, refractat de Rublev în mod tradițional creștin prin intermediul celor trei misterioși îngeri-vizitatori cărora patriarhul Avraam le-a oferit ospitalitate sub crângurile din Mamre. Biserica Ortodoxă Rusă l-a declarat pe Rublev sfânt în cadrul celebrărilor milenare pentru convertirea prințului Vladimir de Kiev în 1988. Aceasta a fost o proclamare a centralității artei sacre în spiritualitatea ortodoxă rusă.[40]

MUSCOVINA TRIUMFĂTOARE (1448-1547)

Prăbușirea definitivă a Imperiului Bizantin în 1453 a avut o rezonanță ambiguă la Moscova. Pierderea locurilor sfinte din Constantinopol a fost o lovitură amară, dar catastrofa a lăsat un vid util în conducerea ortodoxă, pentru care conducerea moscovită se pregătise în secolul precedent. Biserica și Curtea au cooperat foarte strâns într-un sistem din ce în ce mai autocratic, care îl prezenta pe Marele Prinț ca fiind întruchiparea voinței lui Dumnezeu pentru poporul Rus'. Marele Prinț s-a descotorosit eficient de concurenți: în 1478 a anexat orașul-stat Novgorod, ceea ce a avut ca efect eliminarea modelului de republică comercială din societatea rusă. Liga Hanseatică a privit această anexare ca pe un punct de cotitură în relațiile sale cu Orientul: a retras definitiv facilitățile de credit pe care le acordase de mult timp Novgorodului și Pskovului, deoarece nu avea încredere că arbitrarii conducători ai Moscovei vor fi parteneri financiari de încredere. Într-un ținut în care resursele erau în permanență limitate, iar dorința monarhului de a-și extinde dominațiile și puterea era constant puternică, marii prinți au căutat să obțină cât mai mult control posibil asupra activelor exploatabile de forță de muncă și financiare. Ierarhia bisericească i-a ajutat, predicând sfințenia supunerii față de prinț cu o minuțiozitate și o zvâcnire care nu prea avea precedent în Bizanț, ca să nu mai vorbim de creștinătatea latină occidentală; dar episcopii și abatele nu au uitat că Biserica avea propria viziune asupra destinului și scopului său. Tensiunea dintre aceste două agende a avut un viitor îndelungat în cadrul creștinismului ortodox rus.

Puterea crescândă a lavrei Treime-Serghie și imensa venerație adusă lui Serghei în cadrul cultului de pelerinaj care a început la foarte scurt timp după moartea sa în 1392 nu au fost străine de legăturile strânse pe care Serghei le-a dezvoltat cu Marele Prinț al Moscovei, legături care au fost mai târziu amplificate strategic de hagiografii săi. S-a spus că l-a binecuvântat pe Marele Prinț Dmitrii Donskoi atunci când acesta a decis să îl atace pe stăpânul său tătar; a urmat o victorie în luptă pentru Moscopole la Kulikovo în 1380. Realitatea binecuvântării este îndoielnică, iar victoria nu a fost un punct de cotitură așa cum pare în cronicile moscovite ulterioare, dar aceste îndoieli nu diminuează rolul pe care l-a jucat narațiunea evenimentelor în construirea unei noi istorii pentru principatul moscovit. În timpul secolului al XV-lea, narațiunile marilor sfinți ai Bisericii au împrumutat autoritatea supușilor lor la concentrarea crescândă a puterii în mâinile marilor prinți.[41] Aservirea Moscovei față de tătari a fost uitată în liniște: au dispărut rugăciunile pentru un khan tătar pe care monedele moscovite le purtau cândva, iar într-o rescriere totală a istoriei, cronicarii clerici ai Moscovei i-au reformulat pe tătari ca dușmani perpetui ai Moscovei. La doi ani după anexarea Novgorodului, Marele Prinț Ivan al III-lea a anunțat în mod oficial încetarea tributului pe care el și predecesorii săi îl plătiseră khanilor timp de două secole. Acest lucru făcea parte dintr-o însușire mai largă a pretențiilor bizantine: Ivan s-a căsătorit cu o nepoată a ultimului împărat bizantin și a adoptat vulturul cu două capete, care a fost cândva simbolul puterii imperiale bizantine. Ocazional, el folosea chiar și titlul de "împărat" - *ţar* în limba rusă, ca un ecou al "Cezarului" imperial.[42]

Exista un scop urgent pentru această îmbrăcare grăbită a hainelor imperiale. Trebuiau luate măsuri pentru a se pregăti pentru sfârșitul lumii, într-un moment în care Dumnezeu a considerat potrivit să distrugă fostul imperiu de la Constantinopol. Atât în Bizanț, cât și în Islamul din Asia de Vest, se avea multă încredere în calculele conform cărora cel de-al șaptelea mileniu de la creație era pe cale să se încheie; aceasta însemna că Zilele de pe urmă urmau să vină în anul echivalent cu jumătatea anului 1492-1493 în Era Comună. Era o convingere atât de fermă în

cercurile moscovite educate, încât Biserica nu s-a gândit să pregătească nici un calendar liturgic pentru anii de după 1492; aceste calendare erau ghiduri esențiale pentru a ști când trebuiau celebrate sărbătorile mobile ale Ortodoxiei într-un anumit an. Dată fiind absența oricărui sfârșit de lume în 1492, sarcina a trebuit să fie întreprinsă în grabă de însuși mitropolitul Zosima. Dar, așa cum se întâmplă de obicei în cazul neapariției Sfârșitului Timpurilor, cei dezamăgiți au profitat din plin de dezamăgirea lor. Îndurarea lui Dumnezeu, prin faptul că a cruțat societatea moscovită, a confirmat faptul că El aproba aranjamentele pe care Biserica și împăratul le făceau pentru viitoarea sa guvernare; ea i-a întărit pe moscoviți în sentimentul lor de misiune imperială divină încredințată în mod specific politicii lor.[43] Construcția de biserici a înflorit, așa cum a făcut-o în Europa de Vest în urma acelui sfârșit de mileniu negociat cu succes în anul 1000 (vezi p. 365): în Rusia au fost construite mai multe biserici de piatră în secolul al XVI-lea decât în întreaga istorie anterioară a Rus'.[44]

Acest festival de construcție de biserici a cuprins impulsuri complementare. Pe de o parte, a existat o reafirmare veselă a tradiției. Marii prinți i-au încurajat pe arhitecții lor să examineze cu atenție ceea ce a supraviețuit din trecutul kievenesc pre-tătar și să o reproducă, cum ar fi Catedrala Adormirii Maicii Domnului reconstruită în Kremlinul Moscovei, proiectată în realitate în anii 1470 de un italian, dar la ordinele stricte ale patronului său, Ivan al III-lea, care a privit cu conștiinciozitate la modelele catedralelor deja venerabile ale Adormirii Maicii Domnului din Kiev și Vladimir-on-the-Kliazma. Pe de altă parte, arhitecții au lovit în direcții noi, pentru a sublinia triumful Ortodoxiei în ceea ce era acum singura mare biserică ortodoxă care nu se afla sub un jug străin, fie musulman, fie catolic occidental. Au apărut adaptări exuberante ale stilului bizantin - în aceeași epocă în care bisericile din lumea ortodoxă greacă captivă au încetat să mai domine peisajul din mediul lor acum otoman, bisericile din Rusia s-au încruntat agresiv cu frontoane și cupole. Frontonurile au fost denumite *kokoshniki datorită* asemănării lor cu coifurile femeilor țărănești - o metaforă care identifica Biserica cu cei mai umili oameni ai săi. Spre sfârșitul secolului al XVI-lea, cupolele au luat o formă de "ceapă", care până atunci fusese văzută doar în imaginile manuscrise ortodoxe și în mici machete ale Bisericii Sfântului Mormânt din Ierusalim. Cupola în formă de ceapă a fost o îmbunătățire fantezistă a realității acelei clădiri iconice, dar care avea să aibă consecințe vizuale de mare amploare pentru orizontul Rusiei, dintr-o dată plin de simboluri ale Noului Ierusalim care urma să vină.[45]

În acest context, pe fondul unei emoții apocaliptice, oamenii Bisericii au început să se refere la Biserica din Rus' prin termenul adoptat anterior de mândrii negustori și clerici din Novgorod pentru propriul oraș: "a treia Romă". Acum, expresia a fost reînviată pentru a acorda Bisericii Ruse un destin special rânduit de Dumnezeu. Țarii au tratat întotdeauna ideea cu prudență, deoarece ar fi putut da clericilor prea multă putere pe seama lor; în schimb, Biserica Rusă a propagat-o neîncetat în predici și lecturi din liturghie, iar aceasta a avut un farmec profund pentru oamenii de rând, dintre care unii aveau să respingă mai târziu politicile religioase ale țarilor atunci când aceștia au impus inovații Bisericii (vezi pp. 539-41).[46] Natura "celei de-a treia Rome" este cel mai bine expusă într-o scrisoare adresată Marelui Prinț Vasilii al III-lea de Filofei, călugărul unei mănăstiri din Pskov, scrisă probabil la mijlocul anilor 1520, iar tema este reluată în alte două scrisori ale sale.

Într-un amestec de lingușire și admonestare, Filofei i-a reamintit prințului său forma istoriei creștine anterioare: Biserica Romei căzuse în erezie (a precizat doar erezia apolinariană, într-o referire stângace la controversa *Filioque*), în timp ce Biserica celei de-a doua Rome din

Constantinopol fusese copleșită de necredincioși - Filofei a amintit ultima tragedie a turcilor care au dărâmat cu topoarele ușile bisericilor în 1453. Era acum destinul Bisericii pe care o prezida țarul, "în noua, a treia Romă, puternicul tău *tsartvo'* [imperiu], să strălucească precum soarele în tot universul și să dăinuie atâta timp cât va dăinui lumea: ești singurul țar pentru creștini din întreaga lume... . Două Rome au căzut și a treia se ridică. Un al patrulea nu va fi".[47] Merită subliniat faptul că în niciuna dintre scrisorile sale Filofei nu a identificat în mod specific cea de-a treia Romă cu Moscova, reședința țarului; întreaga Biserică a Rus' din cadrul domeniilor marelui prinț a fost cea care a îndeplinit acest rol final.

Ceea ce frapează în această scrisoare este caracterul său profund clericalist. Schema triplă a providenței divine a lui Filofei amintește de teoriile lui Joachim de Fiore, care a avut de asemenea în vedere un al treilea veac durabil, pe care îl vedea dominat de călugări (vezi pp. 410-12). Este puțin probabil ca Filofei să-l fi cunoscut pe Ioachim: expunerea sa reflectă tendința credinței trinitare de a gândi în trei, iar recomandările sale sunt sever practice în preocuparea lor pentru protejarea averii monahale și a vieții sfinte, fără prea multă aromă apocaliptică nicăieri în detaliile programului său. [48] El scria pe fundalul unui conflict între călugării din Rus'. Aceștia luau de la sine înțeles că călugării ar trebui să fie conducătorii noii societăți a marelui principe; cearta dintre ei se axa pe modul în care monahismul ar putea reflecta cel mai bine perfecțiunea biblică și cum ar putea călugării să conducă cel mai bine acest proiect. Principala problemă era bogăția enormă a marilor mănăstiri: nu este surprinzător faptul că s-a dezvoltat o critică a acestor bogății, deoarece este probabil ca în secolul al XVI-lea mănăstirile conduse de Lavra Treime-Serghie să fi deținut aproximativ un sfert din pământul cultivat al Rusiei.[49] "Posesorii" au apărat o astfel de bogăție monahală, subliniind modul în care mănăstirile puteau să o folosească și au folosit-o pentru ajutorarea și susținerea săracilor; "neposesorii" au subliniat valoarea mai mare a sărăciei monahale în formarea spiritualității călugărilor și nevoia călugărilor de a dezvolta puritatea inimii mai degrabă decât de a atinge perfecțiunea în liturghie.

Problemele în discuție erau comparabile cu neliniștea legată de bogăția monahală din Europa latină de la sfârșitul secolului al XII-lea, unde au fost rezolvate într-o oarecare măsură prin formarea ordinelor de călugări (vezi pp. 401-12). În Moscopole, nu a existat un astfel de compromis. Taberele opuse au adoptat ca campioni simbolici pe Nil Sorskii și Iosif Volotskii, doi călugări de frunte din secolul al XV-lea. Trebuie să îi reevaluăm filtrând rescrierea polemică mult mai târzie a poveștii lor: Liberalii ruși i-au atribuit lui Nil o deschidere și o toleranță față de disidența religioasă pentru care nu există nicio dovadă reală, în timp ce marxiștii ruși au considerat că admiratorii "neposesori" ai lui Nil sunt partidul "progresist", pe motiv că prinții moscoviți au trecut în cele din urmă de partea adversarilor lor, "posesorii", care l-au onorat pe Iosif. În ambele interpretări, Iosif a devenit un simbol al autocrației monarhice care a absorbit religia oficială rusă până în 1917. De fapt, cei doi bărbați nu par să se fi confruntat în timpul vieții lor; amândoi au fost susținători ai Hesychasmului, devotați ai marelui exponent al monahismului Serghei de Radonej și susținători fermi ai reprimării disidenților religioși, până la pedeapsa cu moartea inclusiv.[50]

Printre puținele date despre Nil se numără faptul că a vizitat Muntele Athos la sfârșitul secolului al XV-lea și că, la întoarcere, a întemeiat un pustnic în stilul clasic rusesc în mlaștinile și pădurile râului Sora, în nord-estul îndepărtat; mai târziu, admiratorii săi neoprotestanți vor fi numiți "bătrânii Trans-Volga", făcând aluzie la această locație. Acele scrieri care îi pot fi atribuite cu siguranță arată că era excepțional de erudit pentru timpul său și profund angajat în liniștea

Hesychasmului, despre care putea scrie elocvent în moduri al căror farmec a rezistat prin furtunile politice ulterioare. Unii dintre adepții săi de mai târziu au fost cei care au subliniat faptul că el susținea că viața de pustnic este cea mai potrivită pentru a obține o experiență spirituală profundă. Ei l-au indicat pe starețul Iosif ca adversar al lor, deoarece una dintre realizările majore ale lui Iosif a fost crearea unei noi Reguli care să ofere o structură mai riguroasă pentru viața comunității monahale. Ca reacție la atacurile împotriva lui Iosif, apărătorii bogăției monahale de la mijlocul secolului al XVI-lea l-au identificat din ce în ce mai mult pe Nil ca fiind inspiratorul mișcării pe care o caracterizau acum ca fiind subversivă pentru buna rânduială a Bisericii, grupul de călugări și pustnici Trans-Volgan. Este cu siguranță adevărat că reputația lui Iosif era de natură să atragă atenția establishmentului bisericesc în curs de consolidare, având în vedere celebrarea de către el a valorii liturghiei ordonate și renumele său de cântăreț liturgic talentat.[51]

Încă o dată, există comparații utile cu istoria Bisericii medievale occidentale, unde, între secolele al XII-lea și al XVI-lea, o ierarhie care dorea să-și afirme puterea clericală și uniformitatea practicii și doctrinei a făcut tot ce i-a stat în putință pentru a distruge orice rival sau pentru a-l defini drept eretic. Biserica moscovită din secolul al XVI-lea a ajuns să îi trateze pe "neoprotestanți" ca pe niște dizidenți, când nu erau, deoarece era în curs de condamnare a unui spectru larg de opinii religioase, dintre care o mare parte, în mod similar, a contestat Biserica doar după ce aceasta le-a întâmpinat cu represiune. O altă mișcare distinctă de la sfârșitul secolului al XV-lea din Europa de Est a fost denumită de comentatorii de mai târziu "erezia iudaizantă" și, ca de multe ori în istoria Rusiei, majoritatea lucrurilor cunoscute despre ea provin de la cei care i s-au opus și au suprimat-o. Cei care au aderat la ea aparent negau realitatea Trinității, se opuneau icoanelor și erau critici față de clerul existent: trei motive diferite pentru eticheta de "iudaizant". În timpul Marelui Prinț Ivan al III-lea, mișcarea a avut simpatizanți în cercurile de la Curte, inclusiv propria noră a Marelui Prinț, prințesa moldoveancă Elena; prinsă în luptele dinastice după moartea acestuia, ea a murit în închisoare în 1505.[52] În timpul secolului al XVI-lea, "iudaizatorii" par să fi interacționat fructuos în Lituania cu acei disidenți ai Reformei care proveneau din tradiția latină occidentală și care aveau, de asemenea, îndoieli cu privire la Trinitate (vezi pp. 642-3).

Unul dintre motivele pentru care Marele Prinț Ivan și succesorul său au rezistat la început presiunilor din partea mitropolitului de a-i persecuta pe "iudaizanți" ar fi putut fi faptul că Curtea vedea în acest partid rival un aliat în planurile de reducere a averilor mănăstirilor, un plan care ar fi întărit monarhia în detrimentul puterii independente a Bisericii. Același gând îl determinase, cu o sută de ani înainte, pe un prinț englez și pe colegii săi nobili să îl protejeze pe academicianul dizident John Wyclif de furia Bisericii occidentale, atunci când acesta a condamnat bogăția temporală a Bisericii (vezi pp. 567-9). În curând, acesta avea să fie, de asemenea, unul dintre motivele promovării Reformei protestante în Europa de Vest. Într-adevăr, etapele ulterioare ale disputei dintre posesori și neposesori pot fi alimentate de cunoașterea faptului că în Occident, începând cu anii 1520, aveau loc dizolvări în masă ale mănăstirilor (vezi p. 628). Cel puțin un călugăr proeminent din rândul Neposesorilor, discipolul lui Nil, Vassian Patrikeev, a îndemnat ca episcopii să fie puși în fruntea tuturor terenurilor Bisericii, inclusiv a celor ale mănăstirilor, ceea ce ar fi făcut ca averea Bisericii să fie mai ușor de accesat de către marele prinț. Spre deosebire de eroul său Nil Sorskii, Vassian a pledat într-adevăr pentru toleranță față de disidenții religioși.[53] Având în vedere această conjuncție de idei, nu este surprinzător faptul că au existat astfel de strigăte amare de erezie în rândul posesorilor atât împotriva iudaizatorilor, cât și a neposesorilor;

a fost un accent convenabil care ar fi putut ajuta la alinierea marilor prinți în spatele cauzei lor. Posesorii au fost, firește, de asemenea, atenți să sublinieze respectul lor pentru puterea dată de Dumnezeu monarhului.

O mare parte din ceea ce a condamnat conducerea Bisericii moscovite din secolul al XVI-lea a fost pur și simplu energia devoțiunii populare, extinzând sau modificând în mod creativ liturghia pentru a se potrivi nevoilor locale, sau experimentând propriile întâlniri nereglementate cu divinitatea. Această subpădure a vieții religioase nu a putut fi niciodată în totalitate stăpânită prin plivire oficială. După jumătatea secolului al XVI-lea, ierarhia Bisericii a restrâns în mod deliberat numărul celor nou canonizați oficial ca sfinți, iar candidații pe care îi alegea tindeau să fie atrași în mod sigur din rândurile superioare ale societății. În acest vid s-a revărsat o multitudine de culte locale, dintre care unele au devenit mult mai mult decât locale; astfel, în 1579, fiica unui soldat obișnuit a fost cea care a descoperit ascunzătoarea, în noul oraș moscovit Kazan, a unei icoane care a devenit una dintre cele mai venerate imagini ale Maicii Domnului din Rusia.[54] Și în continuare, Sfinții Nebuni au pozat și au șocat în mod plăcut societatea cu isprăvile lor consacrate. Un exemplu din secolul al XVI-lea al rasei, Vasilii (Vasile) cel Binecuvântat, a fost atât de mult onorat în mod central în devoțiunea rusă încât imaginea Moscovei acum cea mai cunoscută în întreaga lume este cea a bisericii din Piața Roșie care conține sanctuarul său, Catedrala Intercesiunii, cunoscută acum în mod obișnuit sub numele de Catedrala Sfântului Vasile. În mod corespunzător, aceasta este un punct culminant extraordinar al posturii arhitecturale rusești, iar în ea se află, de asemenea, oasele unui al doilea Sfânt Nebun, mai degrabă mai obscur, Ioann "Marele Cap", a cărui specialitate, în afară de capul său supradimensionat, era, se pare, intimidarea oamenilor cu aluzii gnomice.[55]

IVAN CEL GROAZNIC ȘI NOUA PATRIARHIE (1547-98)

Faptul că nebunii anarhici ar trebui să fie onorați în Piața Roșie este remarcabil, deoarece Biserica Intercesiunii a fost comandată de omul care a ajuns să simbolizeze extremitatea sumbră a ceea ce ar putea însemna autocrația moscovită: Ivan al IV-lea, cunoscut în istoria anglofonă drept "cel Groaznic".[56] Chiar și după standardele otrăvitoare ale curții moscovite, puțini conducători au avut o experiență de brutalitate în anii lor de formare suficient de îngrozitoare pentru a o egala pe cea a lui Ivan. Un conducător marionetă la vârsta de trei ani, la moartea bruscă a tatălui său, Vasilii al III-lea, în 1533, el a experimentat moartea probabilă prin otrăvire a mamei sale la vârsta de opt ani, după ce aceasta întemnițase, torturase și asasinase o serie de rivali dinastici; la vârsta de treisprezece ani a reușit să asigure bătaia până la moarte a prințului care preluase puterea după mama sa și care îl umilise pe el și pe fratele său mai mic, handicapat, dar foarte iubit. Acesta a fost începutul unei vieți întregi de exercitare a puterii prin teroare, care s-a intensificat atunci când anii de regență s-au încheiat și Ivan a preluat puterea deplină în 1547.[57]

Nu a fost surprinzător că Ivan a trecut de la sadismul din copilărie față de animale la tratamentul bestial al oricărei persoane care ar putea fi considerată ca fiind în calea lui, și a multora care erau complet nevinovate de o astfel de posibilitate. Singura influență compensatorie în timpul educației sale nefericite a fost mitropolitul Makarii, un călugăr "posesor" și un pictor de icoane renumit, care a făcut tot ce a putut pentru a-i reaminti băiatului sensul credinței creștine pe care o practica. Ca urmare a intervenției mitropolitului și a vizitelor frecvente ale lui Ivan la marile locuri sfinte din Moscopole, cariera de tiranie, crimă și căutare a puterii a Marelui Prinț a fost străbătută de o preocupare intensă și justificată pentru bunăstarea sufletului său. De asemenea, probabil că Makarii a fost cel care l-a determinat pe Ivan să fie încoronat în 1547 ca țar, într-o augmentare de acum permanentă a titlului de Mare Prinț, deși, în mod firesc, Ivan a păstrat vechiul titlu pentru a sublinia locul său de moștenitor al întregii Rus'. Acum exista un împărat creștin autoproclamat în Est care să rivalizeze cu autopromovarea de șapte secole a lui Carol cel Mare și a succesorilor săi din Vest.

În primii aproximativ 12 ani de domnie, noul țar a avut intenția, la fel ca mulți dintre monarhii săi europeni, de a-și consolida puterea personală împotriva oricărei alte baze de putere din domniile sale, dar a guvernat cu ajutorul unui set competent de consilieri și a inițiat o reorganizare rațională a guvernului temporal și bisericesc al Moscovei, codificând legi, reorganizând armata și prezidând acel important consiliu bisericesc reformator "al celor o sută de capitole" din 1551 care, printre alte măsuri, a ridicat arta lui Andrei Rublev la un standard universal (vezi pp. 521-2). Nu putem decât să speculăm cum ar fi reacționat Ivan, după ce și-a asumat un rol atât de activ în afacerile bisericești, la invitația Papei Pius al IV-lea de a trimite reprezentanți la Conciliul reformator contemporan paralel al Papei de la Trento în 1561; țarul nu a apucat să audă niciodată de el. Polonezii catolici, îngroziți de perspectiva ca dușmanii lor moscoviți să fie ascultați la Trent, au blocat doi trimiși papali succesivi să călătorească mai departe la Moscova, până la punctul de a-l lăsa pe al doilea dintre ei într-o închisoare poloneză timp de doi ani.[58]

În anii 1550, Ivan al IV-lea a obținut victorii decisive asupra khanatelor tătare rămase, iar pentru a comemora aceste victorii, în special capturarea orașului tătar Kazan în 1552, a ordonat construirea Catedralei Intercesiunii din Piața Roșie. Aceasta este un simbol extrovertit al bucuriei

țarului pentru victorie și al recunoștinței sale față de Maria, Maica Domnului, Sfânta Treime și diferiții sfinți a căror mijlocire a invocat-o cu succes împotriva tătarilor. Cele opt victorii ale lui Ivan au oferit un accident istoric convenabil, care s-a impus peste tot simbolismul biblic al numărului opt și opt plus unu deja exploatat în arhitectura bisericească din Moscopole. Astfel, clădirea este centrată pe o biserică cu opt laturi care devine propria sa turlă. Aceasta este înconjurată de opt biserici mai mici, complet separate, astfel încât ansamblul este o stea de opt ori, sau o pereche de pătrate suprapuse una peste alta - dublând cele patru colțuri ale pământului sau cei patru evangheliști. În plan pare rațional și simetric, dar nimeni, cu excepția arhitectului și a patronului, nu s-ar fi gândit vreodată la el în termenii planului său. Exteriorul, atât de insistent în monopolul său asupra atenției privitorului, este intimidant de original: fiecare biserică mai mică poartă o cupolă de ceapă în decoruri extravagant de contrastante, toate amenințând să gâtuiască turla centrală care se catapultează deasupra lor. Efectul ar fi fost de neconceput în Bizanț. În interior, nimic nu ar putea fi mai departe de spațiul congregațional al bazilicilor timpurii sau al arhitecturii protestante pe cale să se dezvolte în Occident decât acest fagure de miere de sanctuare de mulțumire, grupate în mod complicat. Interiorul brusc înălțător, în verticalitatea sa, asaltează Cerul spre care designul insistent al celor opt ori îl îndreaptă pe credincios. Ele sunt capabile să stârnească atât claustrofobie, cât și vertij.

În jurul anului 1560, domnia lui Ivan a luat o turnură întunecată pe fondul unei crize politice tot mai mari. Moartea primei sale soții, pe care pare să o fi iubit sincer și profund, a fost urmată în curând de moartea fratelui său și a mitropolitului Makarii. În cariera anterioară a lui Ivan existau destule elemente care să anticipeze violența pe care a dezlănțuit-o acum, dar amploarea a fost nebună, demnă de strămoșii tătarilor asupra cărora triumfase - cea de-a doua soție a sa era într-adevăr fiica unuia dintre khans tătarii. Novgorodul, cândva alternativa republicană la autocrația monarhică a Moscovei, a avut de suferit în mod deosebit, zeci de mii de oameni murind într-o serie de violențe pornografice calculate la rece. Agenții de atrocități ai țarului, *oprichniki,* erau ca o versiune răsturnată a unui ordin religios: în timp ce își făceau treaba inumană, erau îmbrăcați în mantii negre și călăreau cai negri, la care, cu un umor la fel de negru, atașau capete de câini și perii pentru a-și anunța rolul de câini de pază și de purificatori. După 1572, Ivan a renunțat la experimentul guvernării de către *oprichniki,* care crease acest coșmar, dar la moartea sa, în 1584, a lăsat încă o țară lașă și ruinată.

În timp ce își rotunjea la rândul său *oprichniki* în 1573, țarul a scris o scrisoare de căință amară (sau a dictat-o - contrar unei lungi tradiții istoriografice rusești, nu este sigur că știa să citească); aceasta era adresată starețului de Beloozero, una dintre mănăstirile pentru care avea o venerație deosebită. El s-a aruncat la mila Bisericii: "Eu, un câine împuțit, pe cine pot învăța, ce pot predica și cu ce pot lumina pe alții?".[59] În ultima fază a domniei sale, țarul a vărsat resurse în noi fundații monahale, în ceea ce este probabil să fi fost un efort de a-și calma angoasa spirituală (exacerbată de uciderea propriului fiu în 1581), confirmând în generozitatea sa victoria "posesorilor" în Biserică. Cu toate acestea, teroarea sa împotriva unei varietăți de victime nefericite a continuat. Credea oare că își curăța poporul de păcatele sale prin mizeria pe care i-o pricinuia? După cum comentează cu tristețe ultimul său biograf, preluând un ecou al istoricilor ruși anteriori, el devenise "Lucifer, steaua dimineții, care a vrut să fie Dumnezeu și a fost alungat din Ceruri".[60] Această caricatură îngrozitoare a lui Iustinian din zilele din urmă nu a avut nevoie de Procopius pentru a-i expune crimele; ele erau acolo pentru ca toată lumea să le vadă, cu puțin mai mult decât propria sa încercare în Piața Roșie de a rivaliza cu Hagia Sophia a lui Iustinian pentru a le atenua grozăvia.

În timpul domniei fiului și succesorului lui Ivan, Feodor (Teodor) I, Biserica Moscovei a primit un nou titlu care reflecta asumarea de către dinastie a statutului imperial; a devenit Patriarhia Moscovei. Ocazia a fost o vizită fără precedent în nordul Europei a patriarhului oecumenic Ieremia al II-lea, disperat să strângă bani pentru Biserica din Constantinopol. Când Ieremia a ajuns în cele din urmă la Moscova în 1588, a primit o primire frumoasă, dar, după aproape un an de distracție, i-a devenit clar că despărțirea sa ar putea fi întârziată și mai considerabil dacă nu-și dădea binecuvântarea pentru o nouă promovare a mitropolitului în patriarh. Jeremias a fost de acord: la urma urmei, implicarea sa în conferirea acestei onoruri a fost o recunoaștere reînnoită a faptului că, la fel ca predecesorii săi în disputele din secolul al XIV-lea dintre Lituania și Moscopole, el avea puterea și jurisdicția finală care făceau ca astfel de decizii să fie fezabile.

O relatare aproape contemporană a celor întâmplate sugerează că Ieremia a semnat documentul de înființare a patriarhatului Moscovei fără a avea o idee clară despre ceea ce conținea. Acest lucru ar fi fost la fel de bine, deoarece textul documentului se întoarce direct la scrisoarea lui Filofei către Vasilii al III-lea în descrierea Bisericii Ruse ca fiind a treia Romă. Aceasta se face ecoul ideii lui Filofei că Roma a căzut din cauza ereziei apolinice, în timp ce a doua Romă era acum "ținută de nepoții lui Agar - turcii fără Dumnezeu". Piosul țar!", continuă, "Marele tău imperiu rus [*tsartvo*], a treia Romă, i-a întrecut pe toți în evlavie".[61] Dacă cineva chiar i-ar traduce acest lucru, Patriarhul Jeremias ar trebui să nu țină cont de insulta implicită la adresa patriarhatului de Constantinopol și să aprecieze realitățile: Moscova a fost singurul centru de putere din Biserica Ortodoxă care a fost liber de dominația musulmană. În plus, o altă imagine a noului patriarhat ar fi fost în mintea sa. Indiferent dacă se numea pe sine a treia Romă, Biserica Moscovei ar putea fi privită într-o altă lumină; privind la cele cinci mari patriarhate ale Bisericii primare, ar putea fi văzută ca înlocuitor al uneia dintre cele cinci, patriarhia acum apostată a Romei.

15. Moscovia și Europa de Est după moartea lui Ivan al IV-lea

Acesta a fost un aspect foarte important în 1589, deoarece atât politica de putere laică, cât și cea ecleziastică se pregăteau pentru o confruntare majoră în Europa de Est. Ca și în trecut, fundalul era confruntarea dintre Polonia-Lituania și Moscopole. Dinastia Jagiellon a Poloniei-Lituaniei se bazase pe manevrele din secolul al XIV-lea pentru a deveni una dintre cele mai de succes întreprinderi politice din Europa de Est și, mai ales după distrugerea patologică a propriului său teritoriu de către Ivan al IV-lea, viitorul Poloniei-Lituaniei părea foarte promițător. În 1569, încurajată să caute o mai mare siguranță în urma recentelor războaie sălbatice, dar neconcludente, cu Ivan al IV-lea, nobilimea poloneză și lituaniană - catolică, rutenească ortodoxă și protestantă - a ajuns la un acord la Lublin cu ultimul rege Jagiellon, Sigismund al II-lea Augustus, pentru a crea un nou set de aranjamente politice. În loc de o uniune liberă, dependentă de persoana regelui și de dinastia sa, urma să existe o asociere mai strânsă între Regatul Poloniei și Marele Principat al Lituaniei, într-un Commonwealth (*Rzeczpospolita* în poloneză) care ar fi deținut resurse și teritorii mai mari decât oricare dintre vecinii săi și care ar fi protejat cu grijă drepturile numeroșilor săi nobili față de monarhie. O astfel de unitate atât de vastă includea o varietate extraordinară de religii, și a făcut acest lucru chiar înainte ca Reforma din secolul al XVI-lea să fragmenteze creștinismul occidental.

Având în vedere poziția politică dominantă a nobilimii, în principal datorită faptului că aceasta urma să aleagă în mod colectiv monarhii Poloniei-Lituaniei prin alegeri, era imposibil să se impună uniformitatea în cadrul Comunității, așa cum încercau să facă multe autorități politice occidentale, cu diferite grade de succes. Într-adevăr, prin Confederația de la Varșovia din 1573, nobilimea a obținut de la o monarhie reticentă un drept consacrat de toleranță religioasă pentru aproape toate varietățile de religii stabilite în Polonia-Lituania, luterană și reformată, chiar și protestanți antitrinitari (vezi pp. 643-4). În ambele jumătăți ale Commonwealth-ului, protestantismul a făcut progrese puternice în anii 1560 și 1570, dar mai ales într-o sferă socială restrânsă a proprietarilor de terenuri și a persoanelor prospere și educate. În schimb, sub acest nivel, marea masă a populației răspândită prin câmpii și păduri a rămas puțin afectată de aceste noi mișcări pline de viață. În vestul Commonwealth-ului, acest lucru însemna că ei au persistat în catolicismul lor, în timp ce în est, în Ucraina și Volhynia și în mare parte din Lituania, erau în mare parte ortodocși ruteni. Chiar dacă regele Sigismund Augustus și succesorii săi din alte dinastii erau catolici convinși și au salutat reînnoirea catolicismului pe care Societatea lui Isus o aducea în domniile lor începând cu anii 1560 (vezi pp. 678-9), ei puteau vedea că existau încă multe avantaje potențiale pentru conducătorul Commonwealth-ului în a pretinde că este mai degrabă succesorul Rus' Kievan Rus' decât noul țar ortodox din Moscopole. Cum ar putea fi rezolvată situația?

Dintre toți competitorii pentru fidelitatea religioasă a populației la sfârșitul secolului al XVI-lea, Biserica rutenilor era cea mai dezorganizată. Dezavantajată de catolicismul monarhului său (și astfel, de exemplu, forțată împotriva voinței sale să accepte noul calendar sponsorizat de Papa Grigore al XIII-lea în 1582), era înstrăinată politic de Moscova prin granițe politice, privind în schimb spre un mitropolit independent la Kiev, în timp ce contactul său cu patriarhul de la Constantinopol era aproape inexistent. Nu avea un echivalent al mișcării de renaștere a iezuiților; îi lipsea angajamentul aprig față de predicarea și argumentarea teologică în scris, care era marca atât a protestantismului luteran, cât și a celui reformat, iar limba liturghiei și a devoțiunii sale era slavona veche bisericească, care, în ciuda contribuției sale străvechi la înrădăcinarea creștinismului în ținuturile slave, reușea acum să fie atât din ce în ce mai regionalizată în utilizare, cât și îndepărtată de limba slavă a oamenilor obișnuiți. O realizare cu totul excepțională a fost sponsorizată de prințul Konstantyn Ostroz'kyi, cel mai important nobil din Commonwealth care încă mai era loial ortodoxiei: a fondat un institut de învățământ superior în orașul său principal, Ostroh, din vestul Ucrainei, iar în 1581 a sponsorizat tipărirea unei Biblii în slavona bisericească.[62]

Prin urmare, nu era de așteptat ca moralul general să fie scăzut în rândul ierarhiei rutene. Poate în mod surprinzător, acesta nu a fost îmbunătățit de acea călătorie epocală a patriarhului Ieremia al II-lea în nordul Europei în 1588-9. La întoarcerea sa de la Moscova prin ținuturile rutene, dornic să-și afirme poziția în lumina noilor aranjamente pentru un patriarhat la Moscova, Ieremia i-a alarmat pe episcopii locali amintindu-le de puterile Patriarhului Oecumenic. După cum a demonstrat, acestea includeau eliminarea și defrișarea acelor clerici care fuseseră căsătoriți de două ori: cei deposedați numărau în rândurile lor o figură nu mai puțin importantă decât Onysyfor, mitropolitul Kievului. Catolicii au observat nemulțumirea cu interes - episcopul rutenian de la L'viv l-a rugat pe omologul său catolic în 1589 să "elibereze episcopii [noștri] de sclavia patriarhilor de la Constantinopol".[63] În decurs de șapte ani, regele polono-lituanian Sigismund al III-lea a încheiat o înțelegere cu majoritatea episcopilor ruteni, iar în 1596, episcopul ruten de Brest (el însuși, de asemenea, un mare magnat și fost castelan al orașului,

crescut ca protestant reformat) a găzduit un acord de unire. Modelul a fost setul de acorduri din secolul al XV-lea din jurul Conciliului de la Florența. Acestea au înființat Biserici care au păstrat practica liturgică orientală și clerul căsătorit, dar care erau totuși în comuniune cu papa și acceptau jurisdicția acestuia și utilizarea occidentală a *Filioque* (vezi p. 276). Astfel de Biserici au fost deseori denumite "uniți", deși, în general, Bisericile de origine rutenă sau alte Biserici ortodoxe în comuniune cu Roma preferă acum să se autodenumească "greco-catolice", nume acordat de împărăteasa habsburgică Maria Tereza în 1774, pentru a sublinia egalitatea lor de statut cu romano-catolicismul.[64]

În curând, fiecare eparhie rutenă a fost condusă de un episcop care a acceptat Uniunea de la Brest, și aproape că nu mai existau episcopi ortodocși dizidenți în Comunitate. Cu toate acestea, uniunea s-a confruntat cu probleme încă de la început. Prințul Ostroz'kyi nutrea de mult timp o viziune de reunire globală a Estului și Vestului, inclusiv a protestanților, cu care avea relații excelente, dar a fost înfuriat de condițiile pe care le stabileau catolicii, deoarece nu acordau niciun rol patriarhului oecumenic. Într-o scrisoare deschisă scrisă chiar înainte de semnarea acordului final, el a condamnat "conducătorii principali ai credinței noastre, tentați de gloria acestei lumi și orbiți de dorința lor de plăceri" și a adăugat amenințător: "Când sarea și-a pierdut savo[u]rul, ea trebuie aruncată afară și călcată în picioare".[65] Patimile au fost foarte aprinse: în 1623, arhiepiscopul greco-catolic combativ și plin de spirit de luptă din Polock, Josaphat Kuncewicz, a fost asasinat pentru că, printre alte afronturi, a refuzat să le permită credincioșilor ortodocși care respingeau unirea să își îngroape morții în cimitirele parohiale pe care greco-catolicii le preluaseră. Douăzeci de ani mai târziu, Papa l-a declarat martir și l-a beatificat; acum este sfânt.[66] Între timp, în timp ce Biserica Unirii se fisura, în 1632 monarhia poloneză a cedat în fața realității. Un nou rege, Wladyslaw al IV-lea, avea nevoie atât de a-și asigura propria recunoaștere din partea nobililor săi electori, cât și de a-și consolida loialitatea supușilor săi în fața unei invazii moscovite. Spre furia Romei, dar spre ușurarea moderaților din ambele tabere, a recunoscut încă o dată ierarhia ortodoxă independentă în "Articolele de pacificare". De acum înainte existau două ierarhii de episcopi ortodocși ruteni una lângă alta, una încă greco-catolică și loială Romei, cealaltă răspunzând unui mitropolit din Kiev în comuniune cu Constantinopolul.[67]

Mitropolitul ortodox al Kievului, nou ales după acest acord în 1633, a fost o alegere fericită: Petru Mohyla. Acesta provenea dintr-una dintre cele mai importante familii princiare din Moldova, dincolo de granițele Comunității, la sud. Cu o mamă unguroaică și o experiență de studii universitare în Franța, la Sorbona, el avea viziunea largă de care Biserica Ortodoxă din Kiev avea nevoie în acel moment. La fel ca și prințul Konstantyn Ostroz'kyi înaintea sa, el nutrea speranța că ar putea exista o adevărată uniune a Bisericilor care să depășească ceea ce el vedea ca fiind agresiunea romană: Uniunea de la Brest, a remarcat el în mod acid, "nu a fost menită să salveze religia greacă, ci să o transforme în credința romană. De aceea nu a reușit".[68] Viziunea lui Mohyla era aceea a unei Comunități polono-lituaniene care să devină susținătorul unei Ortodoxii proaspăt revigorate: el era categoric rece față de Moscopole și față de pretențiile patriarhului de la Moscova. El știa multe despre catolicismul occidental și, deși era familiarizat în special cu metodele și scrierile contemporane ale Societății lui Iisus, a realizat și o traducere în ucraineana literară contemporană a acelui clasic devoțional occidental din secolul al XV-lea, *Imitația lui Hristos* a lui Thomas a Kempis, adaptându-l la propriile preocupări ortodoxe și ascunzând în mod diplomatic numele autorului original pentru a evita mânia colegilor săi clerici ortodocși.[69]

Una dintre cele mai importante și durabile realizări ale lui Mohyla a fost înființarea unei noi academii la Kiev, în anul dinaintea devenirii sale ca mitropolit. Aceasta era echivalentul unei universități occidentale și se baza pe instituțiile pe care iezuiții le creaseră cu atâta succes în întreaga Europă catolică ca vehicule pentru misiunea lor (vezi pp. 665-6). Avea un viitor strălucit în a oferi clerului ortodox posibilitatea de a primi o educație la fel de bună ca orice altceva din Occident. În mod semnificativ, în centrul fundației se afla o bibliotecă de cărți în mare parte în latină, dar și în germană și alte limbi vest-europene, multe dintre ele prezentate de Mohyla însuși; fundația era fără precedent în Europa de Est (și, din păcate, aproape toate cărțile sale au fost distruse într-un incendiu în 1780). Scopul nu era de a crea o a cincea coloană pentru transformarea latină a Ortodoxiei, ci de a deschide viața intelectuală ortodoxă șovăitoare la noi posibilități.[70] Autoritățile de la Roma, atât de ostile articolelor de pacificare, au recunoscut calitatea noului mitropolit, iar Mohyla a reușit să promoveze negocieri serioase, deși foarte secrete, pentru o uniune reînnoită a catolicismului și a ortodoxiei rutene în Polonia-Lituania. Acestea decurgeau în mod promițător chiar și în ciuda morții lui Mohyla în 1647, când totul a fost brusc curmat de o explozie politică în Ucraina, rebeliunea Kmel'nyts'kyi (Chmielnicki) din 1648. Viitorul întregii Ortodoxii a fost transformat, iar noi trebuie să reluăm încă o dată povestea Moscovei pentru a vedea cum a avut loc această întorsătură improbabilă a evenimentelor.

DE LA MOSCOVA LA RUSIA (1598-1800)

Eventualul triumf al Moscovei în lumea ortodoxă nordică poate fi descris ca fiind puțin probabil, deoarece la sfârșitul secolului al XVI-lea, în timp ce Comunitatea Polono-Lituaniană părea unică în Europa de Est, era de conceput ca Moscovia să dispară cu totul ca unitate politică. La moartea fiului lui Ivan al IV-lea, țarul Feodor I, în 1598, nu a existat niciun moștenitor evident la tron, iar războiul civil a redus țara la "Vremea Necazurilor". După o duzină de ani de lupte și invazii oportuniste ale statelor vecine, țara aproape că încetase să mai existe: în nord se aflau armate suedeze, iar armatele poloneze pătrundeau până la Moscova, în est. Dar, începând cu 1610, o mișcare de furie s-a coagulat în jurul prinților familiei Romanov, verișori ai dinastiei precedente, iar forțele de ocupație au fost respinse cu greu. În 1613, adolescentul Mihail Romanov a fost declarat țar, primul din dinastia care a domnit până în 1917. Tatăl său, Feodor Romanov, fusese o victimă a acelui vechi truc politic bizantin de a fi forțat să facă jurăminte monahale irevocabile, asumându-și numele în religie de Filaret. În loc să își renege jurămintele și să ia el însuși coroana, Filaret a fost numit patriarh odată eliberat din închisoarea poloneză în 1619. Întrucât patriarhul a devenit apoi adevăratul conducător al Moscovei timp de un deceniu și jumătate de domnie a fiului său, cu greu ar fi putut exista o uniune mai strânsă între Biserică și tron. Profund anticatolic după captivitatea sa poloneză, Filaret s-a asigurat că nicio inovație precum cea promovată de Mohyla la Kiev nu a pătat Biserica Moscovei și, de asemenea, a promovat în mod constant impunerea unei autocrații și mai strânse asupra societății moscovite.

Un astfel de regim nu era susceptibil să placă clasei nobile ortodoxe din Lituania, care se bucura de o remarcabilă libertate de acțiune politică pe care Commonwealth-ul o promovase, dar exista un defect fatal în aranjamentele lor constituționale. Una dintre condițiile Uniunii de la Lublin a fost transferul celei mai mari părți a ceea ce astăzi este Republica Ucraina din Lituania în Regatul Poloniei, inclusiv orașul Kiev. Aceasta a confirmat privilegiile politice existente pentru nobilitățile din Polonia și Lituania, dar nu a acordat drepturi atât de eficiente popoarelor din Ucraina. Printre acestea se numărau și populațiile războinice cunoscute sub numele de cazaci, dintre care puțini se bucurau de statutul de nobili. Nemulțumirile politice ale cazacilor s-au combinat cu furia lor atât față de ceea ce ei considerau a fi o încălcare a credinței lor ortodoxe în Uniunea de la Brest, cât și față de catolicismul tot mai agresiv al monarhiei poloneze, în special al regelui Sigismund al III-lea (care a domnit între 1587 și 1632), care era supus Contrareformei. Patriarhul Ieremia, în marea sa vizită din 1588-9, a încurajat activismul laicilor, dând binecuvântarea sa breslelor religioase ale laicilor ortodocși, iar aceste remodelări ale breslelor urbane medievale s-au dovedit foarte importante pentru întărirea conștiinței ortodoxe și pentru menținerea vieții religioase în absența virtuală a unei ierarhii episcopale. Nu era o idee bună pentru monarhie să se înstrăineze de cazaci, care ofereau una dintre cele mai eficiente forțe de luptă aflate la dispoziția Comunității.[71]

Situația a explodat în 1648, după cinci ani în care, în mod fatal, Comunitatea nu reușise să își plătească luptătorii cazaci. O nemulțumire personală amară l-a determinat pe cazacul devotat ortodox Bohdan Kmel'nyts'kyi să se revolte împotriva dominației poloneze. El s-a dovedit a fi un lider inspirat în lupta atât cu Comunitatea, cât și cu ceilalți lideri cazaci, care au încercat să obțină o renegociere a Uniunii de la Lublin. În cursul luptelor, Kmel'nyts'kyi a ajuns să se alieze direct cu Moscovia în 1654: o mișcare de o importanță uriașă pentru viitor. Aproape două decenii marcate de atrocități excepționale au lăsat Comunitatea distrusă, cu probabil o treime din populația sa moartă; a fost începutul lungului său declin spre împărțirea și uitarea secolului al

XVIII-lea și, de asemenea, începutul unei lungi crize identitare între Est și Vest pentru poporul ucrainean. Printr-un tratat încheiat cu țarul la Andrusovo în 1667, Ucraina a cunoscut prima sa împărțire, iar Kievul a ajuns în cele din urmă în mâinile Moscovei - restul Ucrainei a urmat un secol mai târziu. Din 1686, un Patriarh Oecumenic extrem de reticent nu a avut de ales decât să accepte transferul de loialitate al Mitropolitului de Kiev către Patriarhul Moscovei. Acest lucru i-a stimulat, la rândul său, pe ortodocșii din ținuturile poloneze care nu puteau suporta legătura cu Moscopole să declare o nouă loialitate față de Uniunea de la Brest: o mișcare încurajată în mare măsură de autoritățile de la Varșovia. Cu excepția importantă a acestei Biserici greco-catolice întinerite, Biserica celei de-a treia Rome domina acum întreaga Ortodoxie din nordul Europei.[72]

Ortodocșii ruteni din Kiev care nu s-au alăturat greco-catolicilor proveneau totuși dintr-un mediu cultural foarte diferit de cel al credincioșilor ortodocși din Moscova. Aceștia trebuiau să se adapteze la un regim care detesta pluralismul religios al Comunității și trebuie spus că au făcut acest lucru cu o oarecare rapiditate. Resursele intelectuale ale Academiei Mohyla și ale altor școli din Ucraina se aflau acum în serviciul țarului, iar academia era practic singurul institut de învățământ superior pe termen lung disponibil atunci în Rusia. Cercetătorii săi au rescris istoria în mod creativ, astfel încât acum relatările standard despre originile Rusiei vorbeau despre "transferul" stăpânirii Kievului la Moscova, iar Ucraina putea fi considerată "Mica Rusie", alături de "Marea Rusie" a Moscovei și "Rusia Albă" a Belarusului.[73] În același timp, în cadrul Moscovei însăși, situația era departe de a fi statică. Avea loc o competiție care avea să livreze Biserica în mâinile țarului, precum și să provoace o schismă de durată în cadrul Ortodoxiei ruse.

Sursa conflictului a fost un țar și un patriarh care căutau amândoi o reformă în Biserică și care, inițial, au cooperat în acest sens: Țarul Aleksei (a domnit între 1645 și 1676) și Nikon (patriarh 1652-8). Chiar înainte de succesele militare ale Moscovei împotriva Poloniei-Lituaniei, Nikon promova o viziune a Moscovei ca lider al creștinilor ortodocși din întreaga lume, o viziune care ar fi implicat în mod inevitabil reforma Bisericii. O mare parte din aceasta era tipul de disciplină mai strictă atât pentru clerici, cât și pentru laici, la care ne-am putea aștepta de la un om care combina o mare energie cu un temperament complet autoritar, dar alte două elemente din programul său au creat probleme. În primul rând, Nikon s-a bazat pe viziunea clericală implicită în ideologia "celei de-a Treia Rome" și a extins-o într-un mod care ar fi atras simpatia acelui episcop al Primei Rome din secolul al XI-lea, Grigore al VII-lea. Într-adevăr, Nikon și-a construit pretențiile în jurul acelui venerabil fals occidental, Donația lui Constantin (a se vedea p. 351): el a propus ca patriarhul și nu țarul să fie principala putere în stat, asumându-și titlul *Veiki Gosudar* (Marele Domn), pe care înainte îl folosiseră doar țarii. Nu este surprinzător faptul că această autoafirmare aproape sinucigașă a dus la încheierea prematură a patriarhatului lui Nikon și, în cele din urmă, a dus la întemnițarea sa pe termen lung.[74] Înfrângerea sa a arătat unde urma să se situeze cu adevărat echilibrul de putere în Biserică și stat între patriarh și țar. Acest lucru avea să fie demonstrat cu atât mai categoric în timpul domniei lui Petru cel Mare.

Cu toate acestea, în timpul exercitării patriarhatului său, Nikon a luat o a doua inițiativă de reformă liturgică, care a lovit chiar în inima tradiției rusești. În Rusia, detaliile doctrinei creștine contau mult mai puțin pentru oameni decât detaliile practicii creștine în cult. Religia populară se baza pe drama sacră care era runda liturgică controlată de calendarul Bisericii, dar Nikon era conștient că, în multe privințe, această dramă se îndepărtase de scenariul stabilit de Biserica contemporană din Constantinopol. În plus, era amestecată cu o bună parte din ritualurile locale pe care le suspecta cu tărie că erau anterioare sosirii creștinismului, mai ales că majoritatea

acestora păreau concepute pentru a spori veselia vieții de zi cu zi. Prin urmare, a anunțat reforme despre care pretindea că se bazează pe o cercetare profundă a celor mai venerabile texte liturgice; în realitate, ceea ce a făcut a fost să ia cele mai recente ediții ale textelor liturgice grecești tipărite la Veneția și să le traducă în slavona bisericească.[75] Acest lucru a fost suficient pentru a-i indigna pe mulți dintre credincioși, care erau obișnuiți să se gândească la liturghie ca la o rânduială neschimbată a lui Dumnezeu.

În mod special, Nikon a provocat un dezastru insistând asupra unei modificări în cea mai puternică dintre acțiunile sacramentale vizuale creștine și cea mai frecvent efectuată de clerici, binecuvântarea manuală. În 1667, un sinod al Bisericii a susținut directivele anterioare ale lui Nikon, ordonând tuturor ortodocșilor, clerici și laici deopotrivă, să facă semnul crucii cu trei degete, simbolizând Trinitatea, mai degrabă decât cu două, simbolizând cele două naturi ale lui Hristos.[76] În mijlocul unei avalanșe de reforme care a antagonizat atât clerul, cât și congregațiile, acest simbol aparent banal, dar relevant al schimbării, a devenit punctul de raliere pentru o mișcare de rezistență la interferența centralizată în devoțiunea personală. Opoziția s-a bazat pe secole de supunere mai puțin respectuoasă față de poruncile ierarhiei, iar disidența populară a laicilor s-a combinat cu indignarea clericală. În ceea ce privește reforma liturgică, țarul Aleksei a fost de acord cu patriarhul destituit, în ciuda faptului că, de altfel, erau complet despărțiți, și a persistat în aplicarea schimbărilor. Conducerea intelectuală a Bisericii a revenit din ce în ce mai mult clerului format în Ucraina și celor care vizitaseră Grecia; ambele grupuri erau iremediabil pătate de devianța romano-catolică din perspectiva clerului cu mentalitate tradiționalistă. Neclintirea a fost condusă de preotul Avvakum (Habbakuk), a cărui remarcabilă autobiografie nu-i subestimează propriile calități sfinte.[77]

Avvakum avea o voință la fel de formidabilă ca și patriarhul Nikon și, ca și Nikon, a început ca prieten apropiat al țarului. Talentele și relațiile sale i-au adus promovarea ca arhipăstor (decan) al unei catedrale. După ce inițial a sprijinit reformele - ba chiar a distrus personal tamburinele și măștile de carnaval și a răpit doi urși dansatori - a luat cauza tradiției. A suferit pentru conducerea sa: ani la rând a fost închis într-o pivniță, iar în cele din urmă, în 1682, a fost ars pe rug.[78] Această reînviere înfiorătoare a unei forme de disciplină religioasă pe atunci depășită în Europa de Vest a avut o rațiune politică: în acel an, garnizoana militară din Moscova s-a aliat cu simpatizanții lui Avvakum pentru a cuceri pe scurt capitala și a umili guvernul prințesei Sofia, regentă pentru tânărul ei fiu Petru. Aceasta a ordonat în curând ca cei care îl urmau pe Avvakum să fie pedepsiți în același mod, iar în următorul deceniu mulți alții dintre ei și-au arătat sfidarea față de autoritatea eretică dându-și foc. Mișcarea de indignare și protest se coagula într-o serie de secte care se vedeau toate ca fiind versiunea pură a unei Biserici oficiale care trădase credința; acestea au ajuns să fie cunoscute sub numele de Vechii Credincioși, o mișcare care a câștigat enorm de mult din protestele împotriva altor schimbări în Biserică în timpul secolului al XVIII-lea și care a supraviețuit tuturor persecuțiilor ulterioare până în prezent.

Autocrația Romanov a fost desăvârșită de fiul țarului Aleksei, Petru I "cel Mare", care a învins puterea nordică rivală a Suediei și a umilit și subminat Comunitatea polono-lituaniană, aflată în declin. În 1721, Petru s-a proclamat Împărat al tuturor Rusiilor, stabilind modelul de expansiune a Rusiei, care, în secolele XVIII și XIX, a creat unul dintre cele mai mari imperii din lume, care se întindea din estul Europei până în Pacific. Transformarea Moscovei într-un imperiu nou conceput a fost realizată nu doar prin cucerire militară, ci și prin căutarea obsesivă a lui Petru de competențe și informații occidentale, pe care le-a folosit pentru a remodela cultura elitei

conducătoare. El a avut grijă ca fondul de cunoștințe disponibile să fie extins masiv. Înainte de 1700, în Moscopole nu fuseseră publicate mai mult de aproximativ cinci sute de cărți tipărite, majoritatea fiind lucrări de devoțiune. Până la moartea sa, în 1725, existau încă aproximativ treisprezece sute, dintre care 80 la sută pe teme laice. O mare parte dintre acestea erau traduceri ale unor texte străine, iar rusa care a apărut ca limbă a acestor cărți avea un vocabular mult extins - o parte semnificativă a acestuia fiind termeni necesari pentru mândria și bucuria lui Petru, noua sa flotă rusă nou înființată.[79] Sankt Petersburg, capitala nou-nouță pe care a desemnat-o pentru a înlocui Moscova, a fost amplasată astfel încât să fie accesibilă pe rutele maritime spre vest și, deși era plină de biserici, stilul arhitectural al acestora, precum și al întregului oraș monumental construit din piatră, era cel al barocului din nordul Europei, al cărui impact vizual devenea familiar de la Dublin și Amsterdam până la Stockholm și Vilnius.

Petru a fost unul dintre cei mai laici țari. Și-a demonstrat lipsa de evlavie convențională prin crearea unei Curți a cărei viață a fost marcată de petreceri cu băutură și desfrâu, care s-au revărsat frecvent în biserici, abuzând de vasele sacre și făcând mișto de liturghie.[80] El nu a respins întregul trecut moscovit: le-a lăsat moștenire succesorilor săi o enigmă legată de modul în care ar putea echilibra și valoriza o rusă distinctivă care îi unea cu marea majoritate a supușilor lor, pe de o parte, și, pe de altă parte, cultura occidentală. Petru a acordat o valoare principală la două moșteniri: în primul rând, ideologia supunerii neîndoielnice față de țar ca fundament al identității rusești și, în al doilea rând, instituția șerbiei, pe care a intensificat-o și a extins-o, chiar în momentul în care societatea occidentală pe care o admira atât de mult submina premisele pe care se baza. Altfel, Biserica era în ochii lui un obstacol la fel de mare în calea schimbărilor pe care le făcea ca și nobilimea moscovită, pe care a intimidat-o și pe care a forțat-o să adopte obiceiurile și vestimentația occidentală. Cu amintirea pretențiilor extravagante de putere ale Patriarhului Nikon în timpul domniei tatălui său, el a hotărât că niciodată mai mult un țar nu se va confrunta cu o provocare similară din partea unui rival ecleziastic; Biserica ar trebui să se concentreze pe predicarea ascultării.

Patriarhul Adrian a murit în 1700, după care funcția sa a rămas vacantă până când, în 1721, Petru a întreprins o reorganizare majoră a conducerii Bisericii, care a concentrat toată puterea în mâinile sale. Fidel agendei sale de occidentalizare, Petru și-a format o echipă de clerici care se pregătiseră la Kiev la Academia Mohyla, iar unul dintre ei, Feofan Prokopovici, numit episcop de Pskov, a fost cel care a elaborat noua schemă de guvernare, cu ajutorul unor memorandumuri de consiliere adresate țarului de către un avocat englez foarte călătorit, de orientare mistică anglicană High Church, Francis Lee. Perspectivele lui Prokopovici pot fi apreciate din conținutul bibliotecii sale de aproximativ trei mii de cărți, dintre care trei sferturi erau de origine luterană.[81] În locul conducerii patriarhului, va exista acum un "Colegiu pentru afaceri spirituale" format din doisprezece membri, prezidat de un oficial numit de țar, procurorul-șef. Aceasta amintea de guvernul Bisericii dominat de stat, care fusese în vigoare în unele state princiare luterane din Sfântul Imperiu Roman în ultimele două secole, dar era mult mai restrictiv, deoarece numai procuratorul-șef putea iniția afaceri în cadrul colegiului.

Când Colegiul pentru afaceri spirituale s-a întrunit pentru prima dată în 1721, episcopii prezenți au protestat că numele său era fără precedent în istoria Bisericii Ruse, iar țarul a fost fericit să îi dea un nume mai rezonant, care, totuși, nu i-a schimbat în niciun fel natura sau funcția: a devenit Sfântul Sinod. În timp ce unii dintre cei care au prezidat Sfântul Sinod în următoarele două secole au fost membri devotați ai Bisericii (de obicei, în cel mai întunecat tipar autoritarist al

Ortodoxiei), alții aveau puține credințe religioase sau, în maniera Iluminismului occidental, obțineau mai multă satisfacție spirituală din francmasonerie. Aceasta a fost o sursă de durere și furie pentru mulți din Biserica Rusă, care au ajuns să aibă o ură obsesivă față de francmasonerie, în parte ca urmare a acestui fapt. Printre monarhii cărora le răspundea Sfântul Sinod, unul dintre cei mai îndelung domni și mai eficienți succesori ai lui Petru cel Mare a fost Ecaterina a II-a (a domnit între 1762 și 1796), o prințesă germană care, în ciuda primirii sale în Biserica Ortodoxă, nu s-a îndepărtat niciodată de mediul său cultural occidental și luteran, cu excepția faptului că s-a împrietenit cu acel apostol al scepticismului iluminist, Voltaire (vezi pp. 800-801). Biserica era un organ de guvernare, simbolizat de decretul lui Petru din 1722, care le cerea preoților care ascultau confesiunile sacramentale să nu țină cont de obligația sacră de confidențialitate și să raporteze orice conspirație sau discuție jignitoare despre țar oficialilor de securitate ai statului, cu pedepse severe în caz de nerespectare.[82]

Este poate surprinzător faptul că nu au existat mai multe proteste la nivel înalt împotriva promulgării de către Petru a unui stat de captivitate pentru guvernarea Bisericii, dar după umilirea patriarhului Nikon și reacția oficială sălbatică față de Vechii Credincioși în anii 1680, existau puține șanse ca vreun episcop să mai ridice o opoziție. În orice caz, clerul era divizat între ei: existau resentimente față de clica formată de ucraineni din jurul țarului și exista, de asemenea, o diviziune din ce în ce mai amară în rândul clerului între elita "neagră" a călugărilor, cu o educație superioară și o carieră îndreptată spre episcopat și administrația superioară a Bisericii, și clerul "alb", căsătorit și care slujea în parohii. Petru a introdus seminariile pentru formarea clerului, o instituție cunoscută în Bisericile catolice și protestante din vest, dar aici aveau un program de studii axat în mod îngust pe tema ascultării și pe versiunea selectivă a tradiției ortodoxe care supraviețuise tulburărilor din secolul al XVII-lea. Rareori, în secolele următoare, au câștigat mult respect pentru standardele lor educaționale sau chiar pentru umanitatea educațională, o reputație care nu a fost atenuată de memoriile multor foști studenți. Deoarece seminariile erau deschise doar fiilor de clerici, acestea au contribuit foarte semnificativ la una dintre caracteristicile tot mai accentuate ale clerului "alb": se transformau într-o castă care se autoperpetua, căsătorindu-se cu alte familii de clerici. Aveau propria lor cultură, de bine sau de rău. Ei puteau dezvolta un angajament intens față de vocația clericală sau o puteau vedea mai degrabă ca pe o afacere de familie decât ca pe baza unui sentiment individual de angajament față de o viață spirituală. În plus, mulți dintre acești copii pregătiți la seminar nu își puteau găsi locuri de muncă în Biserică; fiii tineri ai clerului, supradotați și frustrați, aveau să se dovedească a fi unul dintre pericolele vieții în Rusia secolului al XIX-lea.[83]

Dacă ceva a salvat Ortodoxia în perioada de conducere antipatică și de moral clerical scăzut din secolul al XVIII-lea, a fost influența sa profundă asupra vieții și emoțiilor oamenilor obișnuiți, care contrasta cu atitudinile populare față de puterea de stat. Societatea rusă era excepțională în creștinătatea contemporană prin gradul de separare dintre guvern și popor. Autoritatea și conformismul erau cuvintele de ordine atât pentru dinastie, cât și pentru cel mai mic sat, dar odată ce comunitățile locale își plăteau impozitele către țar, strângeau trupe pentru armatele sale și eliminau scandalagiii și criminalii, erau lăsate în mare parte în voia sorții și a propriilor tradiții de a da sens mediului lor, adesea disperat de dur.[84] Practicile religioase, poate singurul domeniu din viața majorității oamenilor în care era posibil să facă alegeri personale autentice, erau inextricabil legate de experiența lor comună. Având în vedere izolarea tuturor rușilor de orice posibilitate de influență străină, cu excepția proporției infime care aparținea elitei, acest lucru însemna o variantă a credinței ortodoxe.

16. Rusia imperială la moartea lui Petru cel Mare

Laicii care erau nemulțumiți de neajunsurile clericale și respinși de inovațiile care puteau fi asociate cu influențe străine aveau o alternativă în disidența existentă a Vechilor Credincioși, al căror număr și varietate a crescut în secolul al XVIII-lea. Aceștia păstrau tradiții mai vechi de cult și stiluri devoționale pe care autoritățile le repudiaseră, iar respingerea noutăților era o respingere a tot ceea ce ei considerau că nu este rusesc. Unii dintre Vechii Credincioși au refuzat să mănânce noul aliment de bază recomandat de țari, cartoful, pentru că era un import din Vestul lipsit de Dumnezeu - cartofii erau în general urâți în rândul țărănimii rusești la prima lor sosire, înainte ca valoarea lor în fabricarea vodcăi să devină evidentă. "Ceaiul, cafeaua, cartofii și tutunul au fost blestemate de șapte Consilii Ecumenice" a fost unul dintre strigătele de adunare

ale vechilor credincioși, iar în diferite momente, furculițele de masă, telefoanele și căile ferate urmau să sufere aceleași anateme.[85]

Uneori, disidența rusă se transforma în spirala celor mai alarmante varietăți excentrice de creștinism care au apărut vreodată din meditația asupra divinității, de obicei alimentate de credința care fusese cândva pilonul principal al Bisericii oficiale, că lumea era pe cale să se sfârșească și că urma să vină Judecata de Apoi. Spre sfârșitul secolului al XVIII-lea, un lider țărănesc autodidact, Kondratii Selivanov, a fondat o sectă dedicată eliminării poftei sexuale din rasa umană. El și-a bazat învățăturile pe o neînțelegere creativă a anumitor texte de probă din Biblia sa rusă, citind *Oskopitel'* (castrator) în loc de *Iskupitel'* (Răscumpărător) atunci când Noul Testament vorbește despre Iisus și citind porunca lui Dumnezeu către israeliți ca fiind *plotite'* (castrați-vă) și nu *plodite'* (fiți roditori). Drept urmare, adepții săi, *Skoptsy* ("cei castrați"), își tăiau organele genitale sau femeile își tăiau sânii pentru a atinge puritatea. În ciuda persecuțiilor autorităților îngrozite, atât în Rusia țaristă, cât și în cea sovietică, secta a persistat până la jumătatea secolului al XX-lea, când, în mod inexplicabil, s-a stins, chiar înainte de sosirea erei permisive care i-ar fi putut oferi o anumită justificare. *Skoptsy* nu au fost singurii care și-au manifestat impulsul autodistructiv; la sfârșitul secolului al XIX-lea, un grup de Vechii Credincioși, care aparent trăiau perfect pașnic și deschis printre vecinii lor, l-au convins pe unul dintre ei să îi îngroape de vii pe toți și pe copiii lor, reînviind astfel tradițiile de sinucidere ale primilor Vechii Credincioși pentru a-și salva sufletele înainte de Zilele de Apoi.[86]

În cadrul Bisericii oficiale, tradițiile înrădăcinate ale Ortodoxiei populare au supraviețuit greșelilor instituționale ale Bisericii; astfel, bărbații și femeile sfinte au continuat să caute liniștea în Hesychasm și să aducă cât de multă mângâiere societății tulburi din jurul lor. Unii dintre cei mai iubiți sfinți din tradiția ortodoxă provin din această epocă. Cel mai celebru este probabil Serafim de Sarov (1759-1833), care a trăit, ca și Serghei de Radonej înaintea lui, în stilul clasic al lui Antonie. Odată, după ce a fost atacat fără sens și schilodit definitiv de bandiți, s-a rugat singur timp de o mie de zile, îngenuncheat sau în picioare pe o stâncă. Spre sfârșitul vieții sale, și-a abandonat existența solitară pentru a întări zilnic mulțimile de rugători cu sfaturile și declarațiile sale spirituale, asemenea stilitului sirian cu mult timp înainte (vezi pp. 207-9). 'Dobândește liniștea și mii de oameni din jurul tău vor găsi mântuirea', spunea el.[87] În epoca sa, o nouă colecție grecească de texte devoționale clasice din secolele al XIV-lea și al XV-lea a venit să prezinte un ghid sigur al formelor de rugăciune din tradiția hesicastă: *Filocalia* ("Iubirea de frumos"), compilată de călugării de la Muntele Athos și publicată pentru prima dată la Veneția în 1782. Doar unsprezece ani mai târziu, călugărul ucrainean Paisii Velichkovskii a realizat prima traducere în slavonă a acestei lucrări care a devenit un standard în lumea ortodoxă și care a reprezentat o forță majoră în reunificarea spiritualității ortodoxe după tensiunile și diviziunile din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea.

În același timp, Imperiul Rus, aflat în expansiune, a dobândit o viziune internațională pentru versiunea sa de ortodoxie. Și-a menținut contactele cu Muntele Athos, sprijinind viața monahală de pe Sfântul Munte cu o generozitate care a dus la o mare înflorire a comunităților rusești de acolo în secolul al XIX-lea. Dar intervenția țarilor în Imperiul Otoman a fost mult mai mult decât atât, pe măsură ce a devenit evident că stăpânirea sultanului turc asupra teritoriilor sale începea să slăbească. În timpul secolului al XVIII-lea, în întreaga lume ortodoxă încă stăpânită de musulmani în Balcani și în Orient, Bisericile au început să privească cu tot mai multă speranță spre această mare putere din nord care își proclama protecția asupra lor, a cărei Biserică se

anunța încă a fi a treia Romă și care își împingea armatele tot mai departe în ținuturile care lâncezeau atât de mult timp în mâinile nepoților lui Agar. În curând, în eforturile sale de a-și împlini ambițiile în detrimentul Imperiului Otoman aflat în decădere, Imperiul Rus se va ciocni cu moștenitorii Reformei occidentale, cu consecințe dezastruoase pentru toți cei atrași în competiție. La Occident ne întoarcem acum, pentru a urmări povestea care a condus creștinătatea la evenimentele din 1914.

PARTEA A VI-A

Creștinismul occidental dezmembrat (1300-1800)

16

Perspective asupra adevăratei Biserici (1300-1517)

BISERICA, MOARTEA ȘI PURGATORIUL (1300-1500)

Până la sfârșitul secolului al XIII-lea, Biserica latină occidentală a creat aproape toate structurile care au modelat-o până în epoca Reformei. În întreaga Europă, din Irlanda până în regatele Ungariei și Poloniei, din Suedia până în Cipru și Spania, creștinii îl priveau pe papa de la Roma ca fiind pastorul lor principal. El a privit mai departe de atât: proaspăt conștienți de posibilitățile unei lumi mai largi datorită cruciadelor și misiunilor Bisericii occidentale din secolul al XIII-lea în Asia Centrală și de Est (vezi pp. 275-6), papii au avut pretenții mari de a fi centrul unității în toată creștinătatea. Având în vedere eșecul cruciaților de a recuceri fostele teritorii creștine, cu excepția peninsulei iberice, aceste pretenții au rămas goale, dar în interiorul propriei lumi, Biserica era unită prin instituții al căror apel final era la Roma: dreptul canonic, ordinele religioase, ba chiar întreaga rețea de parohii, dioceze și arhidieceze care făceau un fagure de miere pe harta Europei. Universitățile europene, care în mare parte își datorau existența formală unei anumite subvenții papale, încorporau în numele lor pretenția de "universalitate", faptul că predau o gamă largă de discipline într-un program de studii comun, întruchipând o cultură europeană latină comună.

Toți europenii alfabetizați care erau credincioși acestei Biserici erau uniți de limba latină, care separa Biserica occidentală de numeroasele sale omologe orientale și care fusese cândva limba puterii oficiale în Imperiul Roman. Printre ruinele palatelor, templelor și monumentelor din Europa care supraviețuiau societății clasice digerate de creștinătate, era posibil să se vadă Biserica ca moștenitoare a împăraților romani, dar exista un alt concurent, așa cum reiese clar din divizarea simbolică a moștenirii titlurilor imperiale între papi și monarhii moștenitori ai lui Carol cel Mare. Episcopul Romei era *Pontifex Maximus*, titlul preoțesc însușit cândva de împăratul Augustus și de succesorii săi și apoi redistribuite de papalitate, în timp ce seniorul recunoscut printre prinții și orașele din Europa Centrală era un împărat, numindu-se acum atât "Sfânt", cât și "Roman". În mijlocul tuturor simbolurilor unității creștine, această diviziune a simbolizat rezultatele indecise ale ciocnirilor anterioare dintre papi și monarhi, cum ar fi "Controversa învestiturilor" din secolele al XI-lea și al XII-lea (vezi pp. 375-6). Campania de instituire a unei monarhii papale universale a atins apogeul sub Papa Inocențiu al III-lea, dar nu a fost niciodată aproape de a-și atinge scopul. Ea urmărea o stabilitate în societate care nu putea fi niciodată atinsă în practică și care era batjocorită de fluxul afacerilor umane. Din secolul al XI-lea până în secolul al XIII-lea, Biserica a fost cel puțin în fruntea schimbărilor. După aceea, instituțiile pe care le crease s-au dovedit din ce în ce mai inadecvate pentru a gestiona sau a face față noilor situații, iar rezultatul a fost divizarea Europei în timpul Reformei din secolul al XVI-lea.

O perturbare majoră a fost provocată de catastrofa bruscă care a afectat întreaga Europă în anii de după 1348. Încă din 1300, înrăutățirea condițiilor economice a dus probabil la stabilizarea creșterii demografice în Europa, iar rezistența generală a oamenilor la boli a fost slăbită de o alimentație din ce în ce mai puțin hrănitoare. Atunci a apărut dinspre est o boală, despre care în prezent se crede în general că este o variantă a ciumei bubonice, care a ajuns rapid să fie cunoscută sub numele de Moartea Neagră. Ca și cum mongolii nu ar fi răspândit în mod intenționat destulă moarte și distrugere, în 1346, un asediu al unui post comercial genovez din Crimeea, asediat de mongolii bolnavi de ciumă din Khanatul Kipchak, a fost cel care i-a adus pe europeni în contact pentru prima dată cu Moartea Neagră. Genovezii care fugeau de oroare au dus boala mai întâi la Constantinopol, apoi în jurul întregului circuit al Mediteranei. Cunoașterea ciumei a luat-o înaintea ei; mult mai la nord, la Oslo, în 1348, un grup de orășeni îngrijorați a

înzestrat un altar în catedrala lor pentru Sfântul Sebastian, renumit pentru că a alungat ciuma. Sebastian nu a avut o prestație impresionantă.[1] Timp de câțiva ani, 1348-53, efectele Morții Negre în Europa au fost mai profunde decât orice alt dezastru înregistrat: proporțional, a fost mult mai distructivă decât Primul Război Mondial, murind poate până la unul din trei locuitori, iar în unele locuri până la două treimi din populație.

În Asia Centrală, aceeași molimă a grăbit ruinarea Bisericii din Est în secolul al XIV-lea (vezi p. 275). În Europa, instituțiile Bisericii au beneficiat de sprijinul instituțiilor politice din jurul lor, ceea ce a asigurat o supraviețuire generală mai ușoară, dar lovitura dată moralului societății a fost profundă și amară. Un singur cimitir de urgență major al ciumei care a fost cercetat în mod sistematic, în East Smith-field din Londra, dezvăluie oroarea deosebită a bolii, faptul că i-a atacat în mod disproporționat pe cei care erau simbolul vigorii adulților și susținătorii familiilor în societate. Vârsta maximă de deces a celor îngropați acolo, a căror vârstă a putut fi estimată, era cuprinsă între 26 și 45 de ani, iar bărbații s-au dovedit a fi, de asemenea, mai vulnerabili decât femeile.[2] Concentrația de morți subite și mizerabile a subliniat faptul, deja perceptibil în vremuri mai puțin cumplite, că vizitarea morții nu a scutit clerul; de fapt, fără să vrea, aceștia au ajutat probabil la răspândirea ciumei în timp ce îi îngrijeau pe muribunzi. Biserica s-a dovedit a fi mai pricepută în a sărbători sfârșitul catastrofei decât în a o preveni sau a o opri. Odată ce ciuma a început să scadă în intensitate, a existat un impuls larg răspândit de a construi capele și sanctuare votive din partea supraviețuitorilor care doreau să își exprime recunoștința (și poate vina) pentru supraviețuirea lor, dar cât timp ciuma încă făcea ravagii, a existat un impuls la fel de puternic de a căuta pe cineva pe care să dea vina pentru mânia lui Dumnezeu: fie pe sine, fie păcatul colectiv al societății sau un țap ispășitor extern.

Toate cele trei gânduri s-au unit într-o versiune reînnoită și mult mai sumbră a mișcării flagelante care începuse în Italia în 1260 (vezi p. 400), dar care își găsea acum o expresie răspândită în nordul Europei.[3] Nu mai exista nicio urmă a accentului pus de flagellanții anteriori pe împăcare. Dimpotrivă, izbucnirile de activitate a flagelanților au devenit asociate cu o violență antisemită cu totul excepțională, care includea torturarea și arderea de vii a evreilor în grupuri. Acest lucru a fost justificat prin acuzații potrivit cărora evreii ar fi otrăvit fântâni și rezerve de hrană: tortura a furnizat mărturisirile necesare. În Renania și în alte câteva regiuni din Europa Centrală, comunitățile evreiești au fost efectiv exterminate; în general, aceasta a fost "cea mai gravă persecuție a evreilor înainte de secolul XX".[4] În toamna anului 1349, Papa Clement al VI-lea, presat de monarhi, episcopi și autorități municipale alarmate, a emis o bulă, *Inter Sollicitudines*, care interzicea procesiunile de flagelare, legându-le în mod specific de violența antievreiască; el a încercat să limiteze flagelarea religioasă la casele private sau la exerciții în biserici supravegheate de clerici.[5] Cu siguranță, Biserica a ajuns să preia și să regularizeze o bună parte din activitățile de flagelare, astfel încât, în Italia, membrii unei mari varietăți de bresle, confrerii sau asociații religioase au luat numele de "*batti"* de la practica lor de autoflagelare penitențială. Într-un mic oraș din nordul Italiei, San Sepolcro, în 1400, practic fiecare bărbat adult aparținea uneia dintre cele câteva bresle de flagelanți, iar acest model ar putea fi urmat în alte părți.[6] Cu toate acestea, noi epidemii de ciumă au trecut în mod repetat de supravegherea Bisericii, aducând o nouă panică, o nouă sfidare a interdicției Papei Clement privind procesiunile publice de flagelare și noi probleme pentru evrei.

Nevoia de mângâiere în urma dezastrelor a intensificat devoțiunea personalizată care se dezvoltase în secolul al XIII-lea și a pus în evidență teme precum suferința, patimile și moartea.

În nordul Europei, au apărut noi culte ale relicvelor de sânge ale lui Hristos. Acestea au fost asociate cu devotamentul în creștere față de trupul și sângele său în Euharistie, dar le-a luat ceva timp pentru a fi acceptate. Ele au rămas întotdeauna controversate, în special pentru că erau de obicei rezultatul unor entuziasme locale nereglementate și, în orice caz, au ridicat unele întrebări teologice incomode cu privire la mecanismul transsubstanțierii. Unul dintre cele mai timpurii, efortul lui Henric al III-lea de a iniția un cult al Sfântului Sânge în Westminster Abbey la mijlocul secolului al XIII-lea, pentru a rivaliza cu senzaționala achiziție a Coroanei de Spini de către regele Ludovic al IX-lea la Paris (vezi p. 475), nu a stârnit niciodată entuziasm popular și a dispărut rapid; apăruse prematur.[7] În schimb, după Moartea Neagră, cultele sângelui au luat avânt și, ca multe alte lucruri din devoțiunea patimilor, au căpătat o tentă antisemită, deoarece erau adesea asociate cu povești conform cărora evreii ar fi atacat ostiile de pâine euharistică. Astfel, antisemitismul care a fost o caracteristică a creștinismului occidental încă din epoca primelor cruciade a continuat să se intensifice.

În 1290, la Paris, un evreu ar fi înjunghiat cu un cuțit o ostie euharistică și aceasta ar fi început să sângereze. Dintre cele aproximativ o sută de culte ale sângelui care au apărut în următoarele trei secole, în special în Sfântul Imperiu Roman, majoritatea implicau o poveste de profanare evreiască. Au existat și alte povești de maltratare deliberată a ostiei de către evrei, în afară de cultele de pelerinaj - unele dintre ele sunt susceptibile de a fi reflectat atacuri reale ale unor evrei furioși, ei înșiși inspirați, în mod ironic, de mitul că astfel de atacuri au avut loc.[8] Într-o evoluție alăturată, în special în Iberia, primele zile ale lui Hristos au ajuns, de asemenea, să fie adesea asociate cu vărsarea sângelui său prin Sărbătoarea Circumciziei: această sărbătoare fericită a identificării lui Iisus cu poporul său evreu, care a încântat-o atât de mult pe beizadeaua vieneză Agnes Blannbekin, a fost transformată într-un atac evreiesc asupra copilului, mai degrabă ca atrocitățile împotriva copiilor imaginate în "calomnia sângelui" împotriva evreilor (vezi pp. 400-401). Îmi amintesc șocul de a vedea la Museo de Arte Antica din Lisabona un exemplu al uneia dintre aceste picturi de circumcizie ale unui maestru portughez anonim din secolul al XVI-lea. În centru era întins gol copilul Iisus, deasupra căruia se afla un rabin, cu mitră de episcop, pe punctul de a mânui cuțitul (și, în mod interesant, purtând ochelari, simbolizând viziunea sa distorsionată, un clișeu vizual antisemit cu o viață lungă în față). În dreapta Copilului se aflau Maria și Iosif, Iosif fiind un bătrân nedumerit, dar inofensiv, deci un evreu neamenințător, iar Maria părând în mod clar îngrijorată. De cealaltă parte stătea o mulțime de evrei cât se poate de vicioși, care fluturau cu bucurie cele zece porunci.

Societatea europeană în urma Morții Negre a rămas preocupată de moarte și de ceea ce trebuie făcut în legătură cu ea. Nu este de mirare că dezvoltarea în secolele al XI-lea și al XII-lea a doctrinei purgatoriului a fost una dintre cele mai de succes și de lungă durată idei teologice din Biserica occidentală. Aceasta a generat o industrie complexă a rugăciunii: o întreagă gamă de instituții și dotări, dintre care cea mai caracteristică era cancelaria, o fundație de bani investiți sau venituri funciare care asigura finanțarea unui preot care își dedica timpul pentru a cânta slujbe pentru sufletul fondatorului și pentru oricine altcineva pe care fondatorul dorea să îl precizeze (deoarece fie clădiri separate, fie părți distincte ale unei biserici erau de obicei puse deoparte în acest scop, există adesea confuzie între fundația de cancelarie și capela de cancelarie în care funcționa fundația). Înlesnirea trecerii sufletelor prin Purgatoriu cu rugăciunea Sfintei Liturghii sau pur și simplu cu rugăciunile bunilor creștini a adresat acel sentiment uman de nedumerire și neputință în fața morții, care durează de secole, deoarece sugera că într-adevăr se putea face ceva constructiv pentru cei morți. Mai mult, în timp ce morții lâncezeau în mizeria penitențială a

Purgatoriului, pregătită pentru a fi eliberați spre bucuria eternă, ar putea la fel de bine să se apuce să arate recunoștință pentru rugăciunile celor vii, întorcându-le rugăciunea înapoi pentru a o folosi în viitor. Era un sistem splendid de reciproc, iar un aspect deosebit de îngrijit era instituția dezvoltată a indulgențelor, care își găsise originea în primul entuziasm al cruciadelor (vezi p. 384).[9]

Înțelegerea modului în care indulgențele trebuiau să funcționeze depinde de corelarea unui număr de ipoteze despre păcat și viața de apoi, fiecare dintre acestea având un sens considerabil. Primul este principiul care funcționează foarte eficient în societatea obișnuită, conform căruia o greșeală necesită restituirea părții vătămate. Astfel, Dumnezeu cere o acțiune din partea unui păcătos pentru a dovedi că se pocăiește pentru un păcat. În al doilea rând, este ideea că virtuțile sau meritele lui Hristos sunt infinite, deoarece face parte din Divinitate, și, prin urmare, sunt mai mult decât adecvate pentru scopul de a salva lumea finită de păcatul lui Adam. La meritele de rezervă ale lui Hristos se adaugă cele ale sfinților, în frunte cu propria sa mamă, Maria: în mod clar, acestea sunt demne în ochii lui Dumnezeu, deoarece se știe că sfinții se află în Rai. În consecință, acest "tezaur de merite" combinat este disponibil pentru a ajuta la pocăința unui creștin credincios. Din moment ce papa este vicarul lui Hristos pe pământ, ar fi o meschinărie criminală din partea sa să nu distribuie o astfel de comoară creștinilor neliniștiți. Tezaurul de merite poate fi apoi acordat credincioșilor pentru a scurta timpul petrecut făcând penitență în Purgatoriu. Această acordare este o indulgență.

Toate aceste idei au fost reunite în mod explicit chiar în ajunul Morții Negre într-o bulă a Papei Clement al VI-lea, *Unigenitus (*"Unicul născut [Fiul lui Dumnezeu]"), în 1343, când Papa încerca să raționalizeze un sistem de indulgențe deja bine stabilit, "acum pentru iertarea totală, acum pentru iertarea parțială a pedepsei datorate pentru păcatele temporale".[10] Era firesc ca creștinii pioși să își arate recunoștința pentru un astfel de act de caritate din partea Bisericii. În cele din urmă, ofertele lor de mulțumire au devenit efectiv o plată pentru indulgență, deși toate indulgențele erau foarte atente la stabilirea unor condiții adecvate de utilizare, în special instrucțiuni pentru cumpărători de a se confesa și, de asemenea, într-o formă specializată de ajutor social, indulgențe gratuite erau oferite celor nevoiași. Existau motive întemeiate pentru a prețui indulgențele și vânzarea lor: erau foarte utile pentru strângerea de fonduri pentru cauze bune, cum ar fi reconstruirea bisericilor sau susținerea căminelor caritabile pentru bătrâni și bolnavi numite spitale (ele însele o parte a industriei Purgatoriului, deoarece se aștepta ca rezidenții lor recunoscători să își petreacă timpul rugându-se pentru bunăstarea sufletelor binefăcătorilor lor). Indulgențele erau la fel de omniprezente ca și biletul de loterie modern și, într-adevăr, cea mai veche tipăritură engleză datată este un model de indulgență din 1476.[11] În același an, fără ca tipograful din Westminster să știe, a avut loc o extindere foarte considerabilă a potențialului sistemului, când teologul Raimund Peraudi a susținut că indulgențele erau disponibile pentru a ajuta sufletele persoanelor deja moarte și presupuse a fi în Purgatoriu, precum și persoanele în viață care solicitau și primeau o indulgență; a urmat o bulă papală pentru a pune în aplicare această sugestie. Odată cu aceasta, sistemul era complet și gata să-și producă efectul dezastruos asupra temperamentului vulcanic al lui Martin Luther (vezi pp. 608-10).

Poate că, în mod semnificativ pentru Reformă, dezvoltarea unei obsesii pentru Purgatoriu nu a fost uniformă în Europa. Se pare că nordul a fost mai degrabă decât zona mediteraneană, poate cel mai intens zona atlantică, de la Galicia, pe coasta atlantică spaniolă, până în Danemarca și în nordul Germaniei, care a devenit cea mai preocupată de rugăciune ca bilet de ieșire din

Purgatoriu. Descrierile detaliate ale lui Dante Alighieri despre Purgatoriu în capodopera sa din secolul al XIV-lea, *Divina Commedia,* ar putea sugera că locuitorii din sud erau într-adevăr preocupați de Purgatoriu, dar cititorii săi italieni nu par să fi transformat încântarea pe care o simțeau în marele său poem în acțiuni practice sau în bani. Această acțiune poate fi monitorizată prin conținutul testamentelor medievale târzii - una dintre rarele modalități prin care întâlnim mii de indivizi care se confruntă cu moartea de-a lungul secolelor. În nord, autorii testamentelor au făcut investiții mari în componente ale industriei purgatoriului, cum ar fi slujbele pentru morți. În Germania, a existat o creștere fenomenală a dotării cu slujbe începând din jurul anului 1450, fără semne de încetinire până când întregul sistem a făcut implozie sub impactul mesajului lui Luther în anii 1520.[12] Eșantioanele din Spania și Italia nu dezvăluie aceeași preocupare. Mai multe studii ale unor localități din sudul Europei sugerează că o astfel de activitate a fost importată de clerul catolic reformator al "Contrareformei" la sfârșitul secolului al XVI-lea, și abia apoi a creat o pietate care amintește de cea pe care protestanții o distrugeau în mare parte din nordul Europei. Un proces similar de transfer spre sud a avut loc în aceeași perioadă cu devoțiunea rozariului, de origine germană.[13]

Un alt simptom important al unei diferențe nord-sud în ceea ce privește mântuirea apare în numeroasele cărți publicate pentru a oferi clerului modele de predici despre penitență. Aceste cărți au fost cumpărate pe scară largă în întreaga Europă în secolul al XV-lea, deoarece credincioșii cereau în mod special predici în timpul sezonului penitențial al Postului Mare și se așteptau ca clerul lor să-i îndemne să folosească în mod corespunzător confesionalul în acea perioadă. Cu toate acestea, cărți diferite se vindeau bine în nordul și în sudul Europei și contrastau în ceea ce privește accentul pus pe ceea ce spuneau despre penitență. În nord, predicatorul aruncă lumina reflectoarelor asupra penitenților înșiși, asupra nevoii continue de penitență în viața lor de zi cu zi și asupra importanței adevăratei pocăințe și a satisfacției atunci când vin să se spovedească; preotul care se spovedește este distribuit în rolul de judecător, evaluând sinceritatea acestei munci aglomerate. În sud, predicile acordă mai multă atenție rolului preotului, care este văzut ca doctor sau mediator al harului în absolvirea păcatelor; predicatorul nu este atât de preocupat să îl îndemne pe laic la activitate.[14]

Semnificația acestui contrast constă în faptul că credința nordică, centrată pe purgatoriu, încuraja o atitudine față de mântuire în care păcătosul, laic sau clerical, aduna reparații pentru păcat; acțiunea se adăuga la acțiune pentru a merita ani de zile în afara purgatoriului. Era posibil să faci ceva în privința propriei mântuiri: aceasta era tocmai doctrina pe care Martin Luther avea să o transforme în ținta sa specială după 1517. Așadar, diferența dintre atitudinile față de mântuire în nordul și sudul Europei poate explica de ce primul atac al lui Luther asupra unora dintre cele mai scandaloase aflorimente ale industriei rugăciunii pentru suflet a avut un efect mult mai mare în nord decât în sud. El le spunea europenilor din nord că unele dintre devoțiunile care îi satisfăceau cel mai profund și îi convingeau că investesc într-o trecere mai ușoară spre mântuire nu erau altceva decât trucuri clericale de încredere. Acest mesaj a avut mult mai puțin interes sau rezonanță în ținuturile mediteraneene, care nu acordaseră atât de multă atenție industriei purgatoriului.

MONARHIA PAPALĂ CONTESTATĂ (1300-1500)

Rebeliunea lui Martin Luther împotriva viziunilor medievale târzii asupra mântuirii a fost, de asemenea, o rebeliune împotriva autorității papale, dar el nu a fost nici pe departe primul care a pus la îndoială ipotezele monarhiei papale. El putea împrumuta practic tot limbajul său de condamnare din otrava creată de "imperialiști", apologeții Sfântului Împărat Roman în conflictele din secolul al XIII-lea cu papalitatea, și de abuzuri similare create în timpul confruntării dintre anumiți papi și aripa spirituală a franciscanilor (vezi pp. 410-11). Purtătorii de cuvânt imperiali au fost primii care l-au numit în mod regulat pe papă "Antihrist", acel dușman al lui Hristos construit din diverse pasaje apocaliptice din Biblie - purtătorii de cuvânt papali au avut mai puțin succes în a fixa aceeași imagine asupra împăratului. Spiritualii franciscani au elaborat discuția despre Antihrist, în special pentru a-l condamna pe papa Bonifaciu al VIII-lea (papa 1294-1303). Pentru a deveni papă, Bonifaciu l-a înlăturat sumar și l-a întemnițat brutal pe un pustnic-partizan al mișcării lor, dezastruos de nepământean, care fusese ales în mod nechibzuit papă sub numele de Celestin al V-lea.[15]

Bonifaciu a continuat să revendice jurisdicția papalității în întreaga lume într-o bulă din 1302, *Unam Sanctam* ("O singură Sfântă [Biserică]"). Acesta a fost un moment culminant în ceea ce privește pretențiile universale ale papalității, dar aspirațiile papei au fost limitate de întemnițarea și umilirea sa de către regele Filip cel Frumos al Franței. Un papă-succesor francez a ales atunci să trăiască în orașul Avignon, o mică enclavă papală din sudul Franței. Existau multe motive întemeiate pentru care Papa Clement al V-lea ar fi trebuit să aleagă Avignon în 1309: l-a scutit de confruntarea cu luptele interne constante de la Roma și, întrucât curtea papală era acum un centru birocratic care afecta întreaga Europă, era logic să găsească un loc mai accesibil din care să poată funcționa. Cu toate acestea, mutarea a adus papalitatea în strânsă legătură cu influența franceză și a provocat o mare indignare în Italia, unde marele poet Petrarca a descris-o ca pe o "captivitate babiloniană". Aceasta a arătat cât de departe se îndepărtase papa de asocierea intimă cu trupul Sfântului Petru, care îi adusese puterea în Biserică.

Papa Ioan al XXII-lea și-a făcut și mai mulți dușmani vocali atunci când, după ce i-a zdrobit pe franciscanii spirituali, a înfuriat și mai mult aripa "conventuală" a ordinului, care făcuse aranjamente atente pentru a evita să dețină proprietăți, stabilind în același timp o viață regulată în mănăstiri. În 1321, Ioan a revenit asupra declarațiilor papale anterioare de susținere a sărăciei franciscanilor și a repudiat tutela papală anterioară a bunurilor lor, redându-le proprietatea franciscanilor înșiși, un cadou deloc binevenit. Canonizarea lui Francisc de către Papa Ioan în anul următor nu i-a liniștit deloc pe franciscani: noile identificări ale papei cu Antihrist au depășit în stridență toate eforturile anterioare, iar unii franciscani l-au acuzat pe Ioan de erezie pentru că a repudiat declarațiile predecesorilor săi. Acest lucru a conferit o actualitate urgentă discuțiilor anterioare, mai degrabă teoretice, despre cum să se trateze un papă care era eretic. Unul dintre cei mai distinși filosofi-teologi franciscani, englezul William de Ockham, s-a numărat printre cei care au condus campania. El nu a avut nicio ezitare în a-l declara pe papa Ioan un eretic căruia nu i se datora supunere: "Credința noastră nu este formată de înțelepciunea papei. Pentru că nimeni nu este obligat să-l creadă pe Papă în chestiuni care țin de credință, dacă nu poate demonstra rezonabilitatea a ceea ce spune prin regula credinței".[16] Ockham a supraviețuit condamnării lui Ioan al XXII-lea pentru această opinie, iar abordarea sa nominalistă a filosofiei a înflorit, devenind unul dintre cele mai influente moduri de argumentare filosofică și teologică din Europa medievală târzie.

În mod firesc, Ockham a fost sprijinit în atacurile sale de imperialiști, iar aceștia au avut propriul lor purtător de cuvânt puternic într-un fost rector al Universității din Paris, Marsilius sau Marsiglio din Padova, prezentat în principal în lucrarea sa *Defensor Pacis* ("Apărător al păcii") din 1324. Ceea ce a fost atât de eficient în polemica lui Marsilius cu privire la jurisdicția papală a fost faptul că a fost un dialog atent cu Toma de Aquino și, prin intermediul acestuia, cu Aristotel, susținut punctual, în fiecare etapă, de citate biblice. Din moment ce Toma arătase atât de eficient că Aristotel putea fi împăcat cu doctrina creștină, dacă se părea că învățătura lui Aristotel despre aranjamentele politice intra în conflict cu înțelegerile creștine actuale, atunci vina trebuie să fie a învățătorilor creștini greșite, nu a marelui filosof. Iar principalul învățător creștin a fost, desigur, Sfântul Părinte de la Roma, despre care s-a putut demonstra, în continuare, că a provocat o mare parte din problemele politice ale creștinătății din vremea sa. Monarhii protestanți și publiciștii lor au savurat mult argumentele lui Marsiglio două secole mai târziu; în anii 1530, Marsiglio avea să fie tradus (și modificat în mod judicios) pentru a susține ruptura lui Henric al VIII-lea cu Roma, la inițiativa ministrului său neobișnuit de bine educat, Thomas Cromwell.[17]

Deși Grigore al XI-lea, la o generație după Ioan al XXII-lea, a încercat să remedieze războaiele din posesiunile sale italiene prin întoarcerea la Roma în 1377, situația care a rezultat din disputele politice de la sfârșitul secolului al XIV-lea a fost și mai gravă: din 1378 au existat doi papi rivali, ambii aleși în mod legal de Colegiul Cardinalilor.[18] Un efort de a rezolva situația la Conciliul de la Pisa din 1409 a dus doar la apariția unui al treilea candidat: în 1414, unul dintre ei, Ioan al XXIII-lea, a acționat împreună cu împăratul Sfântului Roman Sigismund pentru a convoca un conciliu în siguranță în afara Italiei, dincolo de Alpi, la Konstanz. Conciliul a pus capăt, în cele din urmă, la patru decenii de schismă când, în 1417, a recunoscut alegerea unui nou papă recunoscut de toate facțiunile, Martin al V-lea. În mijlocul certurilor complexe care au produs acest rezultat, conciliul a elaborat un decret, "*Sacrosancta*", proclamând că își deține autoritatea "imediat de la Hristos; toți, de orice rang și condiție, inclusiv papa însuși, sunt obligați să i se supună în chestiuni care privesc credința, abolirea schismei și reformarea Bisericii lui Dumnezeu în capul ei și în membrii ei".[19]

Nu putea exista o declarație mai clară că primatul papal urma să fie pus ferm la locul său în favoarea unui conciliu general, dar Konstanz a adăugat o idee suplimentară în decretul său din 1417, ordonând ca un conciliu să se întrunească de acum înainte la fiecare zece ani. Dacă acest lucru intra în vigoare, un conciliu urma să devină o componentă esențială și permanentă a reformei și reconstrucției continue în Biserică. Următorii ani au cunoscut o tensiune tot mai mare între cei care doreau să dezvolte acest mecanism conciliar și papii succesivi care căutau să se bazeze pe integritatea recent restaurată a papalității. Sesiunea de optsprezece ani a unui conciliu de la Basel, din 1431, a contribuit la discreditarea opțiunii conciliare, deoarece, în ciuda unei munci constructive, inclusiv prin stabilirea propriilor sale procese juridice care să rivalizeze cu cele ale Romei, a culminat cu o nouă schismă. În 1460, un fost simpatizant conciliarist, în prezent Papa Pius al II-lea, a interzis în mod oficial apelurile de la o decizie a papalității la un conciliu general, într-o bulă intitulată *Execrabilis*. Schimbarea de opinie a lui Pius al II-lea era de înțeles: cu șapte ani înainte, Constantinopolul căzuse în mâinile turcilor otomani. Pentru un papă care contempla acest dezastru și încerca să convoace noi cruciade pentru a apăra ceea ce mai rămăsese din Europa creștină, nu era momentul să riște viitorul Occidentului printr-o conducere colectivă care ar putea fi divizată și nesigură.

Mai mult, existau multe lucruri incoerente sau nerezolvate în pachetul de idei care purtau eticheta conciliaristă. Conciliaristii nu au ajuns niciodată la un consens în ceea ce privește modul în care să definească Biserica sau să explice autoritatea unui conciliar. Era acesta o reprezentare a întregului popor al lui Dumnezeu, caz în care autoritatea sa se ridica sau se înălța din întregul corp al credincioșilor? Sau a fost o adunare a reprezentanților hirotoniți de Dumnezeu, clerul, caz în care puterea sa a coborât de la Dumnezeu prin ierarhia Bisericii? Cine anume dintre clerici urma să fie reprezentat? Konstanz fusese o adunare a episcopilor și cardinalilor; Basel și-a lărgit numărul de membri, astfel încât clerul inferior a primit și el delegați, chiar și cu o majoritate de vot față de episcopi. Conciliaristii tindeau să fie clerici și aveau în mod natural o viziune clericalistă; aceasta nu era o mișcare care să privească cu multă simpatie participarea laicilor. Și dacă conciliariștii limitau drastic puterea papei, cum a afectat acest lucru disputele de secole dintre papă și conducătorii seculari? Era puțin probabil ca succesorii lui Filip cel Frumos în calitate de regi ai Franței să accepte un nou rival pentru putere într-un Consiliu General al Bisericii eficient și permanent, cel puțin nu fără o mulțime de explicații atente din partea unor teologi siguri pe ei că propria lor putere nu era afectată de statutul sacru special al conciliului.

Atunci când teologul francez Jean Gerson, unul dintre cei mai proeminenți activiști ai Conciliului de la Konstanz, s-a străduit să găsească o cale de a reconcilia conciliarismul cu pretențiile tradiționale ale monarhiei franceze, el a dezvoltat o viziune asupra istoriei Bisericii care mai târziu a avut o mare importanță pentru liderii Reformei, care au încercat să obțină același echilibru între Biserică și comunitatea seculară împotriva gânditorilor creștini mai radicali. Gerson a văzut o evoluție triplă a Bisericii: o primă eră eroică primitivă, în timp ce era încă nerecunoscută și adesea persecutată de Imperiul Roman; o a doua perioadă după ce împăratul Constantin I s-a aliat cu ea, când liderii Bisericii au acceptat în mod justificat și responsabil puterea și bogăția; dar apoi o a treia eră de decădere după timpul lui Grigore al VII-lea, când acest proces a fost dus la exces, astfel încât acum trebuie să fie frânat. Gerson nu a fost un revoluționar, dar în meditațiile sale despre Biserică a dat peste acel scriitor anonim perpetuu subversiv, Dionisie Areopagitul. Unul dintre aspectele imaginii lui Dionisie despre o ierarhie cerească, care l-a atras în mod special pe Gerson, a fost insistența asupra celor mai înalte standarde posibile pentru ordinul clerical, imitarea de către clerici a ordinului ceresc însuși. Acest accent dionisiac a rezonat cu mulți clerici reformatori; adesea a produs un clericalism atât de înalt încât părea aproape anticlerical. [20]

Gerson nu urmărea să distrugă structurile ierarhice ale Bisericii, ci doar să le readucă la puritate, dar el nu considera că o ierarhie trebuie să culmineze neapărat cu o monarhie papală. De asemenea, el a fost un apărător puternic al clerului parohial împotriva pretențiilor călugărilor și fraților, subliniind că nu au existat voturi monahale în Biserică în vremea lui Hristos, a Mariei și a apostolilor.[21] Reformatorii din secolul al XVI-lea și prinții care i-au sprijinit au ales ceea ce au vrut din aceste diverse accente din scrierile sale. Ei au luat act de ceea ce Gerson a spus despre istorie, ierarhie, călugări și frați, la fel cum au luat act de opiniile lui Marsiglio despre autoritatea în Biserică. Pentru că problema pe care conciliarismul o ridicase inițial - în principal, cum să ne descurcăm cu un papă care nu poate conduce Biserica așa cum dorește Dumnezeu - nu avea să dispară. După 1520, Martin Luther a fost nevoit să dea un răspuns drastic, depășindu-i cu mult pe Ockham și pe franciscanii din secolul al XIV-lea, și anume că, dacă papa se dovedește a fi Antihrist, atunci trebuie să se iasă din falsa Biserică a papei și să se recreeze adevăratul trup al lui Hristos. Chiar dacă din punct de vedere politic conciliarismul s-a confruntat cu eclipsa de la jumătatea secolului al XV-lea, o mulțime de oameni ai Bisericii și academicieni de frunte (în

special avocați canonici) au continuat să creadă că acțiunea conciliară pentru a rezolva problemele Bisericii ar fi preferabilă reconstrucției rapide a puterii papale centralizate care avea loc acum.

Între timp, papalitatea și-a consolidat redresarea. Pentru o vreme, conciliul rival pe care papa l-a convocat în 1438 la Ferrara și Florența părea să fi obținut rezultate spectaculoase în reunificarea Bisericilor creștine, atât din Est cât și din Vest, sub conducerea papală (vezi pp. 492-3). Din 1446, papii au avut din nou sediul permanent la Roma, fără să mai părăsească niciodată de bunăvoie acest simbol al supremației lor în Biserică. La scurt timp după aceea, în 1460, a avut loc un noroc accidental remarcabil pentru papă, când au fost descoperite mari depozite de alun la Tolfa, în teritoriile papale de la nord-vest de Roma. Acest mineral era extrem de valoros datorită utilizării sale în coloranți și, înainte de aceasta, nu putea fi importat decât cu mari cheltuieli din Orientul Mijlociu. Noua sursă de venit (despre care papii au avut grijă să se asigure că va deveni o sursă monopolistă de alumină în Europa) a început să aducă beneficii papalității chiar în momentul în care Pius al II-lea și-a reafirmat puterea centrală prin *Execrabilis*. Au urmat diverse expresii practice ale acestei puteri, pornind de la o concesie făcută de Papa Nicolae al V-lea în 1455 monarhiei portugheze a dreptului de a conduce anumite regiuni din Africa.[22] Acum că papii se întorceau în Italia, nu era de mirare că au manifestat un interes deosebit pentru politica italiană, la fel ca ceilalți prinți italieni din jurul lor, și nu a fost vina lor că, brusc, în anii 1490, Italia a devenit cabina de pilotaj a războiului și preocuparea obsesivă a marilor puteri dinastice ale Europei. Declanșatorul a fost ambiția dinastiei Valois din Franța, când în 1494-5 Carol al VIII-lea a intervenit în certurile prinților italieni printr-o invazie militară de amploare; acest lucru a adus puține avantaje Franței, dar a aruncat diferitele state majore din Italia în haos, război și mizerie pentru mai bine de jumătate de secol.

În mijlocul acestei înalte politici brusc dezechilibrate, a fost o strategie naturală de protecție pentru papalitatea blocată la mijloc să își dubleze autoafirmarea, o stare de spirit care, în orice caz, a venit în mod natural la papii succesivi Alexandru al VI-lea (1492-1503) și Iulius al II-lea (1503-13), în ciuda detestației lor reciproce. Alexandru a urmat exemplul lui Nicolae al V-lea cu o hotărâre în 1493-4 între pretențiile celor două puteri europene care explorau și făceau cuceriri peste ocean, Portugalia și Spania; el a împărțit harta lumii dincolo de Europa între ele, însărcinându-le să predice Evanghelia necreștinilor pe care îi întâlneau, într-o acțiune care avea toată ambiția papalității din secolul al XII-lea. De asemenea, papii din secolul al XV-lea au început să restaureze splendoarea arhitecturală a orașului lor din păcate dărăpănat; afișarea era un aspect esențial al puterii pentru conducătorii seculari și, cu siguranță, era cu atât mai important pentru reprezentantul lui Hristos pe pământ. Cel mai important - și, după cum vom vedea, cel mai fatal - proiect a fost demolarea bazilicii monumentale a Sfântului Petru, construită de împăratul Constantin, pentru a putea fi înlocuită cu ceva și mai spectaculos. Acesta a fost un entuziasm deosebit al lui Iulius al II-lea, unul dintre cei mai exigenți, dar și unul dintre cei mai extravaganți patroni ai artei și arhitecturii din istoria papalității (vezi planșa 26).

Cei doi papi care au ocupat tronul Sfântului Petru timp de două decenii au avut o înțelegere foarte selectivă a ceea ce ar putea glorifica papalitatea. Alexandru al VI-lea, provenit din familia nobilă valenciană Borja (Borgia), și-a protejat vulnerabilitatea de străin față de numeroșii săi dușmani italieni prin exploatarea nemiloasă a celor mai profitabile funcții ale Bisericii pentru a-și promova rudele, inclusiv pe proprii săi copii din mai multe amante. A fost o sfidare scandaloasă a celibatului clerical impus de Reforma din secolul al XII-lea, chiar dacă Lucrația și Cesare, cei

mai cunoscuți copii ai papei, nu ar fi oferit exemple extreme de autoindulgență aristocratică. Iulius al II-lea s-a bucurat să fie propriul său general atunci când a plonjat în războaiele italiene care au proliferat după invazia franceză și a fost deosebit de mândru când, în 1506, a recucerit Bologna, al doilea oraș al Statelor Papale după Roma, pierdut de papalitate cu șaptezeci de ani înainte.[23] Nici în această privință Iulius nu a fost un pionier. El doar a îmbunătățit practica anterioară din Statele Papale, unde, timp de un secol sau mai mult, cardinalii fuseseră comandanții militari în care papa și soldații lor mercenari aveau cea mai mare încredere, atât din partea papei, cât și din partea soldaților mercenari. Unul dintre cei mai eficienți generali de la începutul secolului al XV-lea fusese un cardinal, Giovanni Vitelleschi; îndatoririle sale spirituale ca arhiepiscop de Florența, și cu atât mai puțin statutul său titular de Patriarh al Alexandriei, nu par să-i fi pus frâu la vena sa de sadism. Un studiu recent îl descrie ca fiind "un maestru al sacrificărilor, masacrelor și execuțiilor sumare", iar propria sa moarte prin execuție sumară în 1440 ar fi împiedicat, se pare, preluarea fortăreței papale din Roma, Castelul Sant'Angelo, în vederea ocupării tronului papal.[24]

NOMINALIȘTI, LOLLARDS ȘI HUSIȚI (1300-1500)

O papalitate centralizată, în special una care recruta asistenți atât de dubioși, nu putea opri oamenii să aibă gânduri noi. Două mișcări, Lollards și Hussites, s-au ridicat pentru a sfida autoritățile bisericești. O altă potențială provocare a fost reprezentată de nominalismul adoptat de William de Ockham. Franciscanul Ockham a negat ipotezele încorporate în adaptarea filosofiei grecești la creștinism de către dominicanul Toma de Aquino, axată pe cuvântul *nomen*. Cel mai simplu, acesta este cuvântul latin obișnuit pentru "nume", dar în terminologia filozofică a vremii, el însemna conceptul universal al unui anumit fenomen: cuvântul "copac", de exemplu, este *nomenul* care unește percepția noastră asupra fiecărui copac în parte și indică conceptul universal de copac. Ockham și succesorii săi nominaliști din secolul al XIV-lea au negat existența unei astfel de realități individuale în spatele unui *nomen*. Pentru ei, acesta era pur și simplu un cuvânt pentru a ne organiza gândirea despre fenomene similare - deci exemple individuale de obiecte pe care decidem să le etichetăm copaci. Dacă acest lucru era acceptat, devenea imposibilă construirea unor sisteme globale de gândire sau de explicație prin utilizarea rațiunii. Acest lucru nega valoarea operei lui Aquino, cu maiestuosul său sistem de relații în întregul cosmos: implica faptul că linia de gândire analitică derivată de la Aristotel era inutilă.

Să trecem de la copaci la problema discutării uneia dintre problemele principale ale credinței creștine: ce se întâmplă atunci când pâinea și vinul sunt consacrate în Euharistie? Dacă ele devin trupul și sângele lui Hristos, așa cum practic toți creștinii occidentali medievali au fost de acord că este cazul, cum se poate explica acest lucru? După cum am văzut, acei teologi sau filozofi precum Aquino, care s-au bazat pe vocabularul oferit de Aristotel, au putut face acest lucru în termeni de "substanță" și "accidente" (vezi pp. 405-6). Ockham și filozofii sau teologii nominaliști au negat utilitatea acestui limbaj al substanței și al accidentelor, așa că nu au avut cum să construiască o astfel de explicație. Doctrina și, de fapt, orice altă doctrină a adevărurilor divine ultime, putea fi tratată doar ca o chestiune de credință, bazându-se pe autoritatea Bisericii. Și ce s-ar întâmpla dacă cineva ar simți că autoritatea Bisericii era în neregulă, așa cum aveau să facă mulți clerici formați în mod nominalist în secolul al XVI-lea? Ca urmare, nominalismul a fost o doctrină corozivă pentru principiile acceptate ale creștinismului occidental medieval; în timp ce încă se lăudau cu disputele din dezbaterile scolastice, debateri academici nominaliști au perturbat multe dintre principiile date în cadrul acelor dezbateri și au divizat preocupările filosofiei și teologiei. Tot nominalismul a ajuns să domine universitățile din nordul Europei în secolul al XV-lea, acolo unde dominicanii nu au putut apăra poziția eroului lor Aquinas. Mulți reformatori protestanți și-au dobândit educația universitară într-o tradiție nominalistă.

Cu toate acestea, nominalismul nu ar trebui să fie văzut doar ca o cale de acces spre protestantism, deoarece într-un aspect esențial, soteriologia (viziunea sa asupra mântuirii), a oferit o explicație amănunțită a modului în care ființele umane ar putea avea un rol în propria lor mântuire, în ciuda pesimismului lui Augustin cu privire la capacitatea umană. Școala de teologie nominalistă cunoscută sub numele de *via moderna* ("sistemul actual/modern") a reușit să echilibreze acest cerc prin fuziunea teoriei economice medievale cu limbajul "contractului", care îl atrăgea atât de mult pe Francisc de Assisi în gândirea relației unui Dumnezeu milostiv cu poporul său (vezi pp. 416-17). Virtuțile umane pot fi lipsite de valoare din cauza căderii lui Adam, dar ele pot fi tratate ca o monedă fără valoare tehnică sau ca o monedă simbolică emisă de monarhi într-o perioadă de urgență: la urma urmei, nu putea exista o urgență mai mare pentru umanitate decât păcatul lui Adam și al Evei în Eden. Astfel de monede temporare, spre deosebire

de monedele de argint normale din Europa medievală, nu posedă altă valoare decât cea pe care conducătorul le decretează ca fiind purtătoare. Conducătorul a încheiat un acord, un contract sau un legământ, cu poporul său pentru a susține această ficțiune pentru binele general. Astfel, Dumnezeu, în mila sa infinită, atribuie valoare valorii umane și încheie un acord cu omenirea pentru a respecta consecințele și a o lăsa să facă tot ce poate pentru a se salva. Într-o frază celebră a teologului nominalist din secolul al XV-lea Gabriel Biel, el permite ființei umane "să facă ceea ce este în sine" (*facere quod in se est*). Sistemul evită examinarea tulbure a viziunii lui Augustin asupra stării complet decăzute a umanității, atâta timp cât se acceptă principiile sale.

Când nominalismul a scos relația omului cu Dumnezeu din sfera rațiunii, s-a apropiat de misticismul care a înflorit începând cu secolul al XIII-lea. Acesta vorbea și el despre necunoașterea lui Dumnezeu și s-a extins într-un stil de pietate personală cunoscut sub numele de "*devoțiune actuală/modernă*", *Devotio Moderna*. La Gabriel Biel, într-adevăr, cele două curente, cel al nominalismului și cel al *Devotio,* curgeau împreună. *Devotio* a devenit debușeul dominant pentru exprimarea evlavioasă în Occidentul secolului al XV-lea: a fost un mod intens și creativ și plin de imaginație de a ajunge la Dumnezeu. De asemenea, tindea spre introspecție, ajutat de acel progres tehnologic contemporan crucial în răspândirea textelor, tipărirea. Textele tipărite au pus mult mai ușor la dispoziția unui public din ce în ce mai alfabetizat scrierile misticilor sau lucrările care meditau, așa cum făcuse Ioan de Caulibus (vezi pp. 417-18), asupra unor aspecte ale vieții lui Iisus. Pentru cineva care se bucura cu adevărat de lectură, religia se putea retrage din sfera ritualului public în lumea minții și a imaginației. Lectura privilegiază vederea printre celelalte simțuri umane și privilegiază și mai mult citirea textului printre alte utilizări ale ochiului; ea nu se bazează deloc pe gesturi, care reprezintă o parte atât de importantă a comunicării în liturghie sau în predică.

Astfel, fără nici un indiciu de deviere doctrinară, un nou stil de evlavie a apărut în acea parte din ce în ce mai mare a societății care prețuia învățarea cărților atât pentru profit, cât și pentru plăcere; Țările de Jos, care aveau un nivel de viață urbană mai concentrat decât în orice altă parte a Europei și niveluri ridicate de alfabetizare, au fost deosebit de importante în această dezvoltare. Chiar dacă astfel de oameni se aflau în mulțime la slujba parohială, era probabil ca ei să fie absorbiți de însoțitorul laic al slujbei sau de o Carte de ore - cărți cunoscute în mod obișnuit sub numele de abecedare. Aceste abecedare fuseseră deja produse în masă în zilele de producție a cărților manuscrise, dar tipărirea le-a făcut mult mai ieftine și mult mai disponibile, și a apărut rapid o piață avidă de abecedare în principalele limbi europene. Cei mai bogați membri ai acestor congregații își construiau din ce în ce mai des o bancă privată închisă în biserică pentru a se izola de distracțiile oferite de ceilalți credincioși.[25]

Nu ar trebui să subliniem prea mult această caracteristică exclusivă a lui *Devotio*. De asemenea, ea avea capacitatea de a oferi atât laicilor, cât și clerului, femeilor și bărbaților, șansa de a atinge înălțimile și profunzimile experienței religioase în viața și ocupațiile lor de zi cu zi, ca și cum ar fi pornit în pelerinaj. Primul mare nume mare al mișcării, teologul olandez din secolul al XIV-lea Geert Groote, nu a fost niciodată hirotonit dincolo de ordinul diaconului; după ce a petrecut o perioadă de timp într-o mănăstire cartusiană de lângă Arnhem, a continuat să conducă o slujbă itinerantă de predicare în Țările de Jos și să își întemeieze propria comunitate informală de prieteni în Deventer, orașul său natal. După moartea lui Groote, în 1384, acest grup a căpătat caracterul unui ordin religios oficial, Frații Vieții Comune, care s-a răspândit pe scară largă în

Europa Centrală și a înrolat clerici de talia scriitorului mistic Thomas a Kempis, a filozofului-teolog Gabriel Biel și a viitorului papă Adrian al VI-lea.

În ciuda acestui fapt, *Devotio Moderna* nu a fost niciodată o mișcare pur clericală. Chiar și Frații organizați în mod oficial i-au descurajat pe membrii lor să devină clerici hirotoniți, iar casele lor de surori și unele dintre propriile comunități au fost puse sub controlul corporațiilor urbane locale, mai degrabă decât al autorităților bisericești.[26] În mod notabil, cuplurile căsătorite (și, bineînțeles, copiii lor) puteau fi implicate în mod egal într-un stil de viață inspirat de *Devoțiune*. Promisiunea sa era că laicii cu o gândire serioasă puteau aspira la standarde personale înalte, care până atunci fuseseră considerate mai ușor de atins de către cler: un program de acțiune practică și de organizare a gândurilor și a vieții proprii, care a fost rezumat în titlul celebrului tratat devoțional al lui Kempis, *Imitarea lui Hristos*. Ideea de a-l imita pe Hristos nu era mult mai veche în tradiția creștinismului occidental decât secolul al XII-lea; ea se potrivea fără probleme cu ipotezele augustiniene despre umanitatea decăzută. Era, de asemenea, un solvent al acelei presupuneri care se dezvoltase în special în Occident, conform căreia clerul și religioșii aveau mai multe șanse de a ajunge în Rai decât laicii.

Aceleași gânduri - comparabilitatea laicilor și a clerului și chemarea tuturor la cele mai înalte standarde - au stat la baza celor două mișcări de reformă a Bisericii care au izvorât ca nominalismul din universități, dar care au fost forțate de opoziția oficială și de represiune. John Wyclif, un filosof de la Oxford, a fost inversul unui nominalist: în maniera unor filosofi precum Aquino, el a susținut ideea că există într-adevăr realități universale, indestructibile, mai presus de fenomenele individuale. Cariera lui Wyclif în controverse a fost relativ scurtă, nu mai mult de un deceniu sau cam așa ceva. La jumătatea anilor 1370, bine intrat în carieră, după ce se întorsese dintr-o misiune regală neproductivă la Bruges pentru a argumenta în favoarea unei remiteri a impozitelor Angliei către papă, a început să transforme ipotezele sale filosofice într-un atac la adresa instituțiilor contemporane ale Bisericii: nu doar defectele lor cotidiene, ci întreaga lor fundație. Dușmanii spuneau că această nouă plecare a apărut pentru că Wyclif era furios din cauza lipsei de promovare în Biserică, în timp ce colegii săi delegați erau bine recompensați. Acest lucru nu este imposibil; Wyclif nu ar fi fost nici primul și nici ultimul care ar fi fost zdruncinat într-o indignare cu adevărat principială de dezamăgiri lumești.

Wyclif a pus în contrast realitatea universală a adevăratei Biserici invizibile cu falsa Biserică, care era prea vizibilă în lumea de zi cu zi. El susținea că adevărata Biserică era formată numai din cei care erau mântuiți, nu doar în lumea viitoare, ci aici și acum. Existau unii oameni, probabil cei mai mulți, care erau condamnați pe vecie și care, prin urmare, nu făceau niciodată parte din adevărata Biserică. Nimeni nu putea ști cine era condamnat sau cine era mântuit și, prin urmare, Biserica vizibilă, cea prezidată de papi și episcopi, nu putea fi identică cu adevărata Biserică, deoarece pretindea o autoritate universală în lume. În plus, întrucât orice autoritate de a conduce sau dreptul de a deține proprietăți (*dominium) se* afla în mâinile lui Dumnezeu, numai cei aflați în stare de har se puteau bucura de ele. Wyclif a susținut că era mai probabil ca domnitorii aleși de Dumnezeu, cum ar fi regii sau prinții, să se afle în această stare fericită decât papa și, prin urmare, *dominium* ar trebui să fie considerat ca fiind încredințat acestora. Biserici critice față de Biserică mai discutaseră despre *dominium* înainte, în special în controversele din jurul autorității papale de la începutul secolului al XIV-lea, și au subliniat că, în cele din urmă, aceasta se afla încă în puterea lui Dumnezeu, dar rareori cu această concluzie radicală.[27]

Argumentele lui Wyclif erau în mod cert convenabile pentru prințul și nobilii englezi care îi erau patroni și protectori, dar aveau alte implicații pentru întregul popor al lui Dumnezeu. În locul autorității Bisericii, Wyclif i-a îndemnat pe oameni să se îndrepte spre Biblie, citind-o și înțelegând-o, pentru că era singura sursă a adevărului divin. Cititorii vor vedea că slujba, pe care se baza o mare parte din puterea Bisericii, era o denaturare a Euharistiei pe care Hristos o instituise. Wyclif detesta profund nu doar doctrina euharistică a transsubstanțierii, care era acum standard în Biserica occidentală, ci întreaga noțiune a prezenței trupești divine în pâine și vin. El considera doctrina ca fiind o înșelăciune clericală dezvoltată în timpul uzurpării puterii lumești de către Biserică în secolul al XI-lea - astfel că realismul său filozofic l-a condus într-o direcție complet diferită de argumentele realiste aristotelice ale lui Aquino.[28] El a aruncat Universitatea din Oxford în diviziuni amare; deși circumstanțele politice l-au salvat de la ceea ce ar fi trebuit să fie inevitabila condamnare și moarte pentru erezie, s-a retras în rectoratul său de la țară, atacurile sale literare la adresa Bisericii și revizuirile operei sale anterioare devenind din ce în ce mai extreme. Au trecut câteva decenii după moartea sa în 1384 până când autoritățile bisericești au trimis o comisie la mormântul său din Leicestershire pentru a-i dezgropa oasele și a le arde pentru erezie.

Adepții lui Wyclif, mai întâi academicieni de la Oxford, apoi un cerc mai larg de clerici și laici influențați de primii entuziaști universitari, au primit porecla disprețuitoare de "Lollards": adică mormăitori care vorbeau prostii.[29] Aceștia s-au amestecat cu tabăra învinșilor în politica engleză de la începutul secolului al XV-lea, iar acum Coroana și Biserica puteau să se combine pentru a epura influența Lollard din universități și din rândul persoanelor importante din punct de vedere politic. Cu un singur susținător politic permanent, povestea Lollardilor ar fi putut fi foarte diferită și mai asemănătoare cu cea a mișcării pornite un secol mai târziu de un alt profesor universitar, Martin Luther. În schimb, reprimarea Lollardiei a inclus o caracteristică unică în Anglia. Admiratorii lui Wyclif de la Oxford au urmat învățătura sa despre autoritatea de necontestat a Bibliei, realizând prima traducere completă a Vulgatei în limba engleză, astfel încât toți să aibă șansa de a o citi și de a o înțelege pe cont propriu. În 1407, toate versiunile existente ale Bibliei în limba engleză au fost interzise în mod oficial de către ierarhia Bisericii engleze și nu a fost aprobată nicio înlocuire până la Reforma lui Henric al VIII-lea, în anii 1530. Între timp, doar cei mai evident ultra-respectabili puteau să scape cu posesia deschisă a unei Biblii în limba vernaculară și, într-adevăr, respectabilitatea lor pare să fi făcut respectabilă copia textului.[30]

Nicio altă parte a Europei nu a mers atât de departe, chiar dacă marele activist și reformator Jean Gerson a propus Consiliului de la Konstanz o interdicție generală a traducerilor Bibliei; el era îngrijorat de faptul că laicii vor petrece prea mult timp citind pentru ei înșiși și nu vor mai asculta predicile din ce în ce mai generoase ale clerului. În cea mai mare parte a Europei, atunci când a apărut tehnologia tipografică la începutul secolului al XV-lea, oferta de Biblii în limba vernaculară a crescut enorm: tipografii au simțit că există o piață pregătită și s-au grăbit să o furnizeze în limbi care să atragă vânzări mari. Între 1466 și 1522 au existat douăzeci și două de ediții ale Bibliei în germană înaltă sau joasă; Biblia a ajuns în italiană în 1471, în olandeză în 1477, în spaniolă în 1478, în cehă cam în aceeași perioadă și în catalană în 1492. În 1473-4, editorii francezi au deschis o piață a Bibliilor prescurtate, concentrându-se pe poveștile captivante și lăsând la o parte pasajele doctrinare mai noduroase, iar aceasta a rămas o întreprindere profitabilă până la mijlocul secolului al XVI-lea. Bernard Cottret, biograful lui Calvin, a sugerat că această creștere uriașă a numărului de Biblii a creat Reforma, mai degrabă decât să fie creată de aceasta.[31]

Suprimarea Lollardiei nu a pus nicidecum capăt discuțiilor despre reformarea Bisericii din Anglia. Cel puțin din secolul al unsprezecelea, aceasta a fost una dintre cele mai bine reglementate părți ale Bisericii occidentale și, în consecință, a crescut mulți clerici cu standarde ultra-riguroase, care nu aveau de gând să înceteze să deplângă greșelile clericale doar pentru că Wyclif a făcut parte din curentul de lamentații. Totuși, a face acest lucru aducea noi riscuri: autoritățile bisericești engleze erau atât de traumatizate de episodul Wyclif, încât puteau să considere orice critică drept eretică. Chiar și un episcop de Chichester bine intenționat și conștiincios, Reginald Pecock, a fost acuzat de erezie în 1457-8. El a fost forțat să demisioneze și să se dezică pentru că a ales să apere Biserica împotriva Lollardiei, privilegiind rațiunea în detrimentul autorității Scripturii și a Părinților Bisericii primare; în plus, spre deosebire de Gerson, el a pus la îndoială valoarea predicii fără ca laicii să facă propriile lecturi pentru a întări mesajul de la amvon.[32]

Lollardy-ul englezesc a supraviețuit prin intermediul rețelelor personale, care implicau adesea oameni destul de prosperi, dar rareori nobili sau clerici, care au păstrat legătura pe zone întinse, prețuind manuscrisele lor de Biblii în limba vernaculară și copiile din ce în ce mai zdrențuite ale tractatelor Wyclifite până la Reforma din secolul al XVI-lea. În mod semnificativ, ei nu au produs prea multă literatură nouă după primele decenii ale secolului al XV-lea, trăind aparent din realizările din trecut. Rebeliunea lor împotriva Bisericii a fost foarte calificată, deoarece mulți dintre ei au rămas implicați în viața acesteia în paralel cu activitățile lor religioase clandestine, mai degrabă așa cum primii metodiști erau jumătate în interiorul, jumătate în afara Bisericii engleze oficiale în secolul al XVIII-lea. Este de înțeles că Lollards nu au avut acces la primele tipografii englezești, care aveau să se dovedească atât de importante pentru protestantism, dar este mai puțin ușor de înțeles de ce nu par să fi exploatat acele alte mari arme populiste ale Reformei din secolul al XVI-lea, imnurile și cântecele; întâlnirile lor par să fi fost dominate de lecturi din literatura lor și de predici. Acest lucru sugerează că disidența lor era menită mai degrabă să completeze religia publică decât să o conteste, dar acest lucru nu a împiedicat rafalele de investigații ecleziastice și arderi pe rug la intervale de timp până în anii 1520.[33]

În legătură cu această mișcare de disidență engleză a fost cea a husiților, a cărei evoluție în regatul Boemiei din Europa Centrală a fost foarte diferită. Legătura neașteptată dintre Anglia și îndepărtata Praga, două părți ale Europei fără legături naturale, a apărut prin căsătoria, în 1382, a fiicei împăratului Sfântului Roman Carol al IV-lea, Ana de Boemia, cu regele englez Richard al II-lea. Împăratul Carol, de asemenea rege al Boemiei, făcuse din Praga capitala sa, cheltuind bani pentru a crea unul dintre cele mai spectaculoase ansambluri de clădiri publice din Europa Centrală, oferind orașului Praga nu doar începuturile unei mari catedrale, ci și o nouă universitate. Un oraș atât de plin de viață, care își datora frumusețea hotărârii lui Carol de a face din capitala sa un nou Ierusalim pentru ultimele zile ale lumii, a fost un teren natural pentru o pledoarie urgentă în favoarea reformei Bisericii, chiar înainte ca decanul Facultății de Filosofie a universității, preotul Jan Hus, să fie înflăcărat de mesajul reformator al lui Wyclif. Hus a ținut o serie de predici din ce în ce mai tranșante la Praga, iar atacurile sale la adresa Bisericii au fost, ca și cele ale lui Wyclif, ușor de legat de politica contemporană: nobilimea cehă ajunsese să resimtă ceea ce ei considerau a fi amestecul autorităților bisericești în afacerile lor. Mișcarea lui Hus a devenit o afirmare a identității cehe împotriva vorbitorilor de limbă germană din Biserica și comunitatea boemă și, spre deosebire de Lollardy, a rămas susținută în toate sectoarele societății, de la universitate la sat.

În 1412, Hus, care era deja rector al universității, a fost excomunicat de unul dintre cei trei pretendenți la papalitate și a făcut apel la un viitor consiliu general. În mijlocul acestei crize care se aduna, Hus și adepții săi au făcut un gest deosebit de provocator: în 1414 au început să ofere vin consacrat, precum și pâine, laicilor în cadrul Euharistiei, pentru prima dată după secole. Această restaurare a elementelor "în ambele feluri" a devenit centrală pentru mișcarea care s-a dezvoltat acum în Boemia; potirul euharistic care conținea vinul avea să devină un simbol prețios al mișcării "husite", care, împotriva practicii generale a vremii, deși în armonie cu o cerere a lui Jean Gerson și a unor alți teologi, a ajuns să insiste asupra comuniunii frecvente pentru laici, chiar și pentru copii. Devoțiunea euharistică a husiților a oferit un mare contrast atât față de perspectiva lui Wyclif, cât și față de adunările bazate pe text ale lollardilor de mai târziu, deși legăturile inițiale dintre mișcări au făcut ca un număr semnificativ de manuscrise englezești wyclifite să fi supraviețuit până în Republica Cehă modernă. Cu toate acestea, în curând Hus însuși a murit, trădat la Conciliul de la Konstanz din 1415, când clericii adunați l-au convins pe împăratul Sfântului Imperiu Roman Sigismund să lase deoparte o promisiune imperială privind un drum sigur pentru reformatorul din Praga. După ce a fost întemnițat în condiții josnice, Hus a fost ars pe rug. A fost un simbol puternic al faptului că Biserica instituțională nu mai era capabilă să trateze în mod constructiv o mișcare de reformă.

Moartea lui Hus l-a transformat într-un martir ceh: o explozie de furie la Praga a stabilit ceea ce a fost, de fapt, o Biserică Boemă regală separată, la început susținută de nobilime. Presiunile exercitate atât de împărat, cât și de papă au dus la abandonarea unei mari părți a acestui experiment, ceea ce a provocat și mai multă furie în oraș. Încă o dată, Euharistia a devenit un simbol al revoluției: o gloată condusă de predicatorul insurecțional Jan Zelivsky a dus ostensorul euharistic de la biserica sa parohială la primărie, unde mulțimea a aruncat treisprezece loiali catolici de la o fereastră superioară spre moarte, prima "defenestrare" din Praga.[34] Următoarea insurecție s-a caracterizat prin distrugerea violentă a simbolurilor religiei tradiționale: prima distrugere pe scară largă a mănăstirilor și a artei bisericești de către creștini din istoria Europei creștine, la fel de amănunțită ca tot ceea ce avea să se întâmple pe continent între anii 1520 și 1560. Perioada dintre prima și cea de-a doua (mai puțin sângeroasă) Defenestrare de la Praga, cu un an mai puțin de două secole mai târziu (vezi p. 646), a fost una de război religios continuu, deși intermitent, axat pe Boemia, toate izvorâte din martiriul lui Hus, deși s-au contopit cu conflictul mai larg al Reformei. Timp de patru secole și mai mult, Catedrala Sfântul Vitus din Praga, pe jumătate terminată, a cărei reconstrucție a fost începută de împăratul Carol al IV-lea în deceniile de dinaintea izbucnirii crizei husite, a fost un memorial permanent al acelei perioade tulburi. Fastuoasa sa aripă estică a fost egală cu orice catedrală franceză anterioară, dar s-a prăbușit în uriașele ferestre goale și goale ale transepturilor sale pe jumătate construite, o turlă neterminată în mod lamentabil și o încurcătură incoerentă în locul naosului (vezi planșa 11).

Dar, după decenii de război civil violent și după înfrângerea încercărilor succesive din exterior de a distruge revoluția, a supraviețuit o structură bisericească husită independentă, recunoscută cu părere de rău și incomplet de Roma. După toate distrugerile din deceniile anterioare, era un organism surprinzător de tradiționalist, care încă prețuia imaginile, procesiunile și cultul Mariei, dar era mândră de două puncte de diferență față de Biserica papei: folosirea în cult a limbii cehe, limba poporului, mai degrabă decât a latinei, și insistența continuă asupra primirii în ambele feluri sau specii (*sub utraque specie*). Acest din urmă aspect era atât de important pentru Biserica boemă husitică tradițională, încât și-a luat numele de "Utraquist". Din 1471, Biserica Utrachistă nu a avut un arhiepiscop propriu și, într-un compromis curios cu restul lumii catolice, a trimis

preoții potențiali la Veneția pentru a fi hirotoniți de către episcopii din această republică cu mentalitate independentă. În lipsa unui episcopat autohton, puterea efectivă în Biserică era ferm în mâinile nobililor și ale liderilor marilor orașe. Acesta a fost un exemplu extrem al unui transfer care se petrecea în liniște în mari zone ale Europei și care a devenit o caracteristică majoră a Reformei "magisteriale" oficiale din secolul următor: o descentralizare lentă a Bisericii de jos în sus, care lucra inexorabil împotriva încercărilor papalității medievale târzii de a-și reafirma autoritatea.[35]

După 1457, după 1457, de Utraquists s-au separat formal de Utraquists rămășițele husiților mai radicali, Uniunea Fraților Boemi (*Unitas Fratrum*). Ceea ce a supraviețuit din radicalismul lor religios a avut implicații sociale majore, deoarece, inspirați de scriitorul din sudul Boemiei Petr Chelcicky și în numele creștinismului nou-testamentar, ei au condamnat toate tipurile de violență, inclusiv represiunea politică, pedeapsa capitală, serviciul în război sau depunerea de jurăminte față de autoritățile pământești. Ei au respins ideea unei preoții separate, precum și credința (încă atât de dragă uteciștilor) că Euharistia era un miracol în care pâinea și vinul deveneau trupul și sângele lui Iisus. Toate aceste doctrine aveau să reapară în Reforma din secolul al XVI-lea. După încă o nouă revoltă în Boemia în 1547, o mare parte a grupului s-a refugiat în provincia Moravia, iar ei au ajuns să fie cunoscuți sub numele de Frații Moravi. A fost o curioasă întorsătură a istoriei faptul că succesorii acestor moravi, al căror prim erou, Hus, s-a inspirat din scrierile unui mare creștin englez, au avut în cele din urmă, după trei secole, o influență majoră asupra unui alt englez care a declanșat o mare schimbare religioasă: John Wesley (vezi pp. 749-50).

Astfel, între Biserica Utrachistă și *Unitas Fratrum,* Boemia a devenit prima parte a Europei Latine care a scăpat de supunerea papală medievală. Doar câteva zone vorbitoare de limbă germană și câteva orașe libere regale din cadrul regatului Boemiei și-au păstrat loialitatea papală până în secolul al XV-lea. Aceste avanposturi singuratice ale supunerii față de Roma în Boemia sunt demne de luat în seamă, deoarece au reprezentat singura parte a Europei medievale căreia i se poate aplica cu sens descrierea "romano-catolic". Poate părea la prima vedere surprinzător faptul că acest termen familiar în lumea anglofonă nu are niciun sens înainte de Reformă, dar este în mod clar redundant atunci când este aplicat la o epocă în care toată lumea din afara Boemiei făcea parte, în mod conștient sau inconștient, din aceeași structură a Bisericii Catolice, legată în atât de multe moduri complexe de inima și capul întregii organizații de la Roma. În curând, acest lucru avea să se schimbe. Până în anul 1500, eșecurile papilor succesivi în pretențiile lor de a fi conducători ai Bisericii universale au compromis înfrângerea conciliariștilor în secolul al XV-lea și nu au făcut nimic pentru a pune capăt criticilor continue la adresa primatului papal. Acest lucru a făcut ca mașinăria papală să fie cu atât mai sensibilă la orice nouă provocare la adresa autorității sale sau la orice încercare de a resuscita limbajul și ideile care fuseseră folosite împotriva sa înainte, așa cum a descoperit Luther în anii de după 1517. Chiar și înainte de Luther, provocările au fost lansate de unele dintre cele mai bune minți din Europa.

LUMILE VECHI ADUC ALTELE NOI: UMANISMUL (1300-1500)

Începând cu secolul al XIV-lea, în Italia s-a dezvoltat un nou mod de a privi lumea, care a fost numit umanism. Umanismul poate părea un fenomen dificil de identificat și definit, nu în ultimul rând pentru că nimeni nu folosea acest cuvânt la acea vreme. Istoricii de la începutul secolului al XIX-lea l-au inventat din cuvinte folosite la sfârșitul secolului al XV-lea, când a devenit obișnuit să se vorbească despre materiile de artă liberală/neteologică din programul de studii universitare ca fiind "*humanae litterae*" (literatura cu caracter uman și nu divin), în timp ce un erudit cu un entuziasm deosebit pentru aceste materii era numit "*humanista*".[36] O altă complicație este faptul că "umanist" a ajuns să fie folosit în timpurile moderne pentru cineva care respinge pretențiile religiei revelate. Aceasta nu a fost o caracteristică a mișcării pe care o luăm în considerare. Marea majoritate a umaniștilor erau creștini vădit sinceri care doreau să-și aplice entuziasmul la explorarea și proclamarea credinței lor. Ei încercau să redea umanității o perfecțiune creștină.

O expresie folosită acum frecvent ca sinonim pentru umanism, "Noua Învățătură", este mai bine evitată, deoarece, deși a fost într-adevăr folosită în secolul al XVI-lea, ea descria ceva diferit: era un termen catolic abuziv pentru teologia protestantă sau evanghelică, ceea ce nu este în niciun caz același lucru cu umanismul.[37] În schimb, un termen asociat în mod util cu umanismul este "Renașterea": ceva nou s-a întâmplat în Europa între secolele XIV și XVI, deși a fost văzut ca o redescoperire a ceva foarte vechi. Petrarca, poetul umanist italian din secolul al XIV-lea, admira atât de mult realizările poetice ale contemporanului său mai în vârstă, Dante Alighieri, încât a proclamat că acestea reprezentau o "renaștere" ("*renascita*") a poeziei la fel de bună ca tot ceea ce fusese scris în Roma antică. Cercetătorii din secolul al XIX-lea au folosit apoi acest cuvânt în forma sa franceză (*Renaissance*) pentru a descrie fenomenul cultural pe care îl reprezentau umaniștii.

Au existat motive întemeiate pentru ca umanismul și Renașterea să își aibă originile în Italia secolului al XIV-lea. În mod mai spectaculos decât oriunde altundeva în Europa de Vest, peninsula italiană avea avantajul "enciclopediei antichității îngropate sub ea": moștenirea fizică a artei și arhitecturii din inima Imperiului Roman, care ar putea fi văzută ca o batjocură la adresa realizărilor italienilor medievali.[38] Pe lângă aceasta, Italia avea condițiile sale politice speciale: prezenta contraste mai mari în ceea ce privește formele de guvernare decât în orice altă parte a Europei și a cunoscut confruntări ruinătoare între papi și Sfinții Împărați romani care s-au desfășurat în peninsulă între secolele al XII-lea și al XV-lea, războiul între facțiuni dintre "gulfi" papali și "ghibelinii" imperiali. Cetățenii marilor orașe și ai principatelor din Italia, împinși de împrejurări să se gândească la natura guvernării, au căutat diverse precedente în cele mai impresionante și mai reușite comunități din cărțile de istorie, orașele din Grecia clasică și Roma republicană sau imperială.[39]

Redescoperirea textelor a galvanizat viața intelectuală în Europa secolelor al IX-lea și al XII-lea, dând naștere la două Renașteri anterioare. Dar acum impactul a fost mult mai larg răspândit, deoarece tehnologia de tipărire pe hârtie a deschis posibilități rapide de distribuire a copiilor textelor și a oferit stimulente mult mai mari pentru răspândirea alfabetizării asociate cu aceste inovații. Acest lucru a însemnat că noua avalanșă de manuscrise antice redescoperite, care adesea zăceau neglijate în bibliotecile catedralelor sau mănăstirilor de la exploziile anterioare de entuziasm pentru trecut, au avut un impact mult mai mare decât înainte, odată ce au fost readuse în conștiința savanților. În plus, multe alte manuscrise grecești au reapărut în urma acestei ultime

vânători de comori. În mod paradoxal, cuceririle otomane, care au terorizat atât de mult Europa, au înclinat balanța în ceea ce privește oferta de manuscrise, aducând cultura greacă în vest. Europa occidentală medievală a avut acces la o literatură greacă remarcabil de puțină; textul chiar și al unei opere literare atât de centrale precum epopeile lui Homer a fost abia cunoscut până în secolul al XV-lea. Puțini savanți aveau mai mult decât cea mai vagă cunoaștere a limbii grecești. Dacă cunoșteau o altă limbă cultă în afară de latină, era probabil să fie ebraica, din simplul motiv că, deși nu existau practic niciun grec în Occident, existau o mulțime de rabini evrei argumentați și ingenioși, cu o abilitate incomodă de a pune la îndoială creștinismul, forțând refutările cu referire la propria lor literatură ebraică. Acum, însă, umaniștii occidentali aveau nevoie de limba greacă dacă doreau să se folosească de textele disponibile dintr-o dată.

Manuscrisele grecești au ajuns în bagajele savanților care fugeau de la distrugerea comunităților creștine din est sau au fost achiziționate de antreprenori occidentali care profitau de pe urma catastrofei. Deosebit de semnificativă a fost prezența marelui filozof grec Georgios Gemistos Plethon la negocierile pentru reunificare de la Consiliul de la Florența, la începutul anilor 1430 și 1440 (a se vedea pp. 492-3), deoarece era un exponent carismatic al lui Platon. În timp ce establishmentul Bisericii grecești l-a repudiat postum pe Gemistos după căderea Constantinopolului (vezi pp. 495-6), conducătorii Medici din Florența i-au celebrat erudiția și l-au însărcinat pe Marsilio Ficino, la fel de talentat, să-l traducă pe Platon în latină. Reapariția lui Platon a fost deosebit de semnificativă, deoarece scolastica occidentală din secolele al XII-lea și al XIII-lea fusese modelată de redescoperirea elevului său foarte diferit, Aristotel. Acum, atitudinea lui Platon față de problemele ultime ale filosofiei, sentimentul său că cea mai mare realitate se afla dincolo de realitatea vizibilă și cuantificabilă, i-a dispus pe umaniști să nu respecte întregul stil de învățare scolastică, distincțiile și definițiile sale atente. Într-adevăr, Ficino îl vedea pe Platon ca fiind providențial pentru ca Dumnezeu să lumineze mesajul creștin, mai întâi prin Origen, dar acum din nou în propriul său oraș, și îi vedea pe exponenții contemporani ai lui Aristotel ca fiind "complet distructivi pentru religie".[40]

Înțelegerea lui Ficino că scrierile lui Platon au afectat profund gândirea creștină timpurie a fost una dintre moștenirile umanismului pentru înțelegerea noastră a creștinismului, mult timp după ce entuziasmul său apocaliptic a dispărut. Una dintre cele mai importante și mai distinctive trăsături ale culturii creștine occidentale este capacitatea sa de a lua distanță față de societăți, atât a sa, cât și a altora, și dorința sa de a înțelege culturile din trecut în termenii lor. În 1440, un grup de prieteni umaniști, condus de arhitectul și scriitorul de teorie a artei Leon Battista Alberti și încurajat de lordul local Cardinalul Prospero Colonna, a încercat prima mare aventură conștientă într-o explorare științifică care nu avea practic niciun precedent în lumea antică, cu siguranță niciunul printre disciplinele sale intelectuale respectate: arheologia. În prezența unei mulțimi entuziasmate și a practic tuturor oamenilor de frunte de la curtea papală, au încercat să ridice din adâncurile lacului Nemi una dintre cele două nave romane gigantice care se aflau acolo: ambarcațiuni de agrement comandate de împăratul Caligula, dacă ar fi știut. Eforturile lor au reușit să rupă în bucăți carapacea, dar, fără să se descurajeze din cauza propriei lor distructivități, au analizat fragmentele recuperate și au învățat despre tehnicile pierdute ale construcțiilor navale romane. Papa a reaplicat unele dintre descoperirile lor la construcția acoperișurilor din bisericile Romei. Acești arheologi pionieri au învățat aproape pentru prima dată cum artefactele din trecut pot fi martori ai ciudățeniei și diferenței sale, precum și cum prezentul poate avea de câștigat din descoperire. Ei puteau să aplice același gând la textele scrise.[41]

Pe lângă redescoperirea entuziasmantă a limbii grecești, umaniștii au dobândit noi perspective asupra limbii și culturii latine. Aceștia au dezvoltat un mare entuziasm pentru politicianul din secolul I î.Hr., devenit filozof, Marcus Tullius Cicero ("Tully" pentru admiratorii săi anglofoni). Umaniștii civici au apreciat discuțiile detaliate ale lui Cicero despre guvernare, ignorând faptul neplăcut că acesta a fost un politician fără succes, iar atunci când, în 1421, tratatul lui Cicero despre oratorie a fost redescoperit în biblioteca catedralei din Lodi, în nordul Italiei, noua carte i-a pecetluit reputația de model ideal pentru o proză latină puternică și convingătoare. A devenit ambiția oricărui tânăr erudit cultivat de a scrie la fel ca Cicero, având în vedere ajustările inevitabile, cum ar fi cuvintele nou inventate pentru tipar, praful de pușcă și focul de tun.[42] Acest stil literar umanist era foarte diferit de latina pe care filozofii și teologii scolastici o vorbiseră și o scriseseră și o scriseseră în secolele precedente; se poate deosebi o proză umanistă de un text scolastic doar prin simpla observare a modului de construcție a propozițiilor și a tipului de vocabular folosit.

Contrastul a devenit și mai evident atunci când autorii manuscriselor umaniste au imitat cu grijă caracteristicile "romane" ale ceea ce ei considerau a fi o scriere veche - de fapt, era minuscula folosită de copiștii carolingieni ai manuscriselor mai vechi în acea "Renaștere" anterioară (vezi pp. 352-3). Unele tipografii din sudul Europei au imitat apoi scrierea lor, producând un font asemănător cu cel pe care îl citiți aici și complet diferit de tipul gotic pe care alte tipografii îl foloseau pentru a imita "mâna de carte" a manuscriselor medievale. O altă imitație a unei scrieri cursive, mai rapid scrise, pe care umaniștii au dezvoltat-o din minusculă, a produs o formă "italică" a noilor caractere tipografice. Acest omagiu adus unui trecut ușor neînțeles a avut un paralelism cu revoluția arhitecturală și artistică a Renașterii, care a început în Italia în secolul al XV-lea și s-a răspândit treptat spre nord în următoarele două secole. Formele vizuale ale clădirilor, sculpturilor, picturilor și grădinilor antice au fost imitate din ce în ce mai fidel, ca parte a efortului de a readuce la viață lumea pierdută a Greciei și a Romei - chiar și pentru clădirile bisericilor creștine - într-o perioadă în care arta Bisericii Ortodoxe se îndepărta de astfel de experimente în naturalism și dezvolta cu hotărâre unică o tradiție artistică și arhitecturală antică și contrastantă, derivată din Hagia Sophia din Constantinopol (a se vedea paginile 495-6).

Printre avalanșa de materiale noi și ciudate din lumea antică, care ar putea sau nu să fie valoroase dacă ar fi folosite, se afla un set de scrieri despre religie și filozofie care se presupune că ar fi fost scrise de o figură divină din Egiptul antic, Hermes Trismegistus. De fapt, acestea au fost compilate în secolele I-III d.Hr., cam în același timp cu apariția creștinismului timpuriu. Unele au fost apoi codificate în limba greacă într-o lucrare cunoscută astăzi sub numele de *Corpus Hermeticum,* iar altele au fost traduse ulterior în latină și arabă. Unele se ocupau de forme de magie, medicină sau astrologie pentru a rezolva problemele vieții de zi cu zi; altele făceau apel la aceeași fascinație pentru înțelepciunea secretă despre cosmos și natura cunoașterii care a creat creștinismul gnostic și, mai târziu, maniheismul (vezi pp. 123-4 și 170-71). Așadar, această literatură "*ermetică" se potrivea* cu multe preocupări creștine tradiționale și a devenit din nou accesibilă după anii 1480, când familia Medici din Florența l-a însărcinat pe Marsilio Ficino să traducă în latină secțiunile disponibile din *Corpus Hermeticum*.[43] Umaniștii au savurat perspectiva veselă că, cu mai multă investigație, muncă asiduă și, eventual, ajutor supranatural, mai multă înțelepciune antică ar putea fi recuperată mai pe deplin.

La fel de interesante au fost posibilitățile deschise de atenția tot mai mare pe care savanții creștini au acordat-o Cabalei, un corp de literatură evreiască care a început ca un comentariu la

Tanakh, dar care, în perioada medievală, și-a creat propria rețea complexă de speculații teologice, bazându-se pe misticismul subplatonic, cum ar fi gnosticii sau ermeticii. Mulți umaniști au fost mulțumiți de faptul că au găsit o întărire a propriului lor simț al posibilităților infinite în omenire; Cabala a îmbrățișat o viziune a umanității ca potențial divin și locuit de spiritul divin. Speranța lui Ficino sau a lui Giovanni Pico della Mirandola, traducătorul aristocratic al Cabalei, era că ideile cabalistice și hermetice împreună ar putea completa scopul lui Dumnezeu în mesajul creștin, lărgindu-l și îmbogățindu-l. Aceste teme aveau să joace un rol important în viața intelectuală și în discuții de-a lungul secolelor al XVI-lea și al XVII-lea, atrăgând în același timp deruta și ostilitatea multor teologi atât din tabăra catolică, cât și din cea protestantă. Vom constata că, în cele din urmă, ele au contribuit la încheierea epocii Reformei (vezi pp. 773-6).

Cum se poate stabili autenticitatea în mijlocul acestui flux de informații amețitor, dar nesortat? Un criteriu trebuie să fie acela de a evalua un text din toate punctele de vedere: conținutul, data, originea, motivele, chiar și aspectul său. Atât de mult depindea de acuratețea textelor. Acest lucru a însemnat dezvoltarea unor modalități de a deosebi un text bun de un text corupt: analizând modul în care a fost scris și dacă semăna cu texte care pot fi datate în mod fiabil în aceeași perioadă istorică. Autenticitatea istorică a căpătat o nouă importanță: ea a devenit acum principalul criteriu de autoritate. Atitudinea care îi determinase odinioară pe oamenii sfinți să falsifice cu bucurie documente pretins istorice pe scară largă (vezi pp. 351-2) nu mai era de ajuns. O "sursă" (*fons*) pentru autoritate era acum mai importantă decât reputația necontestată a unei *auctorita* s, o voce a autorității din trecut. *Ad fontes,* înapoi la surse, a fost strigătul de luptă al umaniștilor, iar protestanții l-au preluat de la ei. Un individ, dotat cu abilitățile intelectuale potrivite, putea înfrunta chiar și cea mai mare și mai longevivă autoritate din Europa medievală, Biserica.

Un exemplu deosebit de notoriu de text venerat demolat a fost Donația lui Constantin, acel fals venerabil care pretindea că i-a acordat papei Silvestru I din secolul al IV-lea puteri radicale în întreaga lume creștină. Nu este surprinzător faptul că încă ne putem bucura de legenda Donației în arta bisericilor din Roma. Există, de exemplu, fresce admirabile, dar mincinoase ale întregii povești care decorează o capelă a Sfântului Silvestru din centrul Romei, lângă Biserica Santi Quattro Coronati ("Cei patru sfinți încoronați"); acestea au fost comandate de un papă din secolul al XIII-lea, a cărui ceartă cu Sfântul Împărat Roman devenise deosebit de aprigă. La fel de interesantă, deoarece oferă o vedere sigură a interiorului Bazilicii Sfântul Petru Vechi, este și reprezentarea de la începutul secolului al XVI-lea a momentului Donației, pictată de Rafael și de asistenții săi chiar în Vatican (a se vedea planșa 26). În momentul în care Iulius al II-lea, cel mai imperios dintre papi, a comandat această operă de ficțiune egocentrică, în anii imediat precedenți provocării autorității papale de către Martin Luther, Donația fusese de mult discreditată. Scepticismul cu privire la aceasta a fost lansat de un cercetător dominican la sfârșitul anilor 1380 și, cincizeci de ani mai târziu, s-a transformat într-un cor, în mod semnificativ de la diferiți cercetători care lucrau independent: viitorul cardinal german Nicolae de Cusa în 1432-3, italianul Lorenzo Valla în 1440 și episcopul englez Reginald Pecock în 1450.[44] Toți au ajuns la concluzia că frazeologia și vocabularul Donației erau radical greșite pentru un document din secolul al IV-lea, demolând instantaneu un sprijin al autorității papale.

Departe de a fi o "învățătură nouă", umanismul a reprezentat o reorientare a învățăturii vechi. A adus un nou respect pentru secțiuni ale erudiției tradiționale de importanță secundară în

universitățile medievale: părțile non-teologice ale programului de studii în domeniul artelor, în special poezia, oratoria și retorica. Umaniștii erau iubitori și cunoscători ai cuvintelor. Ei considerau că acestea conțin o putere care, dacă este folosită în mod activ, poate schimba în bine societatea umană și, prin urmare, erau deosebit de preocupați să găsească sensul "adevărat" sau original al cuvintelor. Cuvintele care au inspirat un asemenea entuziasm au fost găsite în texte antice din societăți demult dispărute, care aveau aceeași credință în puterea transformatoare a poeziei, oratoriei și retoricii: Grecia și Roma antice. O parte a proiectului de transformare a lumii trebuie să fie obținerea unei imagini cât mai clare a acestor societăți antice, iar acest lucru a însemnat obținerea celei mai bune versiuni posibile a textelor care au fost principalele înregistrări ale modului în care aceste societăți au gândit și au funcționat. De aici o altă posibilă definiție posibilă a umanistului: el sau ea era un editor de texte - sau o definiție și mai crudă, dar totuși utilă, ar fi să spunem că era cineva care a realizat că viața nu se rezuma doar la Evul Mediu. Și, în mod crucial pentru viitorul creștinismului, un umanist era cineva ale cărui rădăcini culturale se aflau în cultura latină occidentală și care cunoștea foarte puțin despre creștinismele din Orientul calcedonian sau necalcedonian.

În cele din urmă, documentul central al Bisericii Creștine, *fons-ul* său suprem, Biblia, trebuie să fie supus analizei umaniste. Acum, preocuparea umaniștilor pentru cuvinte era foarte relevantă, deoarece cuvintele Bibliei erau traduceri la diferite niveluri. Creștinii le vedeau ca pe niște interpretări ale minții lui Dumnezeu pentru umanitate, dar dincolo de această traducere ultimă de la perfect la imperfect, cititorii au experimentat textele biblice la distanțe diferite față de scriitorii lor umani originali. Creștinismul medieval occidental a cunoscut Biblia aproape exclusiv prin intermediul Vulgatei, traducerea latină din secolul al IV-lea realizată de Ieronim (vezi pp. 294-6). Săpăturile umaniste au trecut acum în spatele textului Vulgatei la Tanakh și la principala sa traducere greacă, Septuaginta. Ieronim a făcut tot ce a putut pentru a reexamina textul ebraic din spatele Septuagintei; cu toate acestea, au rămas defecte. Unele dintre traducerile sale greșite din Vechiul Testament erau mai mult comice decât importante. Una dintre cele mai curioase a fost la Exodul 34, unde ebraica descrie fața lui Moise ca fiind strălucitoare când a coborât de pe Muntele Sinai cu tablele celor zece porunci. Ieronim, confundând particulele de ebraică, a transformat acest lucru într-o descriere a lui Moise purtând o pereche de coarne - și astfel, Legiuitorul este frecvent reprezentat în arta creștină, mult timp după ce umaniștii au eliminat cu bucurie coarnele din textul Exodului. Acestea sunt purtate de marele Moise sculptat de Michelangelo, care se află acum în biserica romană San Pietro in Vincoli ("Sfântul Petru în lanțuri"), o altă comandă pentru Papa Iulius al II-lea. Le găsim frecvent în picturile lui Moise și Aaron care flanchează tablourile cu poruncile din bisericile parohiale englezești, care datează încă din secolul al XIX-lea.[45]

Examinarea Noului Testament a avut consecințe mai profunde. În traducerea greacă, Ieronim a ales anumite cuvinte latinești care au constituit fundamente destul de șubrede pentru construcții teologice foarte considerabile ale Bisericii occidentale de mai târziu, cum ar fi doctrina purgatoriului, așa cum avea să demonstreze prințul umaniștilor Desiderius Erasmus (vezi p. 96). Nu a fost vorba doar de faptul că Ieronim a dat impresii înșelătoare despre textul grecesc. Simplul fapt că, timp de o mie de ani, Biserica latină și-a bazat autoritatea pe o traducere a fost semnificativ, atunci când savanții au auzit pentru prima dată urgența nemijlocită a limbii grecești de stradă unghiulare revărsată de Paul din Tars, convertit de Iisus după Înviere, în timp ce se lupta cu problema modului în care Iisus îl reprezenta pe Dumnezeu. Șocul familiarului experimentat într-o formă necunoscută nu putea decât să sugereze celor mai sensibile minți din

creștinismul latin că Biserica occidentală nu era un interpret atât de autorizat al Scripturii pe cât pretindea. Dacă există o explicație pentru care Occidentul latin a cunoscut o Reformă, iar ținuturile vorbitoare de limbă greacă din est nu, aceasta se află în această experiență de a asculta o voce nouă în textul Noului Testament.

Cercetările umaniste au avut consecințe generale asupra modului în care Biblia a fost trăită în Biserica occidentală, îndepărtând-o și mai mult de tradiția comună care unise catolicismul și ortodoxia, chiar în momentul în care circumstanțele politice făceau același lucru. Din ce în ce mai mult, Biblia va fi percepută ca un text unic și va fi citită așa cum ar putea fi citite alte texte - sau poate, mai exact, ca o bibliotecă de texte continue și autonome, fiecare dintre ele putând fi citit într-un mod diferit. Anterior, congregațiile din Occident, ca și cele din Orient, au experimentat Biblia în primul rând ca spectacol: nenumărate fragmente din ea rearanjate ca un mozaic în liturghie, mediate prin cuvintele unui predicator sau trăite în parafrazarea declamată în piesele biblice, care au atins poate apogeul în dramele vernaculare englezești, puse în scenă în stații de procesiune în aer liber de către gilde sau "mistere" urbane. Această interpretare publică a Bibliei a depins, la rândul său, de un cler care cunoștea Biblia ca pe un set complex de semnificații alegorice, deoarece o folosea ca bază pentru contemplație. Un cuvânt putea indica dincolo de el însuși, astfel încât, la cel mai simplu nivel, băiatul Isaac care urma să fie sacrificat era Dumnezeu Fiul, iar tatăl său Avraam, care urma să-l sacrifice, era Dumnezeu Tatăl. 'Rugați-vă pentru pacea Ierusalimului', a cântat psalmistul: Ierusalimul fusese înlocuit de Roma, așa că psalmistul cerea de fapt pace pentru papă. Din secolul al IX-lea, când un grup de învățați franci a creat comentariul cunoscut sub numele de *Glossa Ordinaria*, Biserica a furnizat o bancă de date din ce în ce mai bogată de astfel de alegorii. Acum, percepția umanistă a Bibliei ca fiind un text scris și apoi citit ca orice altă carte a început să pună sub semnul întrebării o mare parte din această venerabilă tradiție.

Este perfect posibil ca Biserica occidentală să fi supraviețuit intactă acestor șocuri. Reformele care au avut loc în realitate nu au fost ceea ce căutau umaniștii; ei nu aveau intenția de a răsturna vechiul sistem ecleziastic. Episcopii și cardinalii s-au grăbit să fie patronii umaniștilor și au fost proeminenți în lărgirea programelor de studii universitare prin înființarea de colegii ale căror statute promovau în mod specific studiile umaniste, cu scopul special de a crea un grup de experți în greacă și ebraică pentru a ajuta erudiția biblică. Nu este surprinzător faptul că unii umaniști, entuziasmați de noutatea a ceea ce făceau, au sunat ceea ce ar putea părea un apel la revoluție atunci când și-au trâmbițat realizările în detrimentul erudiției mai vechi. Aceasta a fost o afirmare de sine adolescentină din partea unui nou tip de disciplină intelectuală, anterior subordonată teologiei în universități, și (ca de obicei în cazul afirmării de sine adolescentine) i-a deranjat pe profesioniștii mai în vârstă care aveau motive întemeiate să fie mândri de învățătura lor tradițională și care se supărau pe neprofesioniști care își dădeau aere. Astfel, teologii universitari l-au atacat pe Lorenzo Valla pentru prezumția sa de a întreprinde o critică textuală a Bibliei. Ei au comparat acest lucru cu "a pune secera cuiva în recolta altuia", iar aceasta a devenit o acuzație comună împotriva umaniștilor.[46]

Mulți umaniști au ales să nu intre în sistemul universitar tradițional. Ei și-au produs edițiile științifice în strânsă colaborare cu tipografii, care erau înclinați să înființeze ateliere în marile centre comerciale, mai degrabă decât în orașele universitare. Mulți umaniști au văzut, de asemenea, valoarea intrării în slujba unor oameni puternici și bogați, care le-ar fi plătit pentru abilitățile lor de textieri, angajându-i pentru a produce documente oficiale într-o latină

ciceroniană sofisticată, pentru a-și menține prestigiul de curte în rândul altor oameni puternici. Prin urmare, savanții umaniști puteau să se prezinte cu ușurință drept oameni de idei cu spirit practic, implicați îndeaproape în viața obișnuită și în guvernare, spre deosebire de academicienii izolați din turnul de fildeș care își pierdeau timpul discutând despre câți îngeri pot dansa pe un cap de ac (această caricatură celebră a scolasticii a fost inventată de umaniști). Un mod mai puțin cinic de a privi această confruntare ar fi acela de a o vedea ca pe o dispută despre cea mai bună cale de a descoperi adevărul: era mai bine să o faci prin intermediul abilităților de persuasiune ale retoricii, pe care umaniștii le apreciau, sau prin analiza formală și investigarea în argumente, rafinamentul dialecticii pe care teologii scolastici îl perfecționaseră?

Ar fi înșelător să considerăm umanismul ca fiind singura cale de reformă a Bisericii. Mulți teologi profesioniști a căror loialitate primară era față de scolastică se simțeau la fel de nemulțumiți ca și umaniștii de scolastica nominalistă care dominase facultățile universitare de teologie în secolul și jumătate anterior. Dominicanul italian Tommaso de Vio (cunoscut de obicei sub numele de Cajetan, *Gaetano,* de la orașul său natal italian Gaeta) s-a întors la realizările filosofice și teologice ale celui mai celebru produs al ordinului său, Toma d'Aquino, hotărât să readucă tomismul pe locul său central în Biserică. Între 1507 și 1522, Cajetan a publicat un comentariu la *Summa Theologiae,* cea mai mare operă a lui Toma, pe care avea reputația că o putea recita pe de rost. El nu s-a limitat la erudiție expozitivă și și-a câștigat atât dușmani, cât și, în 1517, o pălărie de cardinal pentru sprijinul său consecvent față de autoritatea papală, pe care era hotărât să o vadă folosită pentru reînnoirea Bisericii. Una dintre realizările sale caracteristice a fost împiedicarea papei Iulius al II-lea de a stabili o nouă sărbătoare a suferințelor Mariei, Maica Domnului. Însărcinat să investigheze această posibilitate, de Vio a raportat în 1506 că devoțiunea populară față de leșinatul ei din cauza durerii provocate de moartea lui Hristos pe cruce era o idee nescripturală. El a comentat în mod grosolan că, în orice caz, leșinatul era o "stare morbidă" care implica în mod ireverențios că Maria suferise vreun defect corporal: regina Cerului putea suferi doar angoasă mentală în numele fiului ei. Nu s-a mai auzit nimic despre sărbătoarea propusă, iar intervenția lui Cajetan a dat startul unui lung proces de limitare oficială a exuberanței fizice a pietății occidentale, limitare care, pe lângă faptul că a fost o caracteristică a Reformei protestante, a afectat și Biserica Contrareformei.[47]

Volumele lui Cajetan au stârnit o renaștere majoră a interesului pentru gândirea lui Aquino, iar în timpul agitației Reformei, cu tot accentul pus de Toma pe misterul lui Dumnezeu, tomismul a ajuns să pară arma perfectă a papei împotriva pesimismului radical al protestantismului cu privire la capacitatea minții umane de a se apropia de divin. Societatea lui Isus (vezi pp. 665-7) și-a obligat membrii să îl urmeze pe Aquino în chestiuni teologice. La urma urmei, tomismul a luptat împotriva protestantismului pe propriul său teren, într-o reverență comună pentru Augustin, a cărui gândire fusese, începând cu 1490, pusă la dispoziția umaniștilor și scolasticilor deopotrivă, prin prima ediție tipărită savantă a tuturor lucrărilor sale cunoscute, o sarcină formidabilă întreprinsă de tipograful din Basel Johann Amerbach. Nimeni nu ar fi putut prezice că Augustin va declanșa o revoluție religioasă. Cu această nouă resursă, a existat o mișcare generală în rândul teologilor în secolul următor, fie că erau tradiționaliști în scolastica lor, umaniști sau protestanți, de a-l asculta din nou pe episcopul din Hippona.[48] Problema era ce să ia din amploarea discuției lui Augustin despre credința creștină. După cum a observat în mod faimos istoricul de teologie din Princeton din secolul al XX-lea, B. B. Warfield, "Reforma, privită din interior, a fost doar triumful final al doctrinei lui Augustin despre har asupra doctrinei lui Augustin despre Biserică".[49] Creștinii occidentali vor trebui să decidă singuri care aspect al

gândirii lui Augustin a contat mai mult: accentul pus de el pe supunerea față de Biserica Catolică sau discuția despre mântuire care a stat la baza rebeliunii lui Martin Luther și a altor teologi din generația sa. Dintr-un anumit punct de vedere, un secol sau mai mult de agitație în Biserica occidentală începând cu 1517 a fost o dezbatere în mintea lui Augustin, mort de mult.

REFORMAREA BISERICII ÎN ULTIMELE ZILE (1500)

Dorința de reînnoire a Bisericii la nivel european a precedat cu mult timp înainte de turbulenta carieră publică a lui Martin Luther. La sfârșitul secolului al XV-lea, era ușor de crezut că Dumnezeu avea un scop nou și decisiv pentru creația sa. Am văzut deja că creștinii ortodocși și musulmanii erau convinși că 1492-3 va fi martorul sfârșitului lumii (vezi pp. 523-4), și chiar și atunci când această piatră de hotar a trecut fără incidente aparente, faptul evident a rămas că 1500 a marcat un mileniu și jumătate de la data presupusă a nașterii lui Hristos. La est și la sud, turcii otomani și alți conducători islamici au continuat să preseze asupra Europei creștine, cucerind fără încetare noi teritorii în Balcani și terorizând cu pirateria lor mari porțiuni ale coastei mediteraneene.[50] Doar în vest, în Iberia, a existat un succes creștin - dar aceasta a fost o excepție spectaculoasă, care a dus la cea mai mare bulversare a culturii și a populației din peninsulă de la prima erupție a islamului, cu consecințe profunde pentru întreaga Europă. Anul 1492 s-a dovedit a avea o semnificație deosebită, dar nu în modul anticipat la Moscova sau la Constantinopol. Secole de revendicări creștine treptate de la mauri au culminat cu capturarea regatului islamic Granada, în sudul extrem al peninsulei; vestea a fost sărbătorită în toată Europa creștină. Trupele victorioase se aflau în slujba a doi monarhi care se uniseră prin căsătorie în 1474: Fernando, suveran al regatelor spaniole din est, Aragon și Valencia și al principatului Catalunia, și Isabel de Castilia, regatul mult mai mare, deși în mare parte mult mai puțin populat, care străbătea Iberia de la nord la sud. Conștienți de simbolismul victoriei lor, și-au ales viitorul loc de înmormântare în inima noii lor cuceriri, pe locul moscheii principale din Granada, într-o capelă splendidă pe care au comandat-o alături de o catedrală nou-nouță (vezi planșa 57).

Aragon și Castilia, unite în mod precar prin aderarea comună a lui Fernando și Isabel atunci când s-au căsătorit, au rămas entități politice separate și nu exista niciun motiv pentru ca acestea să rămână legate la moartea lui Isabel. Cu toate acestea, moartea succesorului ei, Filip de Burgundia, după numai doi ani, a dus la o a doua uniune a coroanelor sub conducerea văduvului ei, Fernando; de atunci încolo, acestea nu au mai fost niciodată divizate, iar Aragon și Castilia au putut fi considerate, în scopuri externe, ca o singură monarhie spaniolă. La vest, regatul Portugaliei, aflat la marginea îndepărtată a Europei, pe coasta atlantică, câștigase cu mult timp înainte luptele sale împotriva musulmanilor; de asemenea, își asigurase independența față de Castilia și și-a păstrat-o până în 1580. Mai întâi Portugalia și apoi monarhii spanioli au lansat expediții peste mări spre vest și spre sud, care, din secolul al XV-lea până în secolul al XVII-lea, au transformat creștinismul în prima religie mondială, o poveste pe care o vom urmări în capitolul 19.

Războiul medieval constant împotriva islamului (și a iudaismului pe care îl adăpostea) a conferit catolicismului spaniol un caracter militant și o intensitate a practicii devoționale care nu se regăsește în altă parte în Europa occidentală. Chiar și după ce secvența de recucerire medievală (*Reconquita*) a fost în mare parte încheiată, cultura creștină iberică a manifestat o suspiciune frecvent obsesivă față de foștii membri ai culturilor rivale. În 1391, un val deosebit de violent de predică antievreiască a provocat masacrarea a aproximativ o treime din evreii din Spania creștină și a forțat convertirea unei alte treimi. Astfel de evrei convertiți ("noii creștini" sau *conversos*: foștii musulmani erau cunoscuți sub numele de *moriscos) au* rămas un obiect permanent de îngrijorare, urmând să fie examinați pentru loialitate îndoielnică în orice moment de tensiune sporită, în ciuda apartenenței lor teoretice comune la Trupul lui Hristos. Chiar și atunci când erau creștini stabiliți de mult timp și respinseseră orice legătură cu iudaismul, "vechii creștini" au

găsit un nou motiv pentru a-i urî: erau acum rivali eligibili pentru pozițiile de putere în Biserică și în comunitate. În schimb, "noii creștini" erau furioși că credința și loialitatea lor sinceră față de Coroană erau puse la îndoială, iar furia lor izbucnea uneori în violență.[51]

Astfel de tensiuni au rămas deosebit de vii în Castilia, zonă aflată încă în prima linie a frontului împotriva islamului. Inițial, stăpânirea lui Isabel pe tronul Castiliei a fost șubredă, iar calculele sale politice timpurii au stabilit strategiile pentru ceea ce a devenit o lungă domnie: mai întâi un nou atac asupra iudaismului, iar mai târziu, după căderea Granadei în 1492, un atac paralel asupra islamului.[52] Agentul campaniei sale a fost o versiune nou constituită a unei inchiziții, un organism care nu fusese prezent anterior în Castilia. Deși imita numeroasele inchiziții locale care investigau erezia în Europa încă din secolul al XIII-lea (a se vedea pp. 407-8), acum era organizată de monarhie și, după complicate târguieli regale cu Papa Sixtus al IV-lea între 1478 și 1480 pentru a-i crea cadrul legal, s-a stabilit să lucreze împotriva "iudaizatorilor" din regatul Castiliei, arzând de vii aproximativ șapte sute între 1481 și 1488. În mijlocul acestei perioade a avut loc o altă evoluție importantă: Papa Sixtus a cedat în cele din urmă presiunilor regale în 1483 și l-a numit pe fratele dominican Tomas de Torquemada ca Inchizitor General al tuturor domeniilor peninsulare ale lui Fernando și Isabel.

Când Granada a căzut, Isabel le-a oferit evreilor din Castilia posibilitatea de a alege între expulzare sau convertire la creștinism. Pretextul a fost o altă acuzație de necredință sângeroasă, de data aceasta din Toledo, în 1490, potrivit căreia evreii ar fi ucis un băiat creștin, care a devenit cunoscut de către adepții săi drept Copilul Sfânt din La Guardia și căruia i s-a atribuit mai târziu numele semnificativ de Cristobal - purtător de Hristos. Probabil că între 70.000 și 100.000 de evrei au ales să se refugieze în străinătate în loc să-și abandoneze credința, formând o dispersie la nivel european care a fost numită iudaismul sefard (deoarece evreii au aplicat cuvântul ebraic *Sefarad* la Spania). Cu toate acestea, tot mai mulți evrei au ales să se convertească în loc să-și părăsească casele, iar autoritățile erau hotărâte ca această convertire să nu fie una simbolică.[53] În schimb, la început a existat un acord oficial pentru a permite practicarea în continuare a islamului în Granada, dar hărțuirea din partea autorităților bisericești a dus la rebeliune. În 1500, acest lucru i-a oferit lui Isabel scuza de a insista asupra convertirii la creștinism a tuturor musulmanilor din Granada; doi ani mai târziu, a extins această cerință în toată Castilia. Pentru moment, regele Fernando a rămas fidel jurământului său de încoronare de a păstra libertățile supușilor săi islamici rămași (*mudejars),* dar atitudinile încurajate de Isabel în Castilia au stabilit modele pentru viitor. Expulzările evreilor au fost imitate în Portugalia, când, în 1497, regele Manoel (care spera să se căsătorească cu fiica ei) a ordonat convertirea în masă a populației evreiești, dintre care mulți abia fugiseră din Spania.[54]

Astfel, creștinismul latin, într-o versiune deosebit de conștientă de sine a formei sale tradiționale, a devenit simbolul identității regatelor Iberiei, iar protestantismul avea puține șanse de a se opune proiectului de construire a unei culturi creștine catolice monolitice. Într-adevăr, se poate vorbi de o Reformă iberică înainte de Reformă: cu mult înaintea Reformei protestante generale din Europa, Spania a abordat multe dintre abuzurile structurale - imoralitatea clericală, autoindulgența monahală - care în alte părți au oferit reformatorilor protestanți multă muniție împotriva vechii Biserici. Această Reformă a fost promovată de monarhie, care excludea din ce în ce mai mult orice posibilitate reală de interferență în Biserică din partea papei. O serie de concesii papale au permis Coroanei să numească episcopi, iar până în 1600 o treime sau mai mult din venitul anual al Bisericii Castiliene a dispărut în vistieria regală.[55] Papa a tolerat să fie

astfel ținut la distanță, în parte pentru că nu prea avea de ales, dar în parte pentru că puterea regală spaniolă era exercitată în mod constant pentru a crea un creștinism latin "purificat" și puternic, lipsit de erezie sau de deviații necreștine, și chiar pentru a-l răspândi în tot Imperiul spaniol de peste mări. Un astfel de acord satisfăcător pentru monarhiile iberice însemna că acestea nu aveau niciun motiv să simpatizeze cu orice altă provocare la adresa autorității papale.

Primul agent principal al programului regal în Biserică a fost Francisco Ximenes de Cisneros, un castilian care a renunțat la o carieră distinsă în administrația Bisericii pentru a se alătura unuia dintre cele mai riguroase ordine religioase, franciscanii observanți, în cadrul căruia a căutat să scape de lume ca pustnic. Cu toate acestea, atunci când faima activismului său spiritual unic l-a forțat, împotriva bunului său simț, să devină confesor al reginei Isabel în 1492, el s-a aflat în cele mai înalte funcții din Castilia, atât în Biserică, cât și în comunitate, arhiepiscop de Toledo (sediul primat al Spaniei) și, în cele din urmă, din 1516, regent al regatului în timpul minorității lui Carol de Habsburg. Prin evlavia sa austeră și concentrată și prin hotărârea sa de a proclama viziunea sa despre credința creștină popoarelor din regatele spaniole, el semăna mult mai mult cu Luther, Zwingli sau Calvin decât cu contemporanul său spaniol Papa Alexandru al VI-lea, însă multe dintre reformele sale au anticipat ceea ce avea să decreteze Conciliul de la Trento multe decenii mai târziu. Și-a folosit oportunitățile de acțiune fără egal în moduri care nu par acum pe deplin coerente, dar care rezumă principalele teme ale revoluției religioase spaniole. Susținător al sărăciei apostolice, care a fost, de asemenea, cel mai important om de stat din Spania, el a cheltuit bani din belșug, fiind un important sponsor al celor mai avansate studii din vremea sa: a fondat Universitatea din Alcala din resurse proprii și a finanțat tipărirea unui mare număr de cărți, în special pentru a introduce scrierile misticilor săi favoriți într-un public alfabetizat. În același timp, a fost responsabil pentru arderea a mii de cărți și manuscrise necreștine și a devenit Inchizitor General în 1507, în același an în care a fost numit cardinal.

În urma căderii Granadei, Inchiziția a devenit un element central al programului de eliminare a civilizațiilor rivale din peninsulă. Aceasta nu avea de gând să renunțe la populația *converse* doar pentru că *aceștia* pretindeau că sunt creștini. Această ilogicitate a fost ajutată de o trăsătură sinistră a presupusului martiriu al "Sfântului Copil din La Guardia" din 1490: presupușii făptași ar fi fost un grup mixt de evrei și creștini noi mărturisitori.[56] Inchiziția nu numai că a căutat dovezi ale continuării practicării secrete a islamului sau iudaismului, dar a întărit o tendință existentă în societatea spaniolă de a considera erezia și deviația ca fiind ereditare. Astfel, a devenit din ce în ce mai necesar pentru catolicii spanioli loiali să își dovedească *limpieza de sangre* (puritatea sângelui), lipsită de orice *mudjar* sau pată evreiască. Dovezile de descendență *converso puneau* capăt șanselor cuiva de a primi o promovare majoră în Biserică, cum ar fi o canonică în cadrul capitlului celei mai importante catedrale spaniole, Toledo. Principalele ordine religioase au început să insiste asupra *limpieza de sangre*, începând din 1486 cu influentul ordin autohton foarte patronat de nobilime, ieronimii, urmat îndeaproape de franciscani și dominicani, precum și de clerul secular - în cele din urmă, Inchiziția a cerut chiar această asigurare pentru "familiștii" săi, rețeaua sa de spioni și ajutoare. Autorităților de la Roma nu le-a plăcut niciodată acest obicei și au făcut tot posibilul, fără prea mult succes, să îl desființeze, și au existat ironii în această utilizare ideologică a genealogiei: puțini din înalta nobilime spaniolă puteau pretinde o astfel de puritate a sângelui, iar aceștia s-au trezit excluși de la funcții înalte în Biserică în favoarea unor persoane inferioare din punct de vedere social, care puteau dovedi că nu aveau nicio pată.[57]

Activitatea Inchiziției a fost justificată în ochii populației catolice de încredere și a dus la un flux constant de informații oferite spontan, deoarece existau provocări reale și continue la adresa Spaniei creștine, atât pe plan intern, cât și extern. Percepția generală a Spaniei în restul Europei era că aceasta a rămas un loc exotic, plin de mauri și evrei: o imagine mortificantă pentru spaniolii catolici hipersensibili (și, prin urmare, pentru cei mulți din Europa care au ajuns să deteste puterea spaniolă, o temă utilă cu care să-i enerveze). Revoltele populației morisco au continuat până în secolul al XVI-lea, iar în 1609 a fost emis în cele din urmă un ordin de expulzare generală împotriva a 300.000 de morisco, la mai bine de un secol după ce Granada căzuse, cea mai mare expulzare de populație din Europa modernă timpurie. După 1492, creștinismul unei mari părți a populației evreiești nou convertite a fost, în cel mai bun caz, confuz și, în cel mai rău caz, o acoperire pentru credința lor mai veche. Unul dintre ei a descris situația lor nefericită ca plutind fără țintă "ca un dop de plută pe apă".[58] Dezorientați, lipsiți de lider și prinși între două religii conflictuale, *conversos au* fost o pradă ușoară pentru profeții care proclamau că se apropiau Ultimele Zile. O astfel de energie religioasă necontrolată s-a revărsat asupra populației în general, ea însăși tulburată de schimbarea bruscă a echilibrului religios din peninsulă; în jurul anului 1500, Spania era în fermentul așteptării unei monarhii universale și avidă de orice manifestare dramatică a planului lui Dumnezeu pentru viitor. În cel de-al doilea sfert al secolului al XVI-lea, Inchiziția arăta clar că convertirile bruște, aparițiile de mesageri din Cer sau relatările despre statui care sângerau nu mai trebuiau tratate cu respect și aducea o nouă disciplină în religia spaniolă.[59]

17. Spania și Portugalia în 1492

Versiunea spaniolă a catolicismului prezintă astfel un set complex de caracteristici. Ea a favorizat dorințe personale profunde de apropiere de Dumnezeu, legate de spiritualitatea mistică din iudaism și islam și care au dat mai târziu roade bogate în experiența mistică a Terezei de Avila și a lui Ioan al Crucii (vezi pp. 673-5). În paralel cu demersurile oficiale și neoficiale de a elimina corupția din instituțiile Bisericii, oamenii Bisericii au dezvăluit o suspiciune paranoică față de orice cultură rivală, care a găsit un sprijin tot mai mare din partea autorităților seculare. După ce Spania oficială a respins în mod decisiv trecutul multicultural al peninsulei, nu este nedrept să vedem creștinismul spaniol ulterior ca pe un exponent și un practicant major al epurării etnice. Acest lucru a dus la complicații majore, de exemplu în reînnoirea vieții monahale spaniole: Ximenes, în calitate de franciscan observant, a fost energic în promovarea reformei, dar

unii călugări și frați cei mai entuziaști pentru schimbare proveneau din cercurile *converse,* iar tendința lor de a-și trage intensitatea spirituală din culturile religioase înfrânte din peninsulă a provocat multe suspiciuni din partea lui Ximenes în Inchiziție.

Forțele independente din creștinismul spaniol au produs o mișcare de entuziasm mistic și spiritual în care frații, *conversos* și femeile evlavioase (*beatas) au* ajuns să fie numiți de admiratorii lor *alumbrados* ("cei iluminați"). Acum este dificil de recuperat ce credea mișcarea, dacă ar trebui într-adevăr să fie privită ca o mișcare și nu ca o etichetă a unei Inchiziții paranoice, deoarece *alumbrados* nu au avut niciodată șansa de a se exprima public în deplină libertate, iar soarta lor a fost pecetluită atunci când unii dintre ei au început să se intereseze de un nou import al spiritualității nord-europene, scrierile lui Martin Luther. *Alumbrados* au fost condamnați în mod oficial în septembrie 1525, împrăștiați, înjosiți sau executați. În afară de moștenirea lor în misticismul spaniol de la sfârșitul secolului al XVI-lea, pe măsură ce *alumbrados* au fost împrăștiați, ei au avut un impact mult mai larg, mai întâi prin *Spirituali* din Italia și apoi în întreaga Europă, așa cum vom descoperi (vezi pp. 655-62 și 778-9).

Evenimentele contemporane din Italia au făcut ca italienii să vadă la fel de ușor sosirea ultimelor zile. La doi ani după căderea Granadei, armatele franceze au invadat peninsula italiană, declanșând războaie și mizerii care au durat o jumătate de secol. De asemenea, a izbucnit o boală terifiantă și necunoscută până atunci. Deși aparent la fel de mortală ca ciuma, aceasta se juca cu victimele sale timp de luni sau ani de zile, distrugându-le înfățișarea, carnea și uneori mintea. La fel de grav, aducea rușine publică, deoarece foarte repede oamenii și-au dat seama că era asociată cu activitatea sexuală. În mod firesc, italienii, în dubla lor suferință, au numit noul flagel pojarul francez, un nume care în curând a captat imaginația întregii Europe, spre marea supărare a francezilor; încercarea Franței de a redenumi pojarul drept boala napoletană nu a fost o stratagemă deosebit de reușită. Titlul unui poem despre pojar publicat în 1531 de un medic italian, Girolamo Fracastoro, a dat urmașului modern al acestei boli numele de sifilis.[60]

Aceste dezastre au conferit credibilitate publică mesajului unui frate dominican carismatic, Girolamo Savonarola. Adus pentru prima dată de ordinul său la Florența în 1482, de la începutul anilor 1490, Savonarola a început să predice în biserica San Marco despre Zilele de pe urmă, iar predicile sale au fost curând însoțite de viziuni și anunțuri de comunicări directe de la Dumnezeu. Stăpânirea familiei Medici asupra fostei republici se clătina, iar extraordinara înflorire a artei și culturii pe care o încurajase la Florența părea batjocorită de mizeria tot mai mare a situației din întreaga Italie: condiții perfecte pentru ca Savonarola să poată tuna apocaliptic despre pericolele sexualității galopante, în special ale sodomiei, și să ceară reforme politice și morale radicale în numele lui Dumnezeu. La resentimentele republicane laice florentine existente împotriva tiraniei s-a adăugat ideea periculos de puternică că acțiunea divină ar aduce o transformare totală în societatea existentă: aceasta avea să fie o temă a radicalismului religios militant în Europa în următoarele două secole. În consecință, familia de Medici, umilită în bătălie de regele Carol al Franței în 1494, a fost expulzată și a fost proclamată o republică riguros reglementată, în care a putut începe reorganizarea societății de către Savonarola. Mesajul oratoriei sale era că publicul său putea să domnească suprem sau, dacă rămânea încăpățânat, ar fi pierdut totul:

> Ți-am dat un măr, așa cum face o mamă care dă un măr fiului ei când plânge, ca să-l liniștească; dar când el continuă să plângă și nu-l poate liniști, ia mărul și-l dă altui

> fiu... ... Dacă nu vrei să te pocăiești și să te convertești la Dumnezeu, El îți va lua mărul și îl va da altuia . . . . fă aceste patru lucruri pe care ți le-am spus și îți promit că vei fi mai bogat ca niciodată, mai glorios ca niciodată, mai puternic ca niciodată.[61]

Aceasta a fost prima republică din istoria omenirii în care cei care au condus-o au definit conceptul de "republică" în sensul că implică în mod necesar guvernarea întregului popor - Florența lui Savonarola nu a fost adesea creditată pentru această inovație. Această moștenire a unei viziuni creștine particulare și mai degrabă înfricoșătoare a reformei a devenit una dintre cele mai importante idei politice ale lumii moderne.[62] Savonarola era conștient de sine în ceea ce privește religia tradițională, dar pentru moment a putut să sfideze ordinul papei Alexandru al VI-lea de a înceta să mai predice și a disprețuit excomunicarea din ceea ce el a numit în 1495 și în alte momente "Babilonul Romei". Din păcate pentru el, mizeriile politice și economice continue ale orașului nu sugerau o intervenție iminentă din partea unui Dumnezeu aprobator, iar dușmanii săi au reușit să copleșească facțiunea politică care îl susținea. În 1498, puterea fratelui s-a prăbușit: a fost torturat și ars pe rug împreună cu principalii săi locotenenți. A lăsat mulți admiratori. În întreaga Europă, umaniștii pioși au apreciat spiritualitatea profundă a scrierilor sale și au trecut cu vederea haosul sumbru în care a decăzut republica sa. Departe, în regatul lui Henric al VIII-lea, aspirant la Medici, meditațiile lui Savonarola, compuse în închisoare după tortură, au continuat să fie foarte citite, iar două dintre ele au fost încorporate într-un abecedar englezesc aprobat oficial în 1534. Arhiepiscopul Thomas Cranmer l-a citat pe călugăr fără să fie recunoscut în ultima sa predică dramatică înainte de a fi el însuși ars pe rug în 1556, iar o jumătate de secol mai târziu, prin contrast ecumenic, compozitorul catolic englez William Byrd a creat o versiune corală a unei meditații din închisoare a lui Savonarola; mulți alți compozitori din întreaga Europă făcuseră același lucru anterior.[63]

În țara lui Savonarola, moștenirea lăsată de acesta a rămas alarmantă pentru cei aflați la putere. Un grup cunoscut sub numele de Piagnoni a luat naștere la Florența pentru a-i păstra memoria; organizația lor poate fi considerată un exemplu deosebit de puternic de breaslă sau confrerie *devoțională* italiană, care punea accentul pe meditația mistică și pe munca misionară și promova clasicii *Devotio Moderna, cum ar fi Imitația lui Hristos*. Deși Ordinul dominican din întreaga Italie a fost foarte precaut să iasă din rând după dezastrul Savonarola, frații au continuat să fie proeminenți printre Piagnoni, iar în anii următori, grupul considerabil de cărturari considerabili care erau adepți au fost fermi împotriva lui Luther, continuând în același timp să pledeze pentru reforma în Biserică. Piagnoni au nutrit aceeași combinație de republicanism politic și teologic care modelase anii Savonarolani, dar după ce au reușit să îi răstoarne din nou pe Medici în 1527-30, domnia lor a devenit o tiranie sadică care a făcut mult pentru a ucide în cele din urmă republicanismul florentin și a asigura viitorul Medici la putere.[64] Chiar și după aceea, pe măsură ce Societatea lui Isus, o nouă mișcare de reînnoire catolică, s-a dezvoltat în anii 1540, fondatorul ei, Ignatius Loyola, s-a simțit constrâns să interzică membrilor Societății să citească scrierile lui Savonarola, deși vedea multe lucruri bune în ele, pur și simplu pentru că soarta călugărului stimula încă dezacorduri nepotrivite între susținători și detractori. Încă din 1585, Marele Duce de Medici a fost nevoit să le interzică călugărilor, fraților și călugărițelor florentini chiar și să pronunțe numele lui Savonarolon.[65]

Mișcarea Piagnoni a fost doar un simptom al nevrozei cronice și al așteptărilor apocaliptice care au tulburat peninsula italiană timp de decenii după ce Savonarola s-a făcut scrum. Ca și în Spania, starea de spirit a afectat atât pe cei de sus, cât și pe cei de jos, pe cei puternici și pe cei

nevoiași; femeile "sfinți vii" au fost ascultate cu respect atunci când s-au prezentat pentru a-și proclama mesajul de judecată iminentă la curțile princiare italiene. De-a lungul secolului al XVI-lea și chiar mai departe, profețiile, relatările despre nașteri monstruoase și semnele minunate au devenit surse sigure de bani pentru tipografii, așa cum se întâmpla adesea în vremuri tulburi (vezi planșa 12). Un text a făcut senzație chiar dacă a rămas în manuscris: *Apocalypsis Nova* ("Noua relatare a ultimelor zile"). Anunțat în 1502, acesta pretindea că a fost scris cu ceva timp înainte de un franciscan portughez, Amadeus Menezes da Silva, și cu siguranță că se baza pe literatura monahală sau franciscană anterioară în stilul lui Joachim din Fiore (vezi pp. 410-11). Acest manuscris "amadeist", care încă își are adepții săi, mai ales în colțurile mai sălbatice ale internetului, prezicea venirea unui pastor sau papă angelic, care să îndrepte răul lumii și care să fie anunțat de oameni spirituali. O sarcină crucială a fost aceea de a identifica corect aceste personaje importante. O mulțime de candidați au fost aliniați sau au făcut un pas înainte fără teamă: Papii Iulius al II-lea, Leon al X-lea și Clement al VII-lea aveau avocații lor, în timp ce cardinalul Mercurino di Gattinara îl vedea pe tânărul său stăpân, Carol al V-lea, ca pe unul dintre vestitori, ultimul Împărat al Lumii - o intuiție care nu l-a împiedicat să câștige o funcție înaltă de cancelar imperial, sub conducerea unui tânăr care avea nevoie de un mijloc de înțelegere a acumulării sale uluitoare de tronuri și teritorii.[66]

Au fost destui care, în timp util, au transferat identificarea la Martin Luther și la primii reformatori protestanți. Timp de mai bine de trei decenii, începând cu anii 1490, o mare parte a Europei a fost în mare entuziasm cu privire la viitor, variind în exprimare de la editarea umanistă decoroasă a textelor hermetice și cabalistice la profețiile unor femei cu ochi sălbatici din satele spaniole sau italiene și la predicile furioase ale clericilor respectați. Atunci când un presupus conciliu reformator a fost convocat de papă (cu mari speranțe inițiale și bunăvoință generalizată) la Palatul Lateran în 1512-17, una dintre numeroasele sale prevederi ineficiente a fost interzicerea predicilor pe teme apocaliptice. A apărut o modă literară de a imagina societăți ideale și modul în care acestea ar putea funcționa. Umanistul englez Thomas More a inventat un cuvânt pentru a le descrie pe toate în titlul enigmaticei și directei sale descrieri a unui astfel de loc: *Utopia* - în limba cod-greacă, care înseamnă "nicăieri".

ERASMUS: NOI ÎNCEPUTURI?

Un singur om părea să ofere posibilitatea unui rezultat rezonabil, moderat, al emoțiilor și temerilor Europei de la începutul anilor 1500: Desiderius Erasmus. Viața și realizările sale combină atât de multe teme ale reînnoirii europene. Savantul umanist suprem venea din Țările de Jos, patria *Devotio Moderna*. A devenit prieten nu doar al prinților și episcopilor, ci al oricărui european inteligent, bogat sau atractiv și bine educat care îi împărtășea pasiunea pentru idei. Toată Europa îl dorea pe Erasmus ca fiind proprietatea sa: Cardinalul Ximenes a făcut demersuri zadarnice pentru a-l aduce în Spania, iar umanistul cult episcop de Cracovia Pietr Tomicki a avut la fel de puțin succes cu invitația sa în Polonia - într-o curioasă superstiție, Erasmus nu ar fi călătorit niciodată foarte departe la est de Rin, deși era adesea dispus să riște să traverseze Canalul Mânecii. În schimb, oamenii veneau la Erasmus în calitate de devotați. El a construit un salon al imaginației, îmbrățișând întregul continent într-un flux constant de scrisori către sute de corespondenți, pe unii dintre ei nu i-a întâlnit niciodată față în față. Erasmus ar trebui să fie declarat sfântul patron al celor care lucrează în rețea, precum și al scriitorilor independenți.

Este interesant faptul că, de obicei, ne referim la Erasmus ca fiind "din Rotterdam": în realitate, îi era indiferent unde locuia, atâta timp cât avea un foc bun, o cină bună, o grămadă de corespondență amuzantă și o bursă de cercetare frumoasă. Erasmus însuși a creat această utilizare înșelătoare a toponimului și a adăugat și "Desiderius" ca un presupus sinonim grecesc pentru "Erasmus". Meșteșugul său de a-și crea numele este doar un aspect al construcției atente a propriei imagini de către marele umanist: el a exemplificat perfect tema umanistă a construirii de noi posibilități, pentru că s-a inventat pe sine din propriile resurse imaginative. A trebuit să facă acest lucru pentru că, atunci când s-a născut ca Herasmus Gerritszoon într-un mic oraș olandez (fie Rotterdam, fie Gouda), era acea non-persoană supremă în Europa catolică medievală, fiul unui preot. Familia sa l-a pus pe drumul obișnuit al autoconstrucției, pregătindu-l pentru o funcție în Biserică. După o educație *inspirată de Devotio Moderna*, tânărul a fost convins să intre într-o mănăstire augustiniană locală din Steyn, dar a făcut acest lucru cu mare reticență. Ura viața monahală și a devenit și mai nefericit atunci când s-a îndrăgostit de Servatius Rogerus, un tovarăș de călugărie - dar atunci a identificat o cale de scăpare: pasiunea și talentul său pentru erudiția umanistă.[67]

Episcopul de Cambrai, convenabil de departe la sud de Steyn, avea nevoie de un secretar care să dea corespondenței sale luciditatea umanistă la modă, potrivită unui demnitar important al Bisericii, iar Erasmus și-a convins superiorii să-l lase să preia postul, pe care l-a ocupat doar cât să se asigure că Steyn era în urma lui și că nu vor exista recriminări serioase atunci când va pleca. Erasmus nu s-a mai întors niciodată la viața monahală (autoritățile de la Roma au regularizat în cele din urmă această declarație unilaterală de independență în 1517, după ce devenise o celebritate). Deși fusese hirotonit preot în 1492, nu a profitat niciodată de oportunitățile convenționale de a ocupa funcții înalte în Biserică sau în universitate, pe care cineva cu talentul său le-ar fi putut avea la cerere. În schimb, el a creat practic o nouă categorie de carieră: omul de litere internațional itinerant, care trăia din veniturile din scrierile sale și din banii oferiți de admiratori. A scris primul best-seller din istoria tiparului după o lovitură de ghinion: disperat după ce vameșii englezi i-au confiscat banii în lire sterline din bagaje, a alcătuit o colecție de proverbe cu comentarii detaliate despre utilizarea lor în clasici și în scripturi. Această lucrare, *Adagia* sau *Adages* (1500), a oferit cititorului care răsfoia cartea o scurtătură

perfectă pentru a deveni un umanist bine educat; Erasmus și-a extins foarte mult lucrarea de făcut bani în ediții succesive.

Aproape în același timp, Erasmus și-a schimbat direcția în ceea ce privește entuziasmul său științific, cu consecințe importante pentru istoria religiei europene: a trecut de la o preocupare pentru literatura laică la aplicarea cunoștințelor sale umaniste la textele creștine. Într-una dintre vizitele sale în Anglia, admirația sa pentru învățătura biblică a prietenului său John Colet l-a determinat să se apuce de dureroasa sarcină de a dobândi cunoștințele de specialitate ale limbii grecești; greaca îi va deschide calea scrierilor primilor Părinți ai Bisericii, pe atunci puțin cunoscuți, împreună cu sursa supremă a înțelepciunii creștine, Noul Testament. El a realizat noi ediții critice ale unor texte cheie ale primelor secole creștine, în centrul cărora s-a aflat ediția sa din 1516 a Noului Testament în limba greacă, însoțită de o gamă tot mai largă de comentarii la textul biblic. Efectul edițiilor sale superb prezentate a fost mult sporit de colaborarea sa, începând cu 1516, cu unul dintre cei mai străluciți și mai sensibili din punct de vedere artistic editori ai vremii sale, Johann Froben din Basel.

Noul Testament al lui Erasmus a fost o sursă de inspirație pentru mulți dintre viitorii reformatori, pentru că a oferit nu numai originalul grecesc, ci și o modalitate ușoară de a desluși ce ar putea însemna acest text dificil cu ajutorul unei noi traduceri latine paralele, concepută în mod tacit pentru a înlocui Vulgata și comentariul pe care Ieronim îl crease în jurul acesteia. Erasmus a admirat enorm de mult industria și energia lui Ieronim, dar munca sa de retraducere și de comentariu a însemnat un atac în forță asupra a ceea ce Ieronim realizase cu un mileniu înainte. A-l ataca pe Ieronim însemna să atace structura de înțelegere a Bibliei pe care Biserica occidentală o considera de la sine înțeleasă. Cea mai notorie a fost retraducerea de către Erasmus a pasajelor din Evanghelie (în special Matei 3.2) în care Ioan Botezătorul este prezentat în greacă ca strigând ascultătorilor săi din pustiu: "*metanoeite*". Ieronim a tradus acest lucru prin *poenitentiam agite*, "fă penitență", iar Biserica medievală a indicat strigătul Botezătorului ca suport biblic pentru teologia sa privind sacramentul penitenței. Erasmus a spus că Ioan le-a spus ascultătorilor săi să-și vină în fire, sau să se pocăiască, și a tradus porunca în latină ca *resipiscite*. Într-adevăr, în întreaga Biblie, era foarte dificil să se găsească vreo referire directă la Purgatoriu, așa cum teologii ortodocși le atrăgeau atenția occidentalilor încă din secolul al XIII-lea.

Multe s-au întors astfel în jurul unui singur cuvânt. În opinia lui Erasmus, teologia proastă provenea dintr-o gramatică greșită sau dintr-o lectură greșită a Bibliei. Modalitatea medievală caracteristică de a da sens conținutului frecvent derutant sau aparent irelevant al Bibliei era de a le alegoriza în maniera inițiată de Origen (vezi pp. 151-2). Comentatorii își găseau justificarea alegorizării lor citând un text biblic, Ioan 6.63: "Duhul dă viață, dar carnea nu folosește la nimic" - alegoria era sensul spiritual, iar sensul literal, cel carnal. Acest text a devenit unul dintre preferatele lui Erasmus, dar acesta era iritat de faptul că era folosit ca suport pentru alegorie. Cititorii Bibliei au avut dreptate să observe alegoria în textul ei, dar trebuiau să o facă cu prudență și bun simț. Acest principiu era deosebit de semnificativ în cultul Mariei, Maica Domnului; a fost un impuls firesc pentru comentatori să încerce să extindă baza de date biblice destul de subțire despre ea prin folosirea alegoriei. Erasmus a ajuns să deplângă redirecționarea asupra Mariei a textelor din Vechiul Testament. Comentariile biblice protestante au transmis acest mesaj mai târziu și s-au inspirat cu recunoștință din alte redefiniri ale termenilor biblici făcute de Erasmus pentru a o reduce la minimum pe Maria, cultul ei și capacitatea ei, alături de sfinții mai mici, de a mijloci pe lângă Fiul ei la Tatăl.[68] În general, ei l-au urmat pe Erasmus în

atitudinea sa prudentă față de utilizarea interpretării alegorice a Bibliei, pe care au ajuns să o considere predispusă la abuzuri catolice.

Erasmus s-a confruntat mai cinstit decât majoritatea teologilor cu o problemă care s-a dovedit mai târziu la fel de supărătoare pentru protestanți ca și pentru catolici și a cărei soluție a fost inevitabil dependentă de exploatarea lecturii alegorice a Bibliei, indiferent dacă umaniștii și protestanții o doreau sau nu. Aceasta era credința universal susținută în virginitatea perpetuă a Mariei - că ea a rămas virgină toată viața ei. Mare parte din argumentele tradiționale în favoarea acestei credințe, care nu are nicio justificare directă în Scriptură, se bazau pe utilizarea alegorică a lui Ezechiel 44.2, care vorbește despre închiderea unei porți pe care numai Domnul putea intra. Acest lucru a fost apoi întărit de citirea forțată în greacă și latină a profeției originale ebraice a lui Isaia, potrivit căreia o femeie tânără va concepe un fiu, Emanuel (Isaia 7.14; vezi p. 81). Erasmus nu a putut citi aceste texte așa cum a făcut-o Ieronim. Ca răspuns la plângerile șocate cu privire la comentariile sale, el a stabilit o poziție precisă: "Noi credem în virginitatea perpetuă a Mariei, deși nu este expusă în cărțile sacre".

Cu alte cuvinte, Erasmus recunoștea afirmația străveche conform căreia existau chestiuni de o anumită importanță care trebuiau să fie luate pe bază de credință, pentru că Biserica spunea că sunt adevărate, mai degrabă decât pentru că se găseau în Biblie. Erasmus începuse să descopere o problemă care a devenit una dintre problemele majore ale Reformei și cu care s-au confruntat toți cei care au cerut ca creștinismul să se întoarcă "*ad fonte*". Conținea Biblia tot adevărul sacru? Sau exista o tradiție pe care Biserica o păzea, independentă de ea? Problema dintre Scriptură și tradiție a devenit un domeniu vital de dezbatere în cadrul Reformei, care nu a avut un rezultat simplu pentru niciuna dintre părți, indiferent de ceea ce ar fi susținut. Protestanții aveau să descopere, spre dezamăgirea lor, că chestiuni mai degrabă de bază, cum ar fi justificarea botezului universal al copiilor, puteau fi rezolvate doar prin apel la tradiție, mai degrabă decât la vreo autoritate clară din Biblie.[69]

Într-un set monumental de dialoguri sau *Colocvii*, menite să îi farmece pe studenți să învețe să vorbească o latină elegantă, Erasmus a făcut o comedie ușoară, amestecată cu o critică mușcătoare, din călătoriile sale în pelerinaj la sanctuarele englezești ale Maicii Domnului de la Walsingham și ale lui Thomas Becket din Canterbury. Astfel, Menedemus și Ogygius rânjesc pe seama vizitei lui Ogygius la centrul de cult marian din Norfolk, jucându-se cu faptul că sanctuarul era păzit de un priorias care era o comunitate de canonici augustinieni regulari (vezi p. 392):

> *Og.* Ea are cea mai mare faimă în toată Anglia și nu ai găsi cu ușurință pe cineva în această insulă care să spere la prosperitate dacă nu ar saluta-o anual cu un mic dar în funcție de posibilitățile sale.
>
> *Bărbați.* Unde locuiește?
>
> *Og.* Pe coasta de nord-vest [*sic*] a Angliei, la doar aproximativ trei mile de mare. Satul nu are aproape niciun mijloc de întreținere în afară de comerțul cu turiști. Există un colegiu de canonici, cărora li se adaugă însă titulatura latină de regulari: un ordin aflat la jumătatea drumului dintre călugări și canonicii numiți seculari.

Bărbați. Mi-ați vorbit de amfibieni, cum ar fi castorul.

Og. Da, și crocodilul. Dar, lăsând detaliile la o parte, voi încerca să vă satisfac în câteva cuvinte. În chestiuni nefavorabile, sunt canonici; în cele favorabile, călugări.

Bărbați. Până acum îmi spui o ghicitoare.

Og. Dar voi adăuga o demonstrație precisă. Dacă pontiful roman i-ar ataca pe toți călugării cu un fulger, atunci aceștia ar fi canonici, nu călugări. Totuși, dacă le-ar permite tuturor călugărilor să-și ia soții, atunci ar fi călugări.

Reflectând asupra sanctuarului lui Becket, Eusebiu îi face observația prietenului său Timotei:

> este un jaf să le dăm celor care se vor folosi de ea în mod necorespunzător de ceea ce era datorat pentru nevoile imediate ale aproapelui nostru. De aceea, cei care construiesc sau împodobesc mănăstiri sau biserici cu costuri excesive, când între timp atât de multe dintre templele vii ale lui Hristos sunt în pericol de a muri de foame, tremură în gol și sunt chinuiți de lipsa necesităților vieții, mi se par aproape vinovați de o crimă capitală. Când am fost în Marea Britanie am văzut mormântul Sfântului Toma, încărcat cu nenumărate bijuterii prețioase, pe lângă alte bogății incredibile. Aș prefera ca această bogăție superfluă să fie cheltuită pentru cei săraci, decât să fie păstrată pentru uzul funcționarilor care o vor jefui pe toată mai devreme sau mai târziu. Aș decora mormântul cu ramuri și flori; cred că acest lucru ar fi mai plăcut sfântului.[70]

Astfel de idei ale lui Erasmus s-au dovedit a fi utile pentru oficialii care, doar un deceniu sau două mai târziu, au jefuit cu zel bogățiile sanctuarelor, în cadrul diferitelor reforme adoptate în întreaga Europă. Indignarea morală a lui Erasmus a ascuns o agendă foarte personală în religia sa. Când și-a publicat Noul Testament, a scris în Prologul său, cu emoție și sinceritate, despre dorința sa de a-l vedea pe țăran cântând Biblia la plug, pe țesător la războiul de țesut, pe călător în drumeție - chiar și femeile ar trebui să citească textul. Zelul său pentru reforma Bisericii era opusul clericalismului înalt al unor oameni ca Jean Gerson, atât de entuziast pentru Dionisie Areopagitul. Erasmus dorea să pună capăt exceselor privilegiilor clericale, în special pretențiilor clerului de a avea cunoștințe speciale, și era întotdeauna gata să își arate disprețul atât față de clerul incompetent și neînvățat, cât și față de ceea ce el considera a fi obscuritatea pompoasă a teologilor profesioniști. Dar pietatea laică trebuia reconstruită în termenii lui Erasmus. După Steyn, el se disciplinase cu asprime să nu-și mai piardă niciodată controlul asupra emoțiilor: pasiunile sale trebuiau să rămână abstracțiuni ale intelectului.

Erasmus a fost profund dezgustat de realitatea cotidiană a laicilor care se agățau de sacru, de fizicalitatea și tactilitatea pietății populare medievale târzii. Pentru el, aceasta era o religie carnală, care ignora lucrarea interioară a Duhului, care vine la credincioși prin minte și prin utilizarea pură a emoțiilor: "Spiritul dă viață, dar carnea nu este de folos"! El a lăsat moștenire această austeritate unei mari părți a protestantismului atunci când acesta a reconstruit cultul în timpul Reformei. Erasmus l-ar fi aplaudat pe C. S. Lewis, donul anglican fără noimă de la Oxford din secolul XX, atunci când Lewis și-a intitulat o lucrare introductivă devoțională *Mere Christianity*. Propria sa versiune planturoasă și albită a credinței medievale occidentale a fost

expusă în 1504 în best-sellerul său *Enchiridion Militis Christtiani*: "Pumnalul pentru un soldat creștin", un pumnal în sensul de unealtă universală, echivalentul spiritual al cuțitului elvețian modern. Acesta expune viziunea sa asupra unei credințe purificate, centrate pe Hristos: ar putea atrage cititorii care au devorat anterior literatura *Devotio Moderna*. Ceremoniile și ritualurile exterioare contau mult mai puțin decât devoțiunea liniștită, austeră, izvorâtă din contemplația interioară. Dar misticismul extatic contemplativ nu era, de asemenea, pentru Erasmus, iar el nu a mers niciodată pe calea umanistă care se delecta cu cabalismul sau cu oricare dintre variantele magice antice ale gândirii lui Platon.

Erasmus a împrumutat mai târziu o frază de la abatele umanist olandez Rudolf Agricola pentru a descrie viziunea sa despre un creștinism cerebral, disciplinat, bazat pe Biblie, cu ecou în stil umanist și cu timbrul filosofilor clasici: *philophia Christi*, înțelepciunea învățată a lui Hristos.[71] Nu era surprinzător faptul că un om cu atât de puțin timp pentru viața de zi cu zi și pentru liturghia publică a Bisericii nu a arătat o afecțiune profundă pentru instituțiile sale. Bineînțeles că a spus lucruri respectuoase atât despre liturghie, cât și despre Biserică, iar cu o ocazie a compus chiar o liturghie destul de emoționantă pentru o slujbă mariană, dar nu ar trebui să ne încredem niciodată prea mult în scrierile individuale ale lui Erasmus, care a scris mult pentru efect, pentru bani și pentru a obține favoruri. Biserica, ca instituție vizibilă, a fost în primul rând importantă pentru el, fiind una dintre principalele sale surse de bani, în timp ce el căuta un spectru de patroni pentru a susține scrisul și cercetarea, care erau adevărata sa preocupare.[72] În schimb, Erasmus era entuziasmat de prinții evlavioși care se substituiau la ceea ce el vedea ca fiind eșecurile Bisericii oficiale. Cu un optimism tipic umanist, el credea că poate îmbunătăți lumea cu ajutorul conducătorilor de comunități (atâta timp cât aceștia îi citeau și îi plăteau cărțile) și că poate face ca propria sa agendă de educație universală și de îmbunătățire socială să devină a lor. I-ar putea chiar convinge să renunțe la război, care îi amenința programul său pentru o societate paneuropeană dulceag și decent educată. Una dintre cele mai importante secțiuni din *Adages*, o pledoarie de pionierat deosebit de susținută și impresionantă în favoarea pacifismului, izvorăște din proverbul *Dulce bellum inexpertis* ("războiul este dulce pentru cei care nu l-au experimentat").

În ultimii săi ani de viață, Erasmus și-a dat seama că prinți precum Henric al VIII-lea și Francois I l-au înșelat în negocierile lor elaborate pentru pacea universală, dar credința sa în potențialul puterii princiare pentru bine a rămas nestrămutată. Într-o scrisoare către prietenul său, abatele Paul Volz, anticar și viitor predicator luteran, scrisă pentru a prefața ediția din 1518 a *Enchiridionului*, Erasmus a pus întrebarea retorică: "Ce este statul ["*civitas*"], dacă nu o mare mănăstire?".[73] Acest lucru a avut implicații importante. În primul rând, nega faptul că ar exista ceva distinctiv sau util în legătură cu mănăstirile: dacă orașul-stat sau comunitatea (adică întreaga societate) trebuia să devină o mănăstire, atunci vocația monahală pe care Erasmus însuși o detesta și de care a fugit era pusă ferm la locul ei și poate că vina sa personală pentru fuga sa era exorcizată. În al doilea rând, în societatea ideală a lui Erasmus, toată lumea trebuia să fie un cetățean activ al unei "*civitas",* ca în orașele-state din Grecia antică, și toată lumea avea datoria de a se comporta pur și simplu așa cum se presupune că ar fi trebuit să facă călugării sub o regulă monahală. În al treilea rând, persoana care trebuia să se asigure că fac acest lucru era prințul. Acest mesaj îi atrăgea foarte mult pe conducătorii seculari și se potrivea cu tendința existentă în Evul Mediu târziu de a lua puterea în materie de religie și moralitate din mâinile oamenilor bisericii, prinți și comunități. Atât catolicii, cât și protestanții au dezvoltat această temă a umanismului erasmian, astfel încât secolele al XVI-lea și al XVII-lea au devenit o epocă pe care

istoricii au numit-o "Reforma manierelor", când guvernele au început să reglementeze moralitatea publică și au încercat să organizeze fiecare individ din societate într-un mod fără precedent - de ambele părți ale abisului Reformei. Aceasta a fost una dintre cele mai durabile consecințe ale scrierilor lui Erasmus și, din acest punct de vedere, Europa secolului al XVI-lea este Europa lui.

Cu toate acestea, moștenirea sa a fost mult mai largă. Dincolo de aprecierea savanților, oamenii cultivați și-au arătat cultivarea bucurându-se de proza sa. Oamenii din Țările de Jos au fost mândri de nașterea sa acolo și nu au uitat apelurile sale la toleranță. În mod semnificativ, Inchiziția romană a încercat la un moment dat să interzică toate scrierile sale, iar radicalii religioși pe care protestanții tradiționali îi dezaprobă au găsit o inspirație foarte variată în ceea ce a scris. Un aspect important care i-a interesat pe radicali a fost faptul că Desiderius Erasmus nu a împărtășit debandada generală a teologilor occidentali de a-l lăuda pe Augustin de Hippona. Avea prea mult respect pentru creativitatea și demnitatea ființelor umane pentru a accepta premisa lui Augustin că mintea umană fusese complet coruptă în urma căderii lui Adam și a Evei. Chiar înainte de a se îndrepta spre teologie ca principală preocupare, a început în jurul anului 1489 să redacteze o lucrare numită *Antibarbari*, publicată în cele din urmă în 1520. Unul dintre scopurile acesteia era să apere învățătura umanistă împotriva scolasticilor, dar avea un scop subiacent mai general: Erasmus protesta împotriva întregii perspective asupra cunoașterii, care considera că singurul adevăr real este ceea ce este revelat prin harul divin, mai degrabă decât ceea ce este disponibil prin intermediul facultăților de raționament ale minții umane și prin dobândirea educației. El își exprima neîncrederea față de misticism, precum cel al *Devotio Moderna,* atât de puternic în Țările de Jos, țara sa natală, și deplângea respingerea lumii create care îl însoțea adesea; detestarea sa față de viața monahală era legată de acest sentiment.[74]

Așadar, pesimismul augustinian nu era pentru Erasmus. În schimb, el a preferat un alt gigant al teologiei Bisericii primare, marele contrapunct al lui Augustin de-a lungul secolelor, Origen. Lucrările lui Origen au devenit disponibile pentru prima dată pentru vorbitorii de limbă latină într-o ediție academică bună în 1512, dar stima lui Erasmus pentru Origen este deja evidentă în *Enchiridion*. Un motiv important a fost viziunea distinctă a lui Origen asupra umanității (în termeni de jargon, "antropologia" sa), pe care alexandrinul a construit-o pe baza unei fraze trecătoare din scrisoarea lui Pavel către Biserica Tesalonicenilor: o ființă umană era alcătuită din trei părți, carne, spirit și suflet.[75] Deși Pavel nu fusese foarte util în explicarea diferenței dintre spirit și suflet, Origen și acum Erasmus au tras propriile deducții din pasaj. Dintre cele trei componente ale umanității, spusese Origen, doar carnea fusese complet coruptă, iar partea cea mai înaltă, spiritul, era încă intactă. Nu e de mirare că Erasmus a făcut atât de mult caz de Spirit în teologia sa. Aici era o bază splendidă pentru optimismul umanist în fața lui Augustin.[76]

În mod firesc, cu instinctul său obișnuit de autoconservare, Erasmus a făcut zgomote dezaprobatoare în scrierile sale cu privire la latura condamnată oficial a gândirii lui Origen - cantitatea de erezie platonizantă pe care o produsese - și, de asemenea, și-a acoperit bine urmele împotriva acuzațiilor de pelagianism, un cuvânt pe care Augustin îl stabilise ca fiind unul dintre cele mai importante cuvinte de respingere din vocabularul creștin. Cu toate acestea, atunci când Erasmus și-a scris interpretările Epistolei lui Pavel către Romani, partea crucială a Bibliei pe care Augustin își construise viziunea sa sumbră asupra umanității, a apelat frecvent atât la Origen, cât și la analiza lui Ieronim, dar a fost în mod notabil mai reticent în ceea ce privește atitudinea sa față de ceea ce spusese Augustin. De asemenea, credința înverșunată a lui Erasmus în pacifism,

în mod constant unul dintre elementele emfatice și radicale ale gândirii sale, se opunea discuției despre legitimitatea războiului pe care Augustin o inițiase și pe care Aquino o dezvoltase apoi într-o teorie a "războiului just". Ocazional, el putea fi remarcabil de îndrăzneț, ca în comentariul său studiat dintr-o lungă scrisoare către celebrul teolog din Ingolstadt Johann Eck: "o singură pagină din Origen mă învață mai multă filosofie creștină decât zece din Augustin".[77]

Fascinația discretă a lui Erasmus față de Origen și răceala la fel de discretă față de Augustin a fost un indiciu al unei posibile noi direcții pentru creștinismul occidental la începutul secolului al XVI-lea. A fost o direcție respinsă atât de protestantismul majoritar, cât și de cei care au rămas loiali papei, dar a inspirat multe dintre cele mai aventuroase minți ale perioadei, radicali care au refuzat să fie absorbiți în categorii teologice înăsprite - mulți dintre ei au întâlnit, fără îndoială, pentru prima dată numele necunoscut al lui Origen prin intermediul paginilor *Enchiridionului* lui Erasmus. Radicalii pacifiști i-au onorat, de asemenea, pacifismul, în timp ce alții au remarcat anumite indicii discrete că s-ar putea să nu fi fost pe deplin convins de caracterul adecvat al viziunilor despre Dumnezeu, Hristos, mântuire și Trinitate pe care Conciliul de la Calcedon le-a rezumat în 451. Erasmus a aruncat pe bună dreptate (dar la vremea respectivă fără succes) disprețul asupra așa-numitei "virgule ioaneze", textul suspect din I Ioan 5.7-8, care este singura mențiune explicită din Biblie a Treimii în ceva asemănător cu forma sa dezvoltată.[78] Erasmus observase, de asemenea, că termenul "Dumnezeu" este rar folosit pentru Hristos în textul biblic, fiind în mod normal rezervat doar pentru Tatăl. Atunci când l-a editat pe teologul din secolul al IV-lea Hilary de Poitiers, el a sesizat cu acuitate același fenomen la Hilary, pe lângă tăcerea totală a lui Hilary cu privire la statutul divin al Duhului. Și era greu să nu observi un fir foarte individual care străbate atât de mult din scrierile lui Erasmus: el a adus un zâmbet ironic în contemplarea divinului și a sacrului și a discernut un zâmbet ironic pe fața divinității. Acest simț al ironiei nu a părăsit teologia occidentală de atunci.[79]

Erasmus nu și-a încheiat viața cu sentimentul că a avut o carieră de succes. Proiectul său umanist paneuropean a părut cel mai convingător și reputația sa a atins cel mai înalt nivel într-o scurtă perioadă după 1517, același an în care a început rebeliunea lui Martin Luther. Când Erasmus a murit în timpul unei vizite la Basel în 1536, monumentul său de marmură roșie și castă a fost amplasat în fosta catedrală, de unde prințul-episcop fugise deja și unde reformatorii au distrus mobilierul sacru și imaginile sfinților, spre alarma și suferința bătrânului savant. Timp de un deceniu și mai bine înainte de moartea sa, Erasmus și-a mutat nefericit centrul de operațiuni (nu și-a căutat niciodată cu adevărat o casă) în jurul unui circuit al Europei de Vest, succesiv de la Louvain la Basel și până la o casă cu vedere la catedrala din Freiburg im Breisgau. Luase o poziție de principiu împotriva lui Luther și, astfel, semnalase că nu va abandona vechea Biserică (a se vedea pp. 613-14), dar a încercat în continuare cu disperare să evite să ia atitudine decisivă în furtuna care sfâșia acum lumea de scrisori elegant formulate, de proiecte de reformă de înaltă ținută și de prieteni fermecători vorbitori de limbă latină pe care o extinsese cu răbdare pe toată fața Europei. Drept urmare, tot mai mulți oameni de o parte și de alta a noii diviziuni îl considerau un laș care nu avea curaj să ia atitudine acum când se aștepta ca toată lumea să o facă. Ce a mers prost? Ce se întâmplase cu proiectul umanist de a schimba lumea prin puterea unei fraze ciceroniene perfect echilibrate?

17

O casă divizată (1517-1660)

O UȘĂ ÎN WITTENBERG

Două incidente din cariera lui Martin Luther au rămas în conștiința populară: în primul rând, faptul că a bătut în cuie câteva teze pe o ușă din Wittenberg și, în al doilea rând, faptul că a trecut printr-o criză spirituală și a ajuns la o nouă credință în timp ce stătea într-o latrină - "Experiența Turnului" sau *Turmerlebnis*. Primul incident a avut loc, probabil, și poate chiar la 31 octombrie 1517, deși ușa originală nu mai există pentru a ne lămuri, fiind arsă de trupele franceze în 1760.[1] Înlocuitoarea sa este o confecție din secolul al XIX-lea, parte a unei reconstrucții fastuoase și romantice în stil gotic renascentist a capelei dinastice a familiei Wettin, lângă fostul lor palat. Această "Biserică a Castelului" încearcă acum, destul de inconfortabil, să ia trei iepuri dintr-o lovitură: să celebreze Sfântul Imperiu Roman medieval, reformatorii protestanți a căror muncă a contribuit la destrămarea imperiului și dinastia Hohenzollern din secolul al XIX-lea, care a plătit pentru noua lucrare și care, în același timp, era ocupată cu construirea unui nou imperiu german (vezi pp. 837-8). Deoarece Hohenzollernii erau rivali vechi și înverșunați ai familiei Wettin, reconstrucția a avut o anumită picătură. Într-un nivel suplimentar de ironie, un prelat de Hohenzollern net nereformat sau sub-reformat a declanșat în primul rând protestul lui Luther, după cum vom vedea.

Ușa reconstruită este un punct de atracție pentru pelerinajul luteran de Ziua Reformei, 31 octombrie, singura zi din an în care locul care se numește acum, în mod surprinzător, "Lutherstadt Wittenberg" este plin de vizitatori. Luther este cam singura industrie înfloritoare care a mai rămas în acest mic oraș est-german din Saxonia. În schimb, latrina subterană a lui Luther din Wittenberg nu a devenit încă foarte populară, după ce a fost redescoperită recent de arheologi (turnul de deasupra ei din fosta sa mănăstire și casă de familie a fost demolat în mod inexplicabil de luterani nepăsători în 1840). Neglijarea sa continuă este tocmai bine, deoarece rolul său în povestea Reformei este un mit și se bazează pe o neînțelegere a gramaticii din amintirea latină a lui Luther despre *Turmerlebnis*. Ne putem bucura în continuare de aceste suveniruri și de alte amintiri mai puțin dubioase ale anilor de glorie ai Wittenbergului în timpul Reformei, deoarece orașul a fost unul dintre puținele din Germania care a fost scutit de bombardamente în timpul celui de-al Doilea Război Mondial. Această scutire a fost un tribut adus impactului mondial al tulburărilor spirituale ale unui călugăr-lector în ceea ce în 1517 era una dintre cele mai noi universități din Europa.

Universitatea își datorează existența conducătorului de atunci al dinastiei Wettin, Friedrich de Saxonia, un conducător puternic și creativ, care, prin drept ereditar, era unul dintre cei șapte electori care alegeau un nou Sfânt Împărat Roman atunci când era necesar (titlul imperial nu devenise niciodată ereditar). Această onoare i-a conferit lui Friedrich o mare influență asupra dinastiei Habsburgilor, care, de la începutul secolului al XV-lea, în mod normal, își desemna unul dintre ei ca viitor împărat, dar care nu putea fi niciodată sigură că electorii vor permite ca acest lucru să continue. Fără sprijinul electorului Friedrich (derutant prin consecvența sa - nu-l cunoștea bine pe Martin Luther și nu a aprobat niciodată revoluția sa religioasă), este probabil că Luther ar fi avut soarta lui Jan Hus cu un secol înainte, ars de autoritatea Bisericii. Soții Wettin erau extrem de bogați din profiturile obținute din minerit, în special din mineritul argintului, iar una dintre justificările pentru porecla ulterioară a lui Friedrich "Înțeleptul" a fost utilizarea constructivă pe care a dat-o moștenirii sale generoase, în special îmbunătățirea micului orășel de piață de la porțile palatului său din Wittenberg. Unele dintre cheltuielile sale erau ceea ce se aștepta de la un prinț medieval, cum ar fi muzica frumoasă pe care a sponsorizat-o în biserica

castelului, sau marea colecție de relicve sfinte pe care a adunat-o tot acolo, toate enumerate cu dragoste pentru vizitatorii pioși într-un catalog tipărit. Înființarea universității a fost mai puțin convențională. Prima din Germania care a fost fondată fără binecuvântarea autorităților bisericești, s-a lăudat cu nerușinare în fața rivalilor săi mai vechi că poate oferi studenților o imersiune actualizată în învățătura umanistă.[2]

Conferențiarul care a sosit în 1511, la nouă ani după ce Friedrich a fondat universitatea, provenea din genul de familie care a furnizat majoritatea clerului cel mai eficient al Bisericii occidentale: nu era deosebit de bogat sau înzestrat cu pedigree-uri lungi, dar era muncitor și foarte performant. Tatăl lui Martin Luther și-a câștigat banii în industria minieră și, având ca tată un miner, Luther a avut tendința, în ultimii ani, de a-și sublinia acreditările ca om al poporului. De fapt, familia mamei sale se mândrea cu mai mult de un absolvent de succes. Era firesc ca Hans Luther să își îndrepte fiul spre studii superioare pentru a deveni avocat, dar Martin a pornit în direcția sa proprie spre viața religioasă, după un incident care, dacă ar fi devenit un sfânt al Bisericii Catolice, ar fi fost deschiderea perfectă pentru o hagiografie în tipar tradițional. Prins de o furtună în 1505, tânărul a fost atât de îngrozit încât a jurat Sfintei Ana, mama Mariei, că va intra în viața monahală dacă va supraviețui. Când furtuna s-a terminat, el și-a respectat jurământul față de această doamnă apocrifă (un aliat util împotriva oricărei opoziții părintești, deoarece era sfânta protectoare a industriei miniere a tatălui său, fiind totodată și bunica maternă a lui Dumnezeu). Martin Luther s-a mutat doar puțin mai jos pe drumul de la colegiul său din Erfurt, în casa ordinului monastic strict al eremitenilor augustinieni; ei au fost cei care l-au trimis la Wittenberg.

Poate că devotamentul ordinului său față de Augustin a fost cel care l-a condus pe Luther la o nouă percepție a opiniilor lui Augustin despre mântuire și har, dar nu a fost deloc singurul, la începutul secolului, care s-a întors la marea narațiune a lui Augustin despre neputința umană remediată de mila divină. Luther nu a fost un umanist convențional.[3] În teologia sa, așa cum s-a dezvoltat, nu prea existau lucruri care să sugereze optimismul și sentimentul de posibilitate nelimitată care au caracterizat atât de mult învățătura umanistă. Cu toate acestea, în timp ce elabora o teologie a mântuirii care făcea ecoul expunerii lui Augustin despre Pavel, tehnicile umaniste de erudiție l-au îndemnat în mod constant să conteste scolasticismul. Din ce în ce mai deschis, el a disprețuit tradiția scolastică atât tomistă, cât și nominalistă: a detestat prezența lui Aristotel în discuțiile teologice scolastice și a ajuns să disprețuiască ideea nominalistă a unui contract de mântuire între Dumnezeu și umanitate, pe care Gabriel Biel o lansase (vezi pp. 565-6). În 1513 a început să țină prelegeri despre Psaltire, o alegere firească pentru un călugăr care își structura viața de zi cu zi în jurul cântării psalmilor. Pentru a-i ajuta pe studenții săi, el a comandat un lot de psaltiri tipărite cu textul la spații largi, înconjurat de margini largi libere, astfel încât aceștia să-și poată face notițe în jurul textului în timp ce vorbea. A lipsit tot comentariul medieval, acea lentilă gata făcută prin care studenții ar fi trebuit să privească Biblia, obligându-i să privească din nou textul însuși.[4]

În 1515, Luther a început să țină prelegeri despre scrisoarea lui Pavel către Romani, un text atât de important pentru mesajul lui Augustin despre mântuire. Este demn de remarcat faptul că acest lucru a avut loc înainte ca Erasmus să își publice ediția Noului Testament și, prin urmare, nu datorează nimic acelui monument al învățăturii umaniste. Luther a descoperit acolo vești bune pentru el însuși: un mesaj "evanghelic", direct, așa cum l-a văzut el în *evangelium*. Au supraviețuit propriile sale note manuscrise de la aceste două cursuri de prelegeri și în ele apar

teme care mai târziu s-au coagulat în spatele proclamației sale despre justificarea prin credință: prezentarea psalmilor ca o meditație asupra mesajului și semnificației lui Isus Hristos, afirmația sa că toată dreptatea vine de la Dumnezeu, indicațiile sale despre revelația din cuvintele Scripturii, o revelație care eclipsează orice adevăr oferit de rațiunea umană. Când Luther s-a întors la Romani, în centrul prezentării sale a mesajului mântuirii se afla doctrina predestinării: "oricine urăște păcatul este deja în afara păcatului și aparține celor aleși". Cum am putea ajunge la această stare fără ajutor din afara noastră? O imagine terifiantă din notele sale subliniază situația dificilă a ființelor umane după căderea din Grădina Edenului: atât de prinse în păcat încât atât trupul, cât și spiritul sunt răsucite claustrofobic, fără nicio scăpare din agonia lor - *incurvatus in se* - "întoarse pe ele însele".[5]

Ori de câte ori a avut loc *Turmerlebnis (de* fapt, aproape sigur după 1517), Luther și-a amintit sau a reinterpretat acest moment de agonie rezolvat ca pe un punct de cotitură care l-a forțat să înțeleagă că credința era esențială pentru mântuire.[6] În mod previzibil, declanșatorul a fost un text din Romani, 1.17, el însuși adăpostind un citat din Tanakh, din Habbakuk 2.4: "dreptatea lui Dumnezeu se descoperă prin credință pentru credință, după cum este scris "cel care prin credință este neprihănit va trăi"". În această propoziție, cuvintele '*neprihănire/prihănit*' erau în latina Vulgatei '*justitia/ justus*': de aici și cuvântul justificare.[7] În latină, aceasta înseamnă literalmente a face pe cineva drept, dar în înțelegerea lui Luther - într-o diferență crucială din punct de vedere literar - însemna mai degrabă a declara pe cineva drept. Pentru a folosi limbajul tehnic al teologilor, Dumnezeu, prin harul Său, "impută" meritele lui Hristos răstignit și înviat unei ființe umane decăzute, care rămâne fără merite inerente și care, fără această "imputare", nu ar fi "făcută" deloc dreaptă. Acesta este contrastul esențial cu noțiunea *via moderna* a unui legământ în care un Dumnezeu milostiv permite meritul uman "să facă ceea ce este în sine". Deoarece cuvântul *justitia* este legat atât de strâns de credință, ca în Romani 1.17, vedem cum Luther și-a construit noțiunea evanghelică de justificare prin credință din textul strâns împletit al lui Pavel. Acesta a fost nucleul veștii sale bune eliberatoare, Evanghelia sa.

Mai târziu, Luther a povestit această poveste a unei revoluții teologice sub formă de autobiografie, descriind anii petrecuți în mănăstirea augustiniană din Wittenberg ca fiind chinuitori și neprofitabili. În parte a fost o retrospectivă, având în vedere tot ceea ce s-a întâmplat după aceea, iar în parte poate fi explicată prin eforturile sale generoase din ultimii ani de a înveseli un oaspete de lungă durată al casei, Jerome Weller, care suferea de crize repetate de depresie și care avea nevoie să audă despre altcineva care a reușit să îndure probleme similare.[8] De asemenea, Luther recunoștea liber că a fost un călugăr bun și conștiincios, unul dintre cele mai bune produse ale celor mai sănătoase părți ale sistemului monastic. Într-adevăr, acesta era necazul. După toate vizitele sale frecvente și anxioase la confesional pentru a cere iertare pentru păcatele sale (în termeni lumești, banale), el încă simțea furia unui Dumnezeu drept împotriva păcătoșeniei sale. Rememorând mai târziu, el a spus că ajunsese să îl urască pe acest Dumnezeu care dăduse legi în Vechiul Testament care nu puteau fi respectate și care, astfel, împiedicau omenirea să se mântuiască. Opoziția dintre Lege și Evanghelie, o opoziție pusă la cale de Dumnezeu însuși, a rămas o temă fundamentală a teologiei sale.

Luther a trebuit să își reconstruiască propria poveste în lumina evenimentelor ulterioare, deoarece implicațiile drastice ale luptei sale personale au devenit clare doar treptat. Acestea s-au dezvoltat în redescoperirea veștii bune care a ajuns să fie numită Reforma Protestantă, dar care s-a numit, la început, o mișcare "evanghelică". Aceasta rămâne autodescrierea oficială a Bisericilor

luterane, într-o utilizare a acestui cuvânt care are conotații separate pentru vorbitorii de limbă engleză, cu propriile lor referințe istorice la o istorie creștină anglofonă. Ceea ce s-a întâmplat în anii de după primele prelegeri ale lui Luther despre Romani a fost o răsturnare de situație în întreaga schemă creștină occidentală a mântuirii (soteriologie) care construise acea mare poveste de succes teologic, doctrina purgatoriului, cu toate structurile sale aferente de rugăciune de mijlocire pentru cei morți - cancelarii, grile, spitale - acel sentiment reconfortant că, prin mila divină, noi, oamenii, putem să ne ocupăm să facem ceva pentru a ne modifica și îmbunătăți perspectivele după moarte. În cele din urmă, pentru Luther și pentru toți cei care au ajuns să accepte noul său mesaj, problema era că nu mila divină susținea acest sistem, ci o minciună spusă de clerici. Cu toate acestea, pentru început, Luther nu a văzut acest lucru; nici nu s-a opus Purgatoriului. De fapt, el a continuat să accepte existența Purgatoriului până în jurul anului 1530, când și-a dat seama în cele din urmă că revoluția sa soteriologică l-a abolit (schimbarea sa de opinie a necesitat o anumită reeditare a unora dintre scrierile sale anterioare).[9] În schimb, el s-a apucat de o problemă mai puțin importantă în cadrul sistemului: vânzarea de indulgențe.

Indulgențele, subvențiile acordate de Biserica occidentală care remiteau pedepsele penitențiale, puteau fi văzute ca o demonstrație practică a faptului că Dumnezeu îi iubea pe păcătoși și că dragostea lui Dumnezeu era canalizată prin puterea Bisericii. Cu toate acestea, mulți oameni de biserică loiali și teologi au văzut comercializarea sistemului ca fiind vulgară și necesitând o reformă, indiferent ce credeau despre principiile care stăteau la baza acestuia. Acum, Luther a fost provocat la confruntarea cu ierarhia Bisericii de o campanie deosebit de condamnabilă, susținută de însuși Papa Leon al X-lea. Acesta a strâns fonduri de la credincioșii germani pentru a termina reconstrucția Bazilicii Sfântul Petru din Roma, într-o afacere care s-a ocupat și de nevoile financiare ale marelui prelat de Hohenzollern Albrecht, arhiepiscop de Magdeburg. Campania de predicare a indulgenței a fost condusă de un dominican extrovertit, Johann Tetzel, care era capabil să își îndemne ascultătorii: "Nu vă veți despărți nici măcar de un ban pentru a cumpăra această scrisoare? Ea nu vă va aduce bani, ci mai degrabă un suflet divin și nemuritor, întreg și sigur în Împărăția Cerurilor".[10] Implicațiile sordide ale acestei afirmații, o insultă la adresa viziunii apostolului Pavel asupra harului și a mântuirii, l-au determinat pe Luther să anunțe (probabil cu un anunț pe ușa bisericii castelului) că propune o dispută universitară pe marginea a nouăzeci și cinci de teze, având o viziune categoric negativă asupra indulgențelor. El a anexat aceste teze într-o scrisoare din 31 octombrie 1517 către același Albrecht, care se întâmpla să fie propriul său arhiepiscop.

Protestul lui Luther a fost transformat rapid într-un act de rebeliune, deoarece puternicii bisericii au dat un răspuns dur. El a vrut să vorbească despre har; oponenții săi au vrut să vorbească despre autoritate. Această prăpastie de scopuri explică modul în care o ceartă despre o alee secundară a soteriologiei medievale a escaladat până la divizarea Europei. Propriul său ordin a fost în linii mari înțelegător față de argumentele sale, dar pe tot parcursul anului 1518, oponenții lui Luther l-au îndemnat fără încetare să fie ascultător față de Roma, iar ideea incendiară de conciliarism (vezi pp. 560-63) a planat constant în jurul diatribelor lor. Un teolog papal dominican veteran, Silvestro Mazzolini din Prierio (cunoscut uneori ca "Prierias"), a fost însărcinat să scrie împotriva celor nouăzeci și cinci de teze. El a văzut în Luther un dușman conciliarist familiar și a discutat despre infailibilitatea autorității Bisericii atât de mult încât l-a făcut pe Luther să fie mult mai înclinat să se întrebe dacă nu cumva Biserica ar putea fi falibilă. Întâlnirile lui Luther cu cardinalul Cajetan, unul dintre cei mai admirabili și ireproșabili dintre

înalții oameni ai Bisericii (vezi p. 583), au devenit un fiasco din același motiv. Fiecare confruntare îl făcea să pară mai mult un rebel, o reîncarnare a rebelului executat Jan Hus.

Întâlnirea lui Cajetan cu Luther nu trebuia să se termine așa cum s-a terminat. Scufundarea lui Cajetan în scrierile lui Toma de Aquino l-a determinat, ca și pe alți dominicani tomiști, să sublinieze rolul predestinării în mântuire, un accent pe care Aquino îl împărtășea atât cu Augustin, cât și cu călugărul augustinian din Wittenberg.[11] Mai mult, la scurt timp după primul protest al lui Luther din 1517, Cajetan a decis să examineze singur chestiunea indulgențelor, iar concluziile sale (publicate ulterior pe larg) erau tipice gândirii sale brusc independente. În timp ce apăra existența indulgențelor, el a avut o viziune realistă asupra originilor lor istorice și a minimalizat atât teologia meritului, cât și propunerea că Biserica ar putea controla măsurarea duratei penitenței în Purgatoriu.[12] Cu toate acestea, în 1518, această întâlnire a reformatorilor dominicani și augustinieni a degenerat într-o confruntare furibundă, în care Cajetan i-a cerut lui Luther supunere neîndoielnică față de papă, în timp ce Luther nu voia să retracteze ceea ce spusese despre har. În termenii caracterizării lui B. B. Warfield despre Reformă ca fiind triumful doctrinei lui Augustin despre har asupra doctrinei lui Augustin despre Biserică (vezi p. 584), Cajetan a acordat prioritate lui Augustin despre Biserică față de Augustin despre har. Succesorii săi tomiști din Biserica Catolică au continuat să facă acest lucru, în Contrareforma (vezi capitolul 18), o versiune a reformei Bisericii care urmărea distrugerea proiectului pentru creștinătate pe care Luther și admiratorii săi îl dezvoltau acum.

În cele din urmă, în 1520, Luther s-a trezit excomunicat, tăiat de către papă de la comuniunea întregii Biserici. El a ars public bula de excomunicare în Wittenberg, aclamat de studenți și de orășeni, pentru care devenise un erou. Luther începuse să se considere ales de Dumnezeu tocmai pentru un rol eroic: să elibereze Biserica de o eroare satanică. Își acceptase păcătoșenia totală. Acest lucru îi dădea un sentiment paradoxal al propriei sale corectitudini, iar dacă papa îi spunea că greșește proclamând cauza lui Dumnezeu, asta trebuie să însemne că papa era dușmanul lui Dumnezeu. Ceea ce era și mai rău, Biserica luase sacramentele lui Dumnezeu și le transformase în parte a unui truc elaborat de încredere asupra poporului lui Dumnezeu. Luther și-a proclamat mesajul către toate victimele înșelăciunii: nu doar către savanți în limba latină, ci către toți laicii, puternici și umili, în limba germană. Trei mari tratate din 1520, *Adresă către nobilimea creștină a națiunii germane, Captivitatea babiloniană a Bisericii* și *Libertatea unui creștin, au ieșit în evidență în* mijlocul valului tot mai mare de polemică a lui Luther din tipografiile din Wittenberg.

Primul dintre cei trei s-a bazat pe vechile tensiuni dintre papă și împărat pentru a proclama că papa era dușmanul nu doar al imperiului, ci al întregii creștinătăți. Așa cum susțineau de mult timp purtătorii de cuvânt imperialiști (vezi p. 558), el era Antihrist, dar, mai mult decât atât, la fel era întregul aparat al Bisericii sale. *Captivitatea babiloniană* se adresa în limba latină celor din interiorul acestui aparat, căutând să convingă clerul că sacramentele pe care le administrau fuseseră pervertite față de formele lor biblice. Mai presus de toate, Euharistia lui Dumnezeu fusese transformată într-o Liturghie care pretindea în mod fals că este o repetare a sacrificiului lui Hristos oferit odată pe Cruce. Luther a făcut un fel de exercițiu de echilibru atunci când a vorbit despre Liturghie: a păstrat un sentiment pasionat al prezenței trupului și sângelui Domnului în pâinea și vinul euharistic, dar a disprețuit explicația scolastică și nebiblică a acestei transformări miraculoase pe care Biserica o oferise în doctrina transsubstanțierii. Cea de-a treia carte a explorat problema din titlul său: cum ar putea omenirea complet decăzută, înrobită de

păcat, să pretindă vreo libertate? Luther, care nu se temea niciodată de paradox, a dat cu îndrăzneală un răspuns fără răspuns: "Un creștin este un stăpân perfect liber al tuturor, nu se supune nimănui. Un creștin este un servitor perfect supus tuturor, supus tuturor".[13] Paradoxul a fost rezolvat prin moartea absolut nemeritată a lui Hristos, care a redat libertatea celor pe care Dumnezeu i-a ales din mijlocul unei umanități absolut nemeritate.

Ce ar face puterile acestei lumi din chemarea lui Luther la libertate? Acum, că autoritățile bisericești au răspuns, revenea comunității civile să se pronunțe, în persoana celui mai înalt reprezentant al său, Sfântul Împărat Roman. Carol al V-lea, ales în vara anului 1519, spre marea ușurare a familiei Habsburg, nu trecuse atunci de vârsta adolescenței, dar conducea cel mai mare imperiu pe care Occidentul creștin îl cunoscuse vreodată. Tânăr cu o minte serioasă, al cărui simț al destinului de conducător al creștinătății nu a fost diminuat de sfetnicii săi (vezi pp. 593-4), el era nerăbdător să nu pună în pericol unitatea stăpânirii care îi fusese încredințată, dar și nerăbdător să facă ceea ce voia Dumnezeu. În cele din urmă, lăsând deoparte protestele papale, l-a ascultat pe Friedrich cel Înțelept și i-a acordat lui Luther o audiere oficială în limitele imperiului la prima reuniune disponibilă a Dietei, adunarea imperială regulată, la Worms, în aprilie 1521. Luther a sosit după un turneu triumfal prin Germania. În fața împăratului, a recunoscut o lungă listă de cărți ca fiind ale sale. Fiind obligat să spună da sau nu la întrebarea "Vă veți dezice atunci?", a cerut o zi de grație pentru a răspunde. Va redeveni cel mai bun călugăr din Germania sau va merge mai departe într-un viitor neformat, ghidat doar de ceea ce a găsit în Biblie?

Răspunsul lui Luther de a doua zi nu a fost un singur cuvânt, ci un discurs atent și demn. Cărțile sale erau de diferite feluri, dintre care unele erau într-adevăr "polemici împotriva papalității", care reflectau "experiența și plângerea tuturor oamenilor": "dacă, deci, voi revoca aceste cărți, tot ceea ce voi obține va fi să adaug putere tiraniei și să deschid nu ferestrele, ci ușile acestei monstruoase fărădelegi, pentru o arie de acțiune mai largă și mai liberă decât a îndrăznit vreodată până acum". El i-a explicat împăratului că, fără o convingere din 'Scriptură sau din rațiune simplă (căci nu cred nici în Papa, nici în concilii în mod exclusiv)', nu poate retracta nimic. A fost un punct culminant atât de important încât, la scurt timp după moartea sa, Georg Rorer, primul editor al operelor sale adunate, s-a simțit obligat să construiască două mici propoziții rezumative în germană care au devenit cel mai memorabil lucru pe care Luther nu l-a spus niciodată: "Aici stau; nu pot face altceva".[14] Aceasta poate reprezenta motto-ul tuturor protestanților: în cele din urmă, poate, al întregii civilizații occidentale moderne.

Spre marele său merit, Carol a ignorat trădarea împăratului Sigismund față de Hus în 1415 (vezi pp. 571-2) și a onorat conduita sigură a lui Luther de la Dietă. Cu toate acestea, Luther era în pericol, iar cea mai bună soluție era ca el să dispară; Electorul Friedrich a aranjat acest lucru în mod corespunzător. Luther și-a ocupat acele luni în Wartburg, o fortăreață Wettin de pe masivul împădurit de deasupra Eisenach, care îi era familiară din copilărie, începând o traducere a Bibliei în germană. Avea să prezinte propria sa interpretare a textului, pentru a se asigura că mesajul său eliberator era transmis, dar a fost o realizare uimitoare într-o perioadă de mare stres personal și în mijlocul unei avalanșe de scrieri polemice.[15] Deși timpul nu a permis decât finalizarea Noului Testament, iar Vechiul Testament complet a urmat mai târziu, textul său a modelat limba germană. Luther era un cunoscător al limbii vernaculare, ca și contemporanul său englez Thomas Cranmer, al cărui discurs a bântuit engleza formală până în zilele noastre (vezi pp. 630-32), dar Luther avea un dar diferit. Proza liturgică meticulos calculată a lui Cranmer prezenta o față

publică, ceremonială a Reformei în demnitate reținută, chiar sobrietate, în timp ce talentul lui Luther era acela de a surprinde emoția cu fraze bruște, urgente. Imnurile sale, publicate pentru prima dată la Wittenberg și Strassburg în 1524, îi dezvăluie geniul poate chiar mai mult decât Biblia sa, pentru că transcend tendința notorie și deja bine stabilită pe atunci a limbii germane de a îngrămădi silabă peste silabă în conglomerate de noțiuni compuse.

Cântăreții imnurilor lui Luther se pot delecta cu cuvinte puternice de una sau două silabe, cum ar fi celebrul "*Ein' feste Burg ist unser Gott, Ein gute Wehr und Waffen*". Aproape sigur Luther a scris și melodia sa, care a devenit imnul universal al luteranismului. Cuvintele încă oferă o imagine a modului în care geniul său a profitat de temerile oamenilor obișnuiți într-o lume plină de rele și terori și și-a ajutat congregațiile să urle aceste terori în cântece. Americanii îl vor cunoaște probabil în traducerea engleză ca "A mighty fortress is our God" (O puternică fortăreață este Dumnezeul nostru), dar cântăreții britanici de imnuri vor fi mai familiarizați cu traducerea net superioară făcută de scriitorul istoric victorian Thomas Carlyle, care a avut o intuiție pentru oamenii de acțiune ca Luther și a surprins mult mai bine francheța directă a limbii germane:

O fortăreață sigură este încă Dumnezeul nostru,

Un scut și o armă de încredere;

El ne va ajuta să scăpăm de toate relele.

Care ne-au răpus acum.

Vechiul prinț al iadului

A înviat cu scop a căzut;

Cu o armură puternică și puternică.

El poartă în acest ceas;

Pe pământ nu-i mai e tovarăș.

Și de-ar fi lumea asta toată diavolii peste tot,

Și veghează să ne
devoreze,
Noi nu-i punem la inimă atât de mult;

Nici ei nu ne pot învinge.

Și lasă-l pe prințul răului

> Să se uite cu ochiul sumbru cum vrea,
>
> El nu ne face nici un rău;
>
> De ce? - Pentru că soarta lui e scrisă;
>
> Un cuvânt îl va ucide repede.

În mod inevitabil, în furtuna care se răspândea acum pe tot continentul, Erasmus a fost îndemnat să se confrunte cu Luther, și trebuia să facă acest lucru pentru a respinge acuzația că propriul său sarcasm delicat pe seama Bisericii a generat acest rebel monstruos. Erasmus și-a ales întrebarea cu grijă. Alegerea a reflectat propria sa aversiune față de teologia augustiniană care însemna atât de mult pentru Luther: a păstrat omenirea liberul arbitru pentru a răspunde la oferta de har a lui Dumnezeu? El și-a expus atacul în septembrie 1524: *O diatribă despre liberul arbitru*. Pe deplin conștient că trebuie să joace după regulile augustiniene, Erasmus a subliniat că inițiativa în har îi aparținea lui Dumnezeu. După aceea, însă, a căutat să evite o formulă unică dogmatică asupra harului; pentru el, aceasta era principala greșeală a lui Luther. Atacul său a vizat atât modul lui Luther de a face teologie, cât și teologia rezultată: Luther expunea întrebări controversate la emoția publică atunci când nu era nevoie să facă acest lucru. Erasmus a preferat să caute consensul, să prezinte o opinie care părea cea mai probabilă - acest procedeu este de fapt sensul tehnic al cuvântului *diatribă*. Erasmus era un umanist care pleda pentru ca oamenii să fie rezonabili - și spunea, de asemenea, fără menajamente, că oamenii lipsiți de rațiune nu ar trebui să fie aduși în discuțiile tehnice de teologie. Mai mult, el credea că ființele umane pot fi într-adevăr rezonabile, deoarece atunci când Adam și Eva au căzut în Grădina Edenului, capacitatea lor de a raționa, dată de Dumnezeu, nu fusese complet coruptă, ci doar deteriorată.

Luther, în schimb, a fost un profet care a proclamat un mesaj inevitabil pentru întreaga umanitate decăzută. În răspunsul său, intitulat fără compromisuri *Despre sclavia voinței* (*De servo arbitrio,* publicat în decembrie 1525), Luther a expus un mesaj nemilos, potrivit căruia ființele umane nu se puteau aștepta decât la condamnare și nu aveau nimic de oferit lui Dumnezeu pentru a merita mântuirea:

> Dacă credem că Hristos a răscumpărat oamenii prin sângele Său, suntem forțați să mărturisim că tot omul a fost pierdut; în caz contrar, îl facem pe Hristos fie complet superfluu, fie răscumpărătorul doar al părții mai puțin valoroase a omului, ceea ce este o blasfemie și un sacrilegiu.[16]

Această lovitură de despărțire din cartea sa a fost chiar inima Reformei care l-a reafirmat pe Augustin, proclamând că proiectul umanist de reformă rezonabilă era redundant. Nu a fost surprinzător că Erasmus a continuat lupta, în două volume voluminoase și amare publicate în 1526 și 1527, în care arăta cum Luther l-a forțat să se întoarcă pentru a-și reafirma loialitatea față de structurile imperfecte ale vechii Biserici: "Prin urmare, voi suporta această Biserică până când voi vedea una mai bună; și ea va trebui să mă suporte pe mine, până când voi deveni mai bun".[17] În mod obositor, el se confrunta nu numai cu Luther, ci și cu proprii simpatizanți umaniști, cum ar fi tânărul și strălucitul coleg de universitate al lui Luther, Philipp Melanchthon, care, de asemenea, se hotărâse să favorizeze doctrina lui Augustin despre har în detrimentul doctrinei lui Augustin despre Biserică.[18]

RĂZBOIUL AGRICULTORILOR ȘI ZWINGLI

Ce grad de schimbare proclama Luther și ce trebuia schimbat? Mulți oameni obișnuiți, în special cei care își apărau mijloacele de subzistență împotriva unor noi impuneri din partea stăpânilor și a guvernelor, au văzut în sfidarea autorității de către Luther un semn că orice autoritate se prăbușea în judecata finală a lui Dumnezeu asupra păcatului uman. Ultimele zile au sosit și toată lumea avea datoria de a grăbi planul lui Dumnezeu, care includea răsturnarea dușmanilor lui Dumnezeu din locurile înalte. În 1525, zone mari din Europa Centrală au fost convulsionate de revolte împotriva prinților și a conducătorilor Bisericii: *Bauernkrieg* , adesea tradus în mod eronat în limba engleză ca "Războiul țăranilor", dar mai bine redat ca "Războiul fermierilor" pentru a avea o idee despre tipul de oameni prosperi - nu atât de diferiți de familia lui Luther - care, în furia și entuziasmul lor îndreptățit, au condus mulțimile. Revoltele au fost zdrobite cu brutalitate - iar Luther, îngrozit de dezordine, a aplaudat brutalitatea conducătorilor. Un alt text din Pavel s-a luminat pentru el: Romani 13.1: "Fiecare să se supună puterilor superioare, pentru că nu există autoritate decât de la Dumnezeu". Acesta a fost descris ca fiind cel mai important text al Reformei. Mulți cercetători umaniști s-au retras acum speriați de Reformă; alții s-au angajat într-un program ordonat și modulat de schimbare. Pentru mulți dintre rebelii lași și plini de resentimente, mesajul de eliberare al reformatorilor părea acum la fel de mare ca și vechea ofertă de mântuire a papei, o impostură și o trădare. Luther și susținătorii săi vor trebui să găsească alte mijloace pentru a-și continua revoluția decât primul lor apel idealist la bunul simț al întregului popor al lui Dumnezeu.

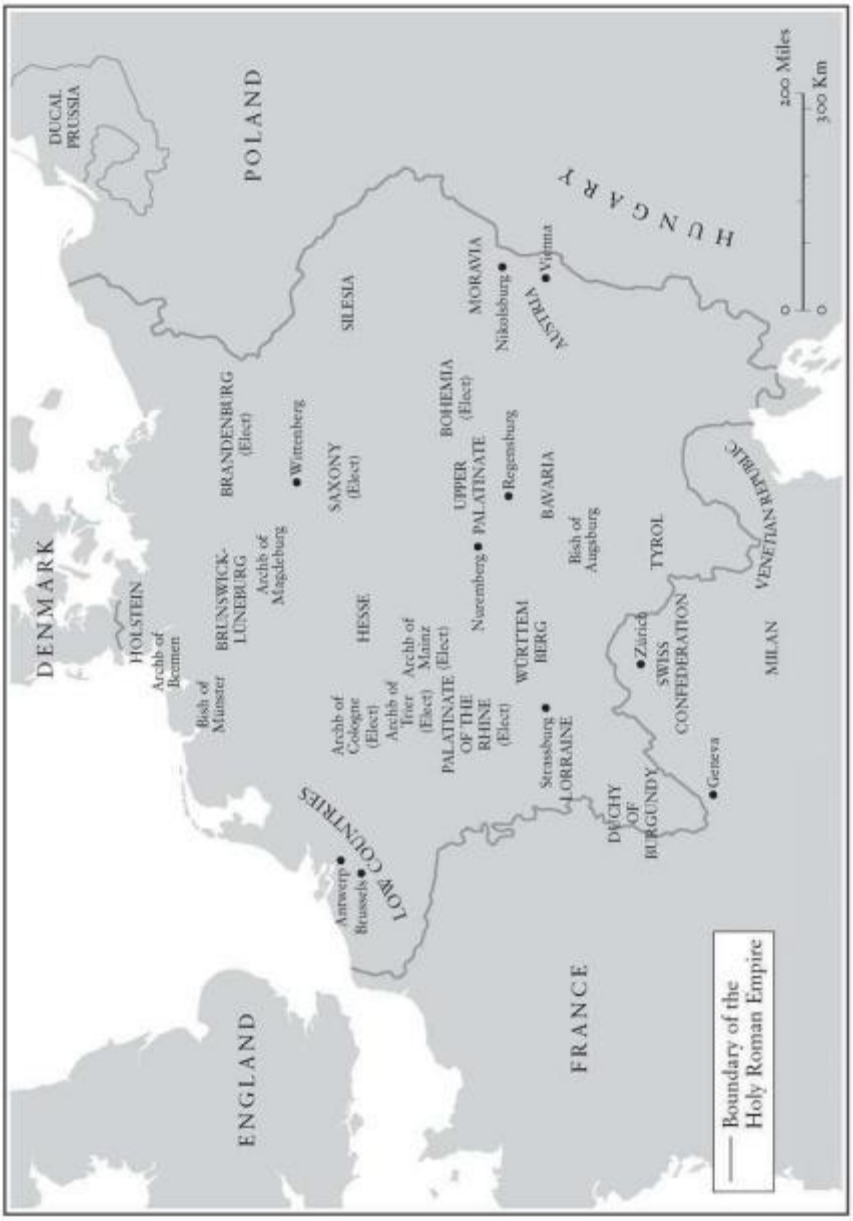
Ceea ce au făcut ei a fost să curteze "magistrații": termenul pe care Europa secolului al XVI-lea îl folosea pentru a descrie toți liderii temporali din afara ierarhiei bisericești. Acești magistrați erau, într-adevăr, puterile superioare la care se face referire în Romani 13.1, la fel cum fusese împăratul roman atunci când Pavel scria. Conducătorii Bisericii, episcopii, în cea mai mare parte, nu au dezertat de la vechea organizare, în special cei care erau "prinți-episcopi" ai Sfântului Imperiu Roman, conducători temporali, precum și șefi ai diecezelor lor. Alți magistrați puteau fi foarte bine interesați de o reformă care sublinia teologiile ascultării și bunei orânduiri și care oferea, de asemenea, șansa de a folosi bogăția Bisericii în scopuri noi. Primul prinț care a venit a fost o lovitură majoră, venită dintr-o parte mai degrabă surprinzătoare: actualul Mare Maestru al Ordinului Teutonic, Albrecht de Brandenburg-Ansbach, un Hohenzollern și vărul cardinalului Albrecht de Mainz. Ordinul Teutonic întâmpinase din ce în ce mai multe eșecuri în lunga sa luptă cu Polonia-Lituania (a se vedea pp. 516-17), iar demoralizați de înfrângerile majore din 1519-21, mulți dintre cavalerii Marelui Maestru s-au îndreptat către religia evanghelică, părăsind ordinul. Pentru a se salva de la ruină, el a implorat un alt văr, regele Sigismund I al Poloniei, să remodeleze teritoriile poloneze ale ordinului din Prusia de est într-un fief secular al regatului polonez, cu Marele Maestru însuși ca prim duce ereditar; el a făcut primul său act de fidelitate față de un Sigismund mulțumit la Cracovia în aprilie 1525. În mod firesc, un pas atât de radical precum secularizarea teritoriului unui ordin religios avea nevoie de un act formal de rebeliune împotriva vechii Biserici, iar Albrecht al noii Prusii "ducale", care îl sondase deja pe Luther într-o întâlnire față în față la Wittenberg la sfârșitul anului 1523, a instituționalizat acest lucru în vara anului 1525, creând prima Biserică princiară evanghelică din Europa.[19]

Înainte de Albrecht al Prusiei, inițiativele de susținere a schimbării religioase evanghelice au venit din partea orașelor și cetăților încrezătoare în ele însele din Sfântul Imperiu Roman, care se bucurau de diferite grade de autonomie față de împărat sau prinți. Primul în imperiul propriu-zis

fusese Orașul Liber din Nürnberg, un mare premiu, deoarece acolo se aflau instituțiile juridice și administrative centrale ale imperiului; autoritățile din Nürnberg au permis predicarea evanghelică în 1521. Dar o mișcare de o importanță și mai mare a venit din partea unui oraș bogat din Elveția, ale cărui legături cu imperiul fuseseră nominale de la o victorie a armatelor elvețiene combinate asupra forțelor habsburgice în 1499. Printre diferitele cantoane și jurisdicții libere care au alcătuit Confederația Elvețiană, Zurich a devenit casa unei alte varietăți de Reformă evanghelică care nu avea mai mult decât o datorie indirectă față de Luther, și al cărui reformator principal, Huldrych Zwingli, a creat o rebeliune împotriva Romei cu priorități foarte diferite. Cu siguranță, în centrul acesteia se afla o proclamare a libertății creștinului de a primi mântuirea prin credință prin har și, deși Zwingli nu și-ar recunoaște niciodată datoria față de Luther în acest sens, a părut întotdeauna mai mult decât o coincidență faptul că reformatorul elvețian s-a împiedicat independent de aceeași noțiune în timpul aceleiași crize la nivel european.

În timp ce Luther era un profesor universitar care nu a avut niciodată în mod oficial responsabilități pastorale pentru vreo congregație, Zwingli era un preot paroh care, în calitate de capelan de armată, a cunoscut cea mai extremă dintre experiențele pastorale - acel episod traumatizant l-a lăsat cu un angajament pe termen lung față de argumentele lui Erasmus împotriva războiului (contrazis în cele din urmă, după cum vom vedea). Pastorația parohială a contat profund pentru el. Un predicator carismatic la principala biserică colegială din Zurich, Grossmunster, a câștigat o bază solidă de sprijin în consiliul municipal din Zurich, care a fost pionierul unei Reforme conduse de clerici, ministru și magistrat în strânsă uniune. În Postul Mare din 1522, el și-a apărat public prietenii care, în prezența sa, au mâncat ostentativ un cârnat mare, sfidând astfel disciplina Bisericii occidentale care stabilea anotimpuri și condiții stricte de abstinență alimentară. Mai târziu, în același an, el și asociații săi clerici au comis o încălcare și mai profundă a autorității Bisericii de jumătate de mileniu decât cârnatul nepotrivit, căsătorindu-se. Lui Martin Luther i-au trebuit trei ani pentru a le urma exemplul.

Acum, nu Roma, ci consiliul orașului Zurich urma să decidă legea Bisericii, folosind ca punct de referință adevărata lege sacră stabilită în Scriptură. De la începutul anilor 1520, Biserica lui Zwingli a fost orașul Zurich, iar magistrații din Zurich puteau organiza dispute pentru a decide natura Euharistiei, la fel cum puteau să facă indicații pentru navigația pe lacul Zurich sau să facă aranjamente pentru eliminarea apelor uzate. Cu sprijinul lor, echipa clericală a lui Zwingli, fără a fi constrânsă de vreo mănăstire importantă, de o facultate universitară de teologie sau de un episcop local, a făurit un model distinctiv de credință evanghelică cu un mare viitor la nivel mondial. Până la sfârșitul secolului al XVI-lea, acest protestantism avea să fie numit reformat, ceea ce, în mod grosier, însemna toate varietățile protestantismului conștient neluteran. Adesea, protestantismul reformat a fost numit "calvinism", dar simplul fapt că începem să discutăm despre el în legătură cu un set de reformatori mai vechi decât John Calvin dezvăluie imediat problemele inerente acestei etichete și sugerează că ar trebui folosită cu moderație.



18. Sfântul Imperiu Roman în 1530

Termenul "calvinist" a început să fie folosit, ca multe alte etichete religioase, ca o insultă, iar în secolele al XVI-lea și al XVII-lea a persistat mai mult în rândul celor care îi maltratau pe protestanții reformați decât în rândul reformatorilor înșiși. Nu a existat niciodată o uniformitate impusă în rândul familiei reformate. Protestantismul reformat a fost de la început diferit de Reforma lui Luther - spre furia acestuia - în câteva aspecte cheie, în principal în ceea ce privește atitudinea față de imagini, față de lege și față de Euharistie. Semințele divizării au fost de fapt semănate chiar înainte de a exista un contact prea mare între Wittenberg și Zurich, deoarece, începând cu 1521, colegul independent al lui Luther din cadrul Universității din Wittenberg, Andreas Bodenstein din Karlstadt, începuse deja să împingă logica celor spuse de Luther, în ceea ce privește aceleași chestiuni. Așa cum Luther nu a reușit imediat să găsească un teren comun cu

Karlstadt și, în cele din urmă, a făcut ca acesta să fie expulzat din Wittenberg, nu este de mirare că nu a reușit să ajungă la un acord cu reformatorii din îndepărtatul oraș elvețian, atunci când a constatat că aceștia făceau afirmații similare.

Prietenul lui Zwingli, Leo Jud, parohul bisericii Sfântul Petru de peste râu de la Grossmunster, a fost cel care, într-o predică din 1523, a subliniat pe bună dreptate că Biblia ordona distrugerea imaginilor într-un cadru nu mai puțin proeminent decât cele zece porunci. Jud (după cum indica porecla de "evreu") era un distins erudit în ebraică: el a observat ciudățenia semnificativă, uitată de cea mai mare parte a Bisericii occidentale, că existau două moduri contrastante de numerotare a Poruncilor și că sistemul căruia Augustin din Hippona îi dăduse cu mult timp în urmă autoritatea sa minimaliza în mod convenabil porunca împotriva imaginilor. Așadar, Jud redeschidea problema imaginilor care aproape că dusese la ruină Imperiul Bizantin în secolele al VIII-lea și al IX-lea (vezi pp. 442-53) și care fusese redeschisă doar pentru scurt timp și parțial de John Wyclif și de răzbunătorii lui Jan Hus cu un secol înainte - Wyclif observase aceeași anomalie de numerotare în Cele Zece Porunci. Acum, zurichienii au început să smulgă imagini din biserici și de pe marginea drumurilor. Acest lucru a implicat frecvent dezordine, iar dezordinea nu a entuziasmat niciodată societatea elvețiană. Consiliul orașului a luat măsuri: în octombrie 1523 a organizat o nouă dispută, care a dus la prima declarație oficială de doctrină produsă oriunde în timpul Reformei. Mai întâi, imaginile au fost sistematic îndepărtate din biserici în iunie 1524, iar apoi, în aprilie 1525, forma tradițională a Liturghiei a fost interzisă în oraș. Până în acest din urmă moment, în mod surprinzător, Zurich a rămas în comuniune cu aliatul său tradițional, Papa, care lăsase ca politica să-l orbească față de gravitatea a ceea ce se întâmpla acolo și care nu a făcut niciodată vreo condamnare oficială a celui care conducea evenimentele din oraș.

Atât în ceea ce privește imaginile, cât și în ceea ce privește Euharistia, Luther a fost mai puțin inhibat decât Papa și a fost în dezacord cu Zurich în mod ferm și public. Datorită lui Karlstadt, el se confruntase deja cu distrugerea imaginilor la Wittenberg în 1522, când a fost suficient de alarmat de dezordine pentru a se grăbi să se întoarcă de la Wartburg și să predice împotriva ei, stând în amvon îmbrăcat în mod evident într-un costum de călugăr nou-nouț al Ordinului său augustinian.[20] După acest episod zguduitor, Luther a decis că problema artei sacre nu mai era deloc o problemă. Odată ce imaginile cele mai evident absurde au fost îndepărtate în mod ordonat, distrugerea artei sacre era de fapt o formă de idolatrie: sugera că imaginile aveau o anumită putere, iar de fapt nu aveau niciuna. Ce ar putea fi în neregulă cu imagini frumoase ale mamei lui Dumnezeu sau ale lui Hristos atârnând pe cruce? Luther a folosit o baterie de argumente biblice pentru a contrabalansa cele Zece Porunci; încă din 1520, când a pregătit materialul didactic despre Porunci, și-a arătat abilitatea caracteristică de a se juca cu Scriptura prin omiterea oricărei referiri la porunca care interzice imaginile. Cu siguranță că nu avea de gând să adopte renumerotarea "Zurich": rezultatul, în mod bizar, este că Bisericile din Europa de Vest încă numerotează diferit cele Zece Porunci, iar diviziunea nu este între romano-catolici și protestanți, ci între romano-catolici și luterani, pe de o parte, și restul - inclusiv Comuniunea Anglicană, pe de altă parte. Luther a produs o formulă pentru a transmite utilitatea imaginilor: "*zum Ansehen, zum Zeugnis, zum Gedachtnis, zum Zeichen*" ("pentru recunoaștere, pentru mărturie, pentru comemorare, pentru un semn"). După 1525, rareori a simțit nevoia să dezvolte aceste aspecte.[21]

Erau în joc mari principii. Zwingli nu împărtășea concepția negativă a lui Luther cu privire la lege și, pentru că a identificat atât de puternic Biserica și orașul din Zurich, a găsit convingătoare imaginea Zurichului ca Israel. Israel avea nevoie de lege; legea interzicea idolii. Acolo unde Luther pusese în contrast legea (rea) și Evanghelia (bună), Zurich punea acum în contrast legea (bună) și idolatria (rea). În ciuda faptului că era un muzician talentat și entuziast, Zwingli a interzis chiar și muzica în biserică, deoarece capacitatea acesteia de a seduce simțurile se putea dovedi o formă de idolatrie și un obstacol în calea închinării la Dumnezeu. Transformată într-un punct de principiu de către succesorul lui Zwingli, Heinrich Bullinger, această interdicție a durat până în 1598, când congregațiile plictisite și frustrate din Zurich s-au revoltat împotriva miniștrilor lor și au cerut cu succes satisfacția de a cânta imnuri sau psalmi în cadrul slujbelor, întrucât până atunci toate celelalte Biserici Reformate permiteau muzica sacră. Tipografii din Zurich tipăriseră de fapt cu plăcere imnuri pentru aceste alte biserici în ultimii cincizeci de ani.[22]

La fel de profundă a fost și dezacordul dintre cei doi bărbați cu privire la Euharistie. Zwingli, un umanist desăvârșit în educația sa și un admirator profund al lui Erasmus, a pus accentul pe spirit împotriva cărnii. Un text biblic de probă preferat de el era cuvântul de ordine al lui Erasmus, Ioan 6.63: "Duhul dă viață, dar carnea este de prisos" (vezi pp. 596-9). Luther, a crezut el, a avut o gândire grosolan de literală atunci când a înflorit declarația lui Hristos de la Cina cea de Taină, "Acesta este trupul Meu... acesta este sângele Meu", ca însemnând că pâinea și vinul au devenit într-un anumit sens trupul și sângele lui Hristos. Când Luther a renunțat la ideea că Sfânta Liturghie este un sacrificiu și la doctrina transsubstanțierii, de ce încăpățânatul Wittenberger nu a putut vedea că era ilogic să mențină orice noțiune de prezență fizică în pâinea și vinul euharistic? Iisus Hristos cu greu ar putea fi pe masa de împărtășanie când creștinii știu că el stă la dreapta lui Dumnezeu (acest argument lansat de Karlstadt poate părea grosolan acum, dar a devenit un favorit al creștinilor reformați). În orice caz, ce era un sacrament? Zwingli, ca un bun umanist, a analizat originile cuvântului latin *sacramentum* și a descoperit că Biserica latină l-a împrumutat din viața de zi cu zi din armata romană, unde însemna jurământul unui soldat. Acest lucru a atins o coardă sensibilă în Elveția, unde depunerea regulată a jurămintelor constituia fundamentul unei societăți a cărei forță provenea din interdependența reciprocă și loialitatea locală. De asemenea, a rezonat cu acea idee ebraică veche care a răsunat în mod repetat pentru creștini: legământ.

Așadar, sacramentul Euharistiei nu era un talisman magic al trupului lui Hristos. Era un angajament al comunității, exprimând credința credinciosului (și, la urma urmei, nu spusese Luther multe despre credință?). Euharistia putea fi într-adevăr un sacrificiu, dar unul al credinței și al recunoștinței unui creștin față de Dumnezeu, un mod de a-și aminti ceea ce Isus a făcut pentru omenire pe Cruce și toate promisiunile evanghelice care au urmat în Scriptură. Și ceea ce era adevărat pentru Euharistie trebuie să fie adevărat și pentru celălalt sacrament biblic, botezul. Acesta era o primire a copiilor în familia Domnului, Biserica; nu implica o spălare magică a păcatului. Prin urmare, pentru Zwingli, sacramentele și-au schimbat semnificația de la ceva ce Dumnezeu făcea pentru umanitate, la ceva ce umanitatea făcea pentru Dumnezeu. Mai mult, el vedea sacramentele ca fiind intim legate de viața comună a unei cetăți mândre. Euharistia era comunitatea care se întâlnea în iubire, botezul era comunitatea care acorda bun venit. Această viziune nobilă și coerentă a unui Israel mai bun, credincios legământului lui Dumnezeu, era o versiune reformată a idealului lui Erasmus despre cum ar putea fi schimbată lumea. Era complet diferită de paradoxurile crude despre condiția umană, de intuițiile dureroase, dureroase și adesea contradictorii care constituiau mesajul evanghelic al lui Luther.

Prin urmare, cei doi nu au putut niciodată să cadă de acord asupra Euharistiei, chiar și atunci când, în 1529, Philipp, Landgraful de Hesse, susținătorul lor princiar frustrat, i-a adus față în față la Marburg pentru a vindeca ruptura. Amărăciunea a fost atât de mare încât, în 1530, Luther le-a spus adepților săi că ar trebui să se căsătorească și să-și boteze copiii în bisericile catolice, mai degrabă decât printre zwinglieni, deoarece Zwingli era mult mai în eroare decât papa.[23] Acest lucru a fost cu atât mai remarcabil cu cât Luther, la fel ca și Zwingli, a constatat că depindea de ajutorul prinților germani în două direcții: în primul rând, împotriva oamenilor obișnuiți care nu doreau să fie reformați și care aveau nevoie de ordine de la prinți pentru a-i mișca; în al doilea rând, împotriva Sfântului Împărat Roman Carol al V-lea, care îl scosese în afara legii după Worms și care acum dorea să-l distrugă pe el și întregul său program. De fapt, de la sprijinul princiar a venit o nouă etichetă pentru mișcare, când un grup de prinți care îl susțineau pe Luther au făcut un protest împotriva deciziilor Dietei imperiale de la Speyer în 1529. În consecință, au fost supranumiți protestanți, fiind prima dată când acest cuvânt era folosit astfel; porecla a rămas. La următoarea Dietă imperială, la Augsburg, în 1530, partidul susținătorilor lui Luther i-a prezentat lui Carol al V-lea o declarație de doctrină, redactată de Philipp Melanchthon, care, prin moderația sa studiată, era menită să obțină acordul împăratului. Nu a reușit în acest scop, dar grupul care se numea din ce în ce mai mult "luteran" a păstrat această "Mărturisire de la Augsburg" ca fiind declarația lor de credință emblematică.

REFORME RADICALE ŞI MAGISTRALE: ANABAPTIŞTII ŞI HENRIC AL VIII-LEA

Astfel, perioada de după 1525 a fost una în care amintirea întunecată a Războiului Fermierilor a pus capăt oricărei şanse de revoluţie populară unită la nivelul întregului continent. În schimb, a fost creată o Reformă "magistrală": acestea au fost mişcările protestante conduse de *magistri*, maeştrii cu studii teologice, şi magistraţi de toate felurile - regi, prinţi, consilii orăşeneşti. Merită să folosim descrierea "Reforma magistrală" şi o voi folosi frecvent în această naraţiune, pentru că totuşi au existat încă mulţi creştini radicali, care au propus propriile versiuni de revoluţie religioasă şi ale căror Reforme radicale au rămas foarte diferite în ceea ce priveşte caracterul şi credinţa faţă de protestantismul magistral. În Elveţia, unii au fost inspiraţi de faptul că şi-au dat seama că Zwingli era mult mai sistematic şi mai logic în respingerea trecutului decât Luther. Ei au preluat gândirea lui Zwingli cu privire la Euharistie şi botez. Dacă Zwingli spunea că sacramentele erau promisiuni de credinţă din partea credincioşilor creştini care primiseră deja darul lui Dumnezeu al credinţei mântuitoare, cu siguranţă botezul creştin ar trebui să fie un act conştient de credinţă din partea persoanei botezate - "botezul credincioşilor". În mod clar, bebeluşii nu ar putea face un astfel de act, aşa că botezul ar trebui să fie rezervat adulţilor. La urma urmei, Noul Testament nu conţinea nici măcar un singur exemplu explicit de botez al copiilor. Din punct de vedere istoric, acest lucru era corect, dar argumentul împotriva botezului copiilor abia dacă mai fusese adus înainte în istoria creştină şi a venit ca un şoc neplăcut pentru reformatorii magiştri. Deoarece radicalii căutau să acorde un nou şi autentic botez celor care fuseseră botezaţi de mici, duşmanii lor i-au numit în cod grecesc "rebotezaţi" sau anabaptişti. În mod evident, niciun susţinător al botezului credincioşilor nu ar vedea ceea ce făceau ei ca fiind rebotezare; imaginea lor de sine ar fi mai bine exprimată prin termenul neutru pe care germanii îl folosesc pentru ei, *Taufer* (baptizatori).

Zwingli a fost îngrozit de această deducţie logică din propria sa teologie, deoarece contrazicea o altă axiomă a gândirii sale, conform căreia Biserica din Zurich cuprindea întregul oraş Zurich. Să optezi pentru botezul ca adult însemna să scindezi totalitatea comunităţii, în credincioşi şi necredincioşi. Acest lucru ar fi pus capăt presupunerii pe care atât el, cât şi Luther o susţineau la fel de mult ca şi papa, şi anume că întreaga societate ar trebui să facă parte din Biserica creştină. Aşa că, începând cu 1526, Zurich, amărât de recentul Război al Fermierilor, i-a persecutat pe anabaptişti până la înecarea a patru dintre ei în râul Limmat, exact în momentul în care vechea Biserică a început să-i persecute pe campionii Reformei magisteriale. Anabaptiştii au fost hărţuiţi şi scoşi din societatea obişnuită. Singura lor alianţă cu un magistrat, atunci când contele Leonhard von Liechtenstein le-a permis să preia oraşul moraviei Nikolsburg şi să formeze o biserică înfiinţată care să profeseze botezul credincioşilor, s-a încheiat brusc în 1527 din ordinul stăpânilor habsburgici ai contelui; Habsburgii l-au ars pe rug pe viitorul Zwingli din Nikolsburg, un fost cadru universitar de rang înalt numit Balthasar Hubmaier. În consecinţă, radicalii au început să sublinieze diferenţa lor faţă de societatea obişnuită.

Atunci când au apelat la Biblie pentru a se ghida, astfel de oameni au observat în mod corect că primii creştini s-au separat de lumea din jur. Cartea Faptele Apostolilor vorbea despre creştinii care deţineau toate bunurile în comun (vezi pp. 119-20). 'Să nu juraţi deloc', a spus Isus Hristos (Matei 5.34). 'Să nu săvârşiţi nicio crimă', spuneau cele zece porunci. Aşa că radicalii au căutat rarele colţuri ale Europei în care aveau şansa de a-şi crea propriile lor mici lumi, în care bunurile puteau fi deţinute în comun, unde nimeni nu îi forţa să depună jurămintele pe care le cereau guvernele şi magistraţii, sau să ia sabia atunci când guvernanţii le ordonau să o facă. Ei au

adoptat o viziune selectivă asupra cererii de supunere din Romani 13.1, înfuriind și speriind puterile superioare. Mulți au privit înapoi la ceea ce a fost cel mai apropiat lucru pe care "anabaptiștii" l-au avut vreodată de o declarație confesională comună: articolele redactate în 1527 în orașul elvețian Schleitheim, care insistau asupra "separării de Abominație". Autorul lor principal a fost un fost călugăr benedictin, Michael Sattler, și este tentant să vedem instituțiile comune ale radicalilor ca pe un nou efort de a se întoarce la idealul benedictin timpuriu. Cu toate acestea, o trăsătură era departe de a fi benedictină: îi întorcea pe radicali la un creștinism încă mai vechi, care suferise persecuții oficiale. 'Adevărații creștini credincioși sunt oi printre lupi, oi pentru măcel. Ei trebuie să fie botezați în angoasă și necazuri, persecuție, suferință și moarte, încercați în foc și trebuie să ajungă la patria odihnei veșnice nu prin uciderea celor fizice, ci a celor spirituale', îi scria tânărul patrician din Zurich Conrad Grebel lui Thomas Muntzer, cu un an înainte ca Muntzer, un lider al revoltelor din 1525, să fie tăiat de soldații răzbunători ai prinților.[24]

Și mai înspăimântător pentru creștinătate a fost faptul că, chiar și după înfrângerile din 1525, unii radicali au continuat să creadă că au nevoie de forță pentru a aduce Ultimele Zile. L-au auzit pe Isus spunând: "Nu am venit să aduc pacea, ci sabia" (Matei 10.34) și au vrut să îl ajute pe Dumnezeu să își îndeplinească programul politic din Cartea Apocalipsei. Astfel, la începutul anilor 1530, grupuri din Țările de Jos au început să se alăture altor radicali pentru a converge spre orașul Munster din vestul Germaniei. Au sosit cu miile; au preluat Reforma civică din Munster, care începuse în mod convențional luteran, iar liderii lor carismatici au proclamat noul Ierusalim. O forță comună de luterani și catolici i-a asediat. Sub presiune, cu orașul în criză de alimente, revoluția radicalilor s-a transformat în coșmar. Liderul lor final, un tânăr olandez, Jan Beuckelszoon ("Ioan din Leyden"), a trăit ca rege al lor într-un lux nebunesc, înconjurat de haremul său, în timp ce adepții săi mureau de foame și mureau apărându-l. În cele din urmă, asediatorii au spart apărarea în 1535, iar anabaptiștii din Munster au fost reprimați cu sadism. Ulterior, radicalismul a trecut de la militantism la evadări liniștite din societatea obișnuită, tolerate de unii conducători care recunoșteau că astfel de comunități adunate erau de fapt harnice și oneste. Cu toate acestea, Munster a rămas ca o amintire întunecată constantă: anabaptiștii pașnici și inofensivi erau arși și hărțuiți din cauza a ceea ce făcuse Ioan de Leyden.[25]

Provocarea radicalismului la adresa creștinismului occidental a fost, de fapt, pe termen lung și mai subtilă decât atât.[26] Poate că la bază a fost o nouă viziune negativă asupra împăratului Constantin I - "cel Mare", așa cum fusese numit atât de mult timp. Era o convingere generală în rândul radicalilor că, în mileniul precedent, Biserica făcuse o gravă eroare în a se alia cu cei puternici, după o cotitură greșită decisivă în alianța lui Constantin cu creștinismul. Radicalii au observat că o foarte mare parte din doctrina Bisericii fusese formulată prin acorduri ale conciliilor în acea perioadă pătată de după ce Constantin a preluat frâiele doctrinei la Niceea în 325 (vezi pp. 214-15), și dacă așa era, toată această doctrină era coaptă pentru reevaluare. Dacă cineva privea Biblia cu ochi noi, unde erau unele dintre doctrinele centrale ale creștinismului tradițional despre care Biserica spunea că există, cum ar fi Trinitatea? În mod încăpățânat, mulți cititori ai Bibliei au continuat să nu găsească în paginile ei botezul copiilor minori menționat. Unii au mers mai departe și au ajuns la convingerea că Biblia nu este ghidul suprem al adevărului divin: ei au numit-o un "papă de hârtie" și au afirmat că Dumnezeu vorbea cu individul așa cum voia el (sau chiar ea) prin "lumina interioară". Dacă era așa, era puțin probabil să existe o percepție normativă unică a adevărului, era necreștinesc să constrângă orice credință și chiar de nedorit să existe o singură Biserică. Radicalii din Reformă își pot revendica postum

succesul, căci ceva din toate aceste noțiuni se poate găsi acum în Bisericile moștenitoare ale Reformei magisteriale și chiar în Biserica Romei.

Magistralele reformatorilor au continuat să lupte pentru mințile conducătorilor, în parte pentru că aceștia erau îngroziți să audă orice selecție a unor astfel de credințe. Au reușit în mare parte din Germania și Scandinavia; au eșuat în Polonia lui Jagiellon, în Franța valahă și în ținuturile habsburgice. Cu toate acestea, în mare parte din Europa Centrală, nobilimea a fost receptivă acolo unde monarhii nu erau, intuind avantajele provocării religiei stăpânilor lor. În 1525, statele din Austria Superioară au sprijinit suprimarea Războiului Fermierilor de către regele habsburgic Ferdinand, dar prețul lor pentru o cooperare ulterioară în suprimarea anabaptiștilor a fost să-l forțeze să tolereze activiștii și predicatorii evanghelici după modelul lui Luther. De la mijlocul secolului al XVI-lea, majoritatea covârșitoare a nobilimii din Austria Inferioară și a locuitorilor din capitala habsburgică Viena erau luterani declarați, în ciuda tuturor eforturilor habsburgilor de a împiedica această creștere, iar luteranismul s-a consolidat în liniște și în alte părți.[27] În Europa Centrală, o catastrofă definitorie pentru autoritatea tradițională a fost victoria otomană de la Mohacs din 1526, când cumnatul de douăzeci de ani al Sfântului Împărat Roman, regele Ludovic al II-lea al Ungariei și Boemiei, a fost ucis, împreună cu o mare parte din nobilimea sa, cinci episcopi, doi arhiepiscopi și șaisprezece mii dintre soldații săi; turcii au ocupat o mare parte din fostul regat. În afară de distrugerea unei elite conducătoare, lovitura dată prestigiului vechii religii a fost severă; situația era larg deschisă pentru multe varietăți de reformă religioasă, iar nobilii individuali au îmbrățișat cauza reformei după bunul lor plac.

Reforma timpurie a obținut un fel de victorie ciudată în Anglia, unde monarhul Henry al VIII-lea, un monarh cu opinii criminale, a găsit o alianță cu reformatorii utilă în timpul aventurilor sale maritale excentrice. Hotărât să scape de prima sa soție obositor de loială, Ecaterina de Aragon, pentru a-și asigura un moștenitor legitim de sex masculin, acesta s-a trezit frustrat de refuzul Papei de a accepta afirmația sa din motive teologice, conform căreia căsătoria nu a avut loc niciodată. Henric a cerut ca aceasta să fie recunoscută ca fiind nulă, astfel încât să fie liber să se căsătorească cu cine dorește - la sfârșitul anilor 1520, aceasta însemna o tânără doamnă plină de vervă de la Curte, Anne Boleyn. Papa Clement al VII-lea se afla sub presiunea nepotului reginei Ecaterina, împăratul Sfântului Imperiu Roman Carol al V-lea, care era mai degrabă mai la îndemână decât regele Angliei și care, în 1527, demonstrase ce ar putea însemna acest lucru atunci când soldații săi (majoritatea simpatizanți luterani) au năvălit necontrolat prin Roma însăși timp de săptămâni întregi, aducând oroare și haos la îndemâna papei îngrozit care se refugiase în Castelul Sant'Angelo.

Henric, din ce în ce mai convins că Papa era dușmanul lui Dumnezeu și al Angliei prin faptul că îi refuza anularea, a conceput ideea de a repudia jurisdicția papală. A fost primul rege din Europa care a făcut acest lucru și, pentru a susține această măsură revoluționară cu un larg consens politic, s-a folosit de abilitățile organizatorice ale unui ministru regal nou recrutat, Thomas Cromwell, pentru a obține o legislație în Parlamentul său care să promulge o ruptură cu Roma. Noua sa soție, Anne Boleyn, a fost o simpatizantă nu prea discretă a Reformei evanghelice și a reușit să încurajeze evangheliștii la Curte.[28] Printre aceștia se număra Cromwell, care lucra îndeaproape cu un alt nou recrut, arhiepiscopul de Canterbury Thomas Cranmer, numit în 1533 pentru a oficializa anularea și noua căsătorie a lui Henric. Între ei, începând din 1534, Cromwell și Cranmer au încurajat discret o dezmembrare pe bucăți a vechii Biserici, nu întotdeauna în armonie cu dorințele regelui; în 1540, Cromwell a fost dezonorat și executat, în parte din această

cauză și în parte din cauza recrutării sale dezastruoase a încă unei a patra soții regale care s-a dovedit inacceptabilă.[29] Până atunci, Henric era de două ori văduv. Regina Ana nu reușise să îi ofere moștenitorul masculin mult căutat. Henric nu a putut prevedea că nașterea fiicei sale, Elisabeta, în 1533, a furnizat un succesor demn la tron și, în lipsa unor băieți, Ana l-a precedat pe Cromwell la eșafod, decapitat în 1536 sub acuzațiile absurde de adulter și incest. Înlocuitoarea ei, Jane Seymour, s-a potrivit bine cu regele și a oferit moștenitorul masculin vital, prințul Edward, dar a murit din cauza unei infecții postnatale. Prin toate aceste crize și nu numai, abilitățile de supraviețuire ale lui Cranmer au fost puse la grea încercare.

Una dintre cele mai faimoase execuții ale regelui Henric a fost făcută prin procură, victima murind la comanda împăratului Carol al V-lea. Era vorba de William Tyndale, unul dintre geniile Reformei engleze; după ce agenții lui Henric au obținut răpirea sa în timp ce se afla în exil la Anvers, a fost strangulat pe rug înainte ca trupul său să fie ars lângă Bruxelles. Le-a lăsat moștenire englezilor nimic mai puțin decât prima traducere a Noului Testament și a Pentateuhului în limba lor, de la versiunea arhaică de atunci a lollardilor cu 150 de ani înainte. Tyndale, un erudit de la Oxford din Gloucestershire, a făcut din Biblia în limba engleză lucrarea vieții sale, a fost nevoit să fugă din țara sa natală pentru a-și continua munca în acest sens și și-a pierdut viața din această cauză. El a adus în sarcina sa nu doar fervoarea evanghelică și o pricepere excepțională în greacă și ebraică, ci și o ureche excepțională pentru limbi străine, poate datorită copilăriei sale petrecute în ținuturile de la granița de vest a Angliei, unde galeza era aproape la fel de familiară ca engleza. El a înțeles că engleza ar putea fi de fapt mai apropiată decât latina de ebraică prin ritmurile și forța narativă motrice, iar rezultatele corozesc cu viață și energie - aici este momentul în care Adam și Eva au căzut din ascultarea de Dumnezeu, cea mai mare tragedie a omenirii din povestea creștină:

> Și femeia a văzut că era un pom bun de mâncat și pofticios pentru ochi și un pom plăcut pentru a se face înțelept. Și a luat din rodul lui și a mâncat, și a dat și soțului ei împreună cu ea, și el a mâncat. Și s-au deschis ochii amândurora, încât au înțeles cum că erau goi.[30]

Sau putem gusta din cuvintele energice ale lui Tyndale care introduce traducerea sa din Deuteronom (este de remarcat faptul că atunci când a început să traducă Cărțile Legii din Tanakh, a renunțat la practica sa anterioară de a fura prefețele individuale ale cărților din Biblia lui Martin Luther pentru a le traduce sau parafraza în prefețele sale englezești, exprimându-și, în schimb, propriile gânduri):

> Aceasta este o carte demnă de a fi citită zi și noapte și de a nu scăpa niciodată din mână. Căci este cea mai bună dintre toate cărțile lui Moise. De asemenea, este ușoară și ușoară și o evanghelie foarte curată, adică o propovăduire a credinței și a iubirii: deducând iubirea față de Dumnezeu din credință și iubirea aproapelui din iubirea de Dumnezeu.

Noul Testament pe care Tyndale l-a pregătit primul a avut un impact imediat, atunci când copii clandestine au ajuns în Anglia în 1526-7: nimic altceva nu a fost atât de important în crearea unei Reforme engleze populare independente de capriciile regelui Henric. Până la momentul martiriului lui Tyndale, în 1536, poate șaisprezece mii de exemplare ale traducerii sale au trecut într-o țară cu nu mai mult de două milioane și jumătate de locuitori, cu o piață de carte foarte

puțin dezvoltată.[31] Și, într-una dintre ironiile religioase de care domnia lui Henric a fost plină, regele a ajuns să autorizeze traducerea făcută de omul a cărui ucidere o aranjase de fapt. La numai un an după moartea lui Tyndale, Thomas Cromwell a obținut un ordin regal prin care fiecare parohie din Anglia trebuia să cumpere o Biblie completă, a cărei mare parte din text era de fapt traducerea lui Tyndale (Henric al VIII-lea nu pare să fi realizat niciodată acest lucru). Este strămoșul tuturor Bibliilor în limba engleză, în special al versiunii "Authorized" sau "King James" din 1611 (a se vedea pp. 649- 50); biograful lui Tyndale, David Daniell, a subliniat fără menajamente că "Nouă zecimi din Noul Testament al Versiunii Autorizate este al lui Tyndale".[32]

Până la moartea regelui Henric, în 1547, religia tradițională a Angliei a fost grav atacată. Biblia era acum la dispoziția supușilor lui Henric într-o versiune completă creată de evangheliștii englezi pe baza realizărilor lui Tyndale, deși, cu o schimbare de politică imprevizibilă caracteristică în 1543, regele a încercat să le interzică supușilor săi mai puțin educați să o citească, profund tulburat de posibilitatea ca aceștia să aibă gânduri radicale ca urmare a răsfoirii iresponsabile a paginilor sale. În ciuda acestui eșec major pentru evanghelici, o lovitură teribilă fusese dată vechii credințe prin închiderea tuturor mănăstirilor, călugărilor și călugărițelor din Anglia și Țara Galilor (1532-40). Aceasta a fost cea mai rapidă și mai temeinică campanie de acest fel din Europa, împotriva uneia dintre cele mai bine administrate grupări de comunități religioase de pe continent, al cărei loc în viața engleză se întindea de o mie de ani. Dizolvarea a fost pusă la cale de Thomas Cromwell în anii de putere ai acestuia, dar chiar și după execuția lui Cromwell, regele și consilierii săi au extins atacul asupra centrelor tradiționale de mijlocire pentru morți printr-o dizolvare sistematică a fundațiilor de cantoane, deși nu au oferit motive ideologice pentru ceea ce făceau, anunțând pur și simplu că regele Henric avea nevoie de bani.[33] În 1547 s-a deschis calea către o Reformă mai coerentă din punct de vedere ideologic pentru Anglia, prezidată cu entuziasm de tânărul fiu al lui Henric, Eduard al VI-lea.[34]

Reformele magisteriale din orașele-stat din Europa continentală au luat exemplul Zurichului. De asemenea, au luat act de dezastrul care a răsplătit ambițiosul obiectiv al lui Zwingli de a conduce orașul pentru a deveni un nou Israel militant, conducând o Reformă prin Elveția și poate chiar mai departe. Cantoanele catolice ale Elveției au înfrânt armatele Zurichului la granița sa, la Kappel, în 1531, iar printre cei care au murit acolo s-a numărat Zwingli însuși, tăiat în armură pe câmpul de luptă de pe deal, ca o consecință drastică a abandonării principiilor sale pacifiste (Luther a dat dovadă de o *Schadenfreude* destul de neplăcută în această privință). Zurich nu și-a mai asumat niciodată un program atât de agresiv, dar tânărul cleric ales în grabă pentru a prelua conducerea de la Zwingli, Heinrich Bullinger, s-a dovedit a fi un om de stat ecleziastic foarte eficient și înțelept de-a lungul a mai bine de patru decenii. Unul dintre cei mai prolifici scriitori de scrisori ai Reformei, în fața unei concurențe formidabile pentru acest titlu, el a dezvăluit un talent de a întreține prietenii și de a interveni în mod util în problemele Bisericilor Reformate de pe întreg continentul. A fost unul dintre cei mai de succes comunicatori din secolul al XVI-lea, atât prin predicile sale adunate și sistematizate, *Decadele*, cât și datorită cărții sale mici și sensibile despre căsătorie, care a avut avantajul de a constitui cadoul de nuntă perfect în gospodăriile cu mentalitate serioasă din întreaga Europă protestantă.[35]

STRASSBURG, ANGLIA ȘI GENEVA (1540-60)

Una dintre cele mai promițătoare soluții aparent promițătoare pentru relația dintre Biserică și puterea temporală în primele trei decenii ale Reformei a fost dezvoltată în orașul-stat Strasbourg (pe atunci Strassburg, de limbă germană în proporție covârșitoare), condus de un fost călugăr dominican, Martin Bucer. Până la mijlocul secolului, părea că Strassburg va deveni centrul viitoarei Reforme, deoarece Bucer era un autoproclamat (deși fatal de vorbăreț) mediator al consensului în mijlocul dezacordurilor reformatorilor, iar orașul se afla în centrul comerțului și culturii europene. A atras un număr mare de entuziaști radicali, dar datorită puterii de argumentare neobosite a lui Bucer și preocupării evidente pentru puritatea Bisericii, orașul a fost mai bun în a-i convinge pe radicali să revină în curentul principal decât majoritatea statelor protestante și, în general, a avut o reacție mai umană față de aceștia.[36] Cu toate acestea, Strassburg avea să cadă în curând din conducerea europeană din cauza unei înfrângeri militare, iar apoi aveau să apară alți pretendenți: mai întâi Anglia, urmată de Geneva.

Perspectivele unei așezări religioase civilizate și ale reunificării Bisericii occidentale erau mari în jurul anilor 1541-1552, dar s-au încheiat cu o dezamăgire. Aceasta a fost perioada în care Hermann von Wied, arhiepiscop de Köln, singurul prinț-episcop din Germania care a încercat să întâlnească Reforma la jumătatea drumului, încerca să își conducă arhidieceza într-o Reformă a cărei planificare nu implica doar propriul cler, ci și pe Martin Bucer. În următorii câțiva ani, însă, el a eșuat, învins de opoziția acerbă a tradiționaliștilor din propriul Capitoliu al Catedralei și de intervenția fermă a lui Carol al V-lea, care în cele din urmă a dus la expulzarea sa din scaunul său. Dacă planurile lui von Wied ar fi funcționat, Köln ar fi putut fi un exemplu pentru alți prelați catolici despre cum să găsească o cale de mijloc pentru schimbare în cadrul vechilor structuri.[37] Odată cu eșecul discuțiilor dintre protestanți și catolici în jurul Dietei imperiale de la Regensburg din 1541 (vezi pp. 662-3), vremea moderației umaniste era în mod evident trecută; în acest context, în 1545, un consiliu al Bisericii occidentale convocat de papă a început în sfârșit să se reunească la Trento, într-o atmosferă de încredere agresivă, pentru a lua noi inițiative în Biserica papală. La sfârșitul anilor 1540, se părea că adversarii Reformei triumfau. Luther a murit în 1546, moment în care Zwingli era deja mort de mult. Sfântul Împărat Roman a înfruntat alianța militară formată de prinții luterani, "Liga Schmalkaldică", și în 1547 i-a învins categoric (vezi planșa 55): ca parte a victoriei sale, a pus capăt carierei independente a Reformei din Strassburg, care se angajase cu o imprudență necaracteristică în alianța Schmalkaldică.[38]

Martin Bucer a părăsit în grabă Strassburgul pentru Anglia, unde grupul de politicieni care guverna în numele tânărului fiu al lui Henric al VIII-lea, Eduard al VI-lea, după moartea lui Henric în 1547, avea acum șansa de a propulsa Anglia la conducerea Reformei în întreaga Europă. Arhiepiscopul Cranmer, unul dintre ei și acum un operator politic înrăit, a condus o distrugere temeinică a lumii devoționale tradiționale din Anglia. Reforma sa s-a datorat cel mai mult exemplului Strassburgului și al elveților, deși în liturghia sa vernaculară pentru Biserica engleză, *Cartea de rugăciune comună* din 1549, revizuită într-un stil reformat mai intransigent în 1552, Cranmer era gata să se inspire din orice precedent util. Printre acestea se numărau și formele de cult luteran mai conservatoare, concepute recent în Germania (se căsătorise cu nepoata unui teolog german în orașul conservator luteran Nürnberg, când se afla în ambasadă acolo pentru Henric al VIII-lea în 1532).[39] Prin urmare, Cartea de rugăciune engleză, revizuită doar ușor în 1559 și în cele din urmă revizuită puțin mai mult înclinată spre catolicism în 1662, a rămas un vehicul extraordinar de flexibil pentru o formă de creștinism occidental care, în

dezvoltarea sa ca "anglicanism", a privit uneori cu un oarecare dezgust moștenirea Reformei din anii Cranmer.

Un aspect incomparabil al cărții este limbajul în care a fost scrisă, pe care îl pot admira fără rezerve chiar și cei care se îndoiesc de conținutul teologic al acesteia. Procesele de construcție originală a Cărții de rugăciuni vor rămâne probabil întotdeauna obscure, dar este evident că în spatele frazării sale se află o singură voce puternică, care nu poate fi decât cea a lui Cranmer. Unitatea cărții și modul subtil în care aceasta se bazează pe o varietate uimitoare de texte anterioare în latină, germană și engleză și le transformă, indică faptul că Cranmer a fost mult mai mult decât un simplu președinte al unui comitet de redactare. Geniul său literar deosebit a fost în mod îngust pentru proza formală, fără gama de tonuri conversaționale sau dramatice de care era capabil Tyndale, dar o proză care poate fi rostită generație după generație fără să pară banală sau obosită - cuvinte care acum se uzează la fel de neted și puternic ca o pietricică pe o plajă. Arhiepiscopul a lăsat moștenire mai întâi Angliei și apoi lumii întregi o dramă liturgică pe care a dorit să fie pusă în scenă de toți cei prezenți într-un act de cult; și așa s-a dovedit a fi. Cuvintele din Cartea sa de rugăciuni au fost recitate de vorbitorii de limbă engleză mult mai frecvent decât discursurile și solilocviile lui Shakespeare. Fragmente au rămas chiar și la cei care nu sunt credincioși: "la bogăție și la sărăcie, în sănătate și în boală, să iubim și să prețuim, până când moartea ne va despărți", sau dintr-un alt moment de rezonanță din experiența umană, "pământ la pământ, cenușă la cenușă, țărână la țărână".[40] Cuvintele lui Cranmer sunt moștenirea comună a tuturor celor care folosesc limba engleză, acea limbă care, în epoca sa, era atât de marginală în viața culturală europeană, dar care acum este atât de universală.

Pe lângă proza sa, Cartea de rugăciuni a lui Cranmer a lăsat o moștenire liturgică întregii creștinătăți occidentale: un serviciu de seară sau "oficiu" numit Evensong. Evensong este partea din Cartea de rugăciuni care se execută acum cel mai des în mod regulat în anglicanism și, prin urmare, acolo proza superb de demnă a lui Cranmer este încă cel mai des apreciată în contextul său adecvat. Cranmer a avut o aptitudine deosebită pentru a crea rugăciuni scurte cunoscute sub numele de "collects", dintre care a scris un set pentru săptămânile schimbătoare ale noului său an liturgic englez (simplificat considerabil față de calendarul anual al zilelor sfinte de dinainte de Reformă). Aceste mici bijuterii de rugăciuni sunt rareori pur și simplu opera sa, dar expresia lor și alegerea delicată și precisă a limbajului sunt ale sale. Una dintre cele mai scurte dintre toate, a doua dintre culegerile Evensong folosite pe parcursul anului, este și una dintre cele mai memorabile. A fost o traducere a unei colecte existente din secolul al VIII-lea din vestul latin, dar Cranmer a modificat textul în felul său propriu. Având ca metaforă dominantă decorul slujbei în lumina stingheră a serii, colecta are o structură triplă perfect echilibrată: o cerere cu două gânduri este urmată de un apel la relația trinitară dintre Tatăl și Fiul. Cranmer a adăugat în mod caracteristic o pereche de cuvinte, "pericole și pericole", în locul latinei *insidias* pentru "capcane" - și în mod crucial, la sfârșit, a îmbogățit ideea trinitară cu cuvântul "dragoste":

> Luminează întunericul nostru, te rugăm, Doamne, și prin marea ta milă apără-ne de toate primejdiile și pericolele acestei nopți, pentru dragostea singurului tău Fiu, Mântuitorul nostru Iisus Hristos. *Amin.*[41]

Evensong-ul anglican s-a dovedit a fi o abordare atât de demnă și convingătoare a divinității, încât a adus mângâiere spirituală mult dincolo de granițele comuniunii anglicane, atât la protestanți, cât și la romano-catolici. Există un oarecare paradox în utilizarea sa în zilele noastre,

deoarece Cranmer nu și-a ascuns prea mult disprețul atât pentru catedrale, cât și pentru muzica bisericească elaborată, însă în zilele noastre Evensong este cel mai caracteristic pentru a fi cântat de corurile catedralelor anglicane și se bazează pe o moștenire bogată de cinci secole de imnuri și aranjamente special compuse. Este posibil ca simțul umorului liniștit al lui Cranmer să-l facă să aprecieze această ciudată ieșire din încercarea sa de a oferi Angliei un vehicul decent reformat pentru închinarea la Dumnezeu.

Totuși, acest experiment englezesc s-a încheiat brusc când Edward, după o copilărie sănătoasă și plină de afirmare, în care s-a făcut frumos să fie la fel de mare ca și formidabilul său tată, a murit tânăr în 1553.[42] Cu o rapiditate dramatică, Anglia a respins-o pe succesoarea protestantă aleasă de Edward, verișoara sa Jane Grey. Contrar așteptărilor politicienilor englezi și ambasadorilor străini deopotrivă, o furie populară generalizată a contestat înțelegerea încheiată la Westminster, mai decisiv decât în orice alt moment al epocii Tudor. Demonstrații înarmate în sud-estul Angliei i-au forțat pe liderii regatului să accepte pretenția la tron formulată de sora vitregă catolică a regelui mort, Lady Maria.[43] Deși statutul de fiică a regelui Henric a contat probabil mai mult pentru regat decât religia sa, odată ce a dat-o la o parte pe regina Jane, Maria s-a angajat într-un experiment la fel de mare ca cel al lui Edward, dar în oglindă. Ea a readus un întreg regat la supunerea romană și la posibilitatea de a inova în reforma catolică. În acest proces, ea a ars pe rug unii dintre cei mai importanți reformatori protestanți englezi, inclusiv Thomas Cranmer. De asemenea, a trecut peste obiecțiile politicienilor englezi față de planurile sale de căsătorie cu regele Filip al II-lea al Spaniei, care promiteau să lege viitorul regatului său de cea mai puternică monarhie catolică din Europa (vezi pp. 671-5). Speranțele de afirmare a cuvântului lui Dumnezeu păreau condamnate în cea mai mare parte a Europei. Ultimele zile nu sosiseră; mulți respinseseră mesajul. Ce se mai putea face?

Omul care a scos protestantismul din stagnare în anii 1550 a fost un umanist francez exilat, un jurist umanist care a rătăcit prin Italia și Elveția și care a ajuns din întâmplare în 1536 la marginea Confederației Elvețiene, în orașul Geneva: John Calvin.[44] Probabil că nu i-a plăcut niciodată Geneva foarte mult, dar a simțit că Dumnezeu îl trimisese acolo cu un scop, așa că s-a resemnat la o luptă sumbră pentru a rămâne acolo și a conduce lucrarea lui Dumnezeu în oraș. După un început greșit, a fost dat afară din Geneva, dar asta i-a oferit șansa de a merge la Strassburgul lui Bucer și de a vedea cum ar putea fi pusă în practică o Reformă. Când genevezii s-au confruntat cu haosul și, în disperare, l-au chemat înapoi, el era gata să construiască un Strassburg mai bun în Geneva. Într-un set de *rânduieli ecleziastice pe* care autoritățile orașului i-au ordonat lui Calvin să le redacteze în 1541, el a pus în practică o schemă de restructurare a Bisericii pe care Bucer o prevăzuse pentru Strassburg: o ordine cvadruplă, mai degrabă decât ordinea tradițională triplă de episcop, preot și diacon.[45]

Bucer a afirmat că Noul Testament descrie patru funcții ale ministerului: păstori, doctori, bătrâni și diaconi. Pastorii îndeplineau slujba generală de îngrijire a laicilor exercitată de preoții parohiali și episcopii medievali; doctorii erau responsabili de predare la toate nivelurile, până la cele mai aprofundate cercetări științifice ale Bibliei. Împreună, pastorii și doctorii seniori care le erau în mod evident apropiați în slujire (în special Calvin însuși) formau o Companie de pastori. Bătrânii suportau activitatea disciplinară a Bisericii, conducând-o alături de pastori într-un tribunal bisericesc numit consistoriu. Era o guvernare prin comitet; în alte contexte, comitetele se numeau prezbiteri, astfel încât sistemul este în general etichetat drept presbiterian. Calvin nu era îngrijorat în mod deosebit de formele pe care le putea lua acest sistem cvadruplu, atâta timp cât

toate funcțiile sale erau îndeplinite în mod corespunzător, dar următoarea generație de "calviniști" a avut tendința de a fi mai doctrinară decât el în privința formelor și a încercat să copieze exact ceea ce se făcuse la Geneva - dezvoltând, de exemplu, o ostilitate față de funcția de episcop pe care Calvin însuși nu a manifestat-o niciodată și pe care alte Biserici Reformate, cum ar fi cele din Zurich, Ungaria/Transilvania și Anglia/Irlanda, nu o împărtășeau (vezi Planșa 14).

Calvin a avut nevoie de ani de zile pentru a asigura stabilitatea Reformei sale, dar genevezii nu au îndrăznit niciodată să se dea de gol, dându-l afară a doua oară, și erau, de asemenea, conștienți de faptul că era bun pentru afaceri. El a atras în oraș exilați străini talentați (și a făcut tot ce i-a stat în putință pentru a se asigura că exilații săraci nu reprezentau o povară pentru finanțele orașului), în timp ce scrierile sale și ale prietenilor săi s-au vândut în mod dinamic în mare parte din Europa și au fost făuritoare pentru noua industrie tipografică a orașului.[46] În cele din urmă, un eveniment pe care l-am putea considera tragic a făcut ca numele lui Calvin să fie cunoscut la scară europeană. În 1553, el s-a confruntat cu sosirea la Geneva a unui intelectual radical proeminent, un exilat ca și el, Mihail Servet din Spania, care se îndrepta să se alăture simpatizanților secreți din Italia și care a apărut cu o imprudență derutantă în public în orașul lui Calvin. Servet, având în minte moștenirea islamică și iudaică a țării sale, a negat că noțiunea convențională de Trinitate ar putea fi găsită în Biblie; el fusese deja condamnat de o inchiziție catolică ca eretic, cu complicitatea lui Calvin. Calvin și-a văzut datoria ca fiind clară: Servet trebuie să moară. Așa că autoritățile orașului Geneve l-au ars pe Servet pe rug, deși Calvin dorea o moarte mai miloasă, cum ar fi decapitarea. Astfel, Calvin a stabilit că protestanții erau la fel de hotărâți ca și catolicii să reprezinte curentul principal al creștinismului tradițional care a culminat la Conciliul de la Calcedon din 451.[47]

În concordanță cu aceasta, începând cu anul 1536, Calvin a publicat și a rescris în mod repetat un manual de doctrină, *Instituția religiei creștine* - cunoscută în mod obișnuit sub numele de *Institutele*.[48] Acesta a fost conceput pentru a revendica creștinismul catolic pentru Reformă: din moment ce Papa a obstrucționat Reforma, el era Anticristul, iar protestanții erau adevărații catolici. În edițiile ulterioare, foarte extinse, și în rearanjarea completă pe care Calvin a făcut-o în 1559, nu cu mult timp înainte de moartea sa, se păstrează practic tot textul original. Propoziția de început nu a fost niciodată înlocuită, deși Calvin i-a extins domeniul de aplicare de la o simplă referire la "doctrina sacră [adică creștină]" la întreaga cunoaștere umană; astfel, în versiunea din 1559, aceasta sună astfel: "Aproape toată înțelepciunea pe care o posedăm, adică înțelepciunea adevărată și sănătoasă, constă din două părți: cunoașterea lui Dumnezeu și cunoașterea de noi înșine".[49] Pornind de la această premisă, Calvin sare la o altă ipoteză fundamentală pentru cartea sa din 1536 încoace: scrutându-ne pe noi înșine cu onestitate după ce îl contemplăm pe Dumnezeu, este inevitabil să ne facem de rușine. Niciuna dintre capacitățile noastre nu ne poate ridica din acest abis în starea noastră decăzută, ci doar un act de har gratuit din partea lui Dumnezeu. Acesta este Augustin reformulat, Luther al *sclaviei voinței*.

Pentru Calvin, această "dublă cunoaștere" (*duplex cognitio) se* afla în centrul creștinismului catolic și a devenit opera vieții sale să readucă iubita sa Franță la o versiune reală a Bisericii Catolice. Cu timpul, el a ajuns să explice eșecurile Reformei prin referire la o doctrină pe care o susținea și Luther, dar pe care mulți dintre colegii săi luterani l-au urmat pe Melanchthon, considerând-o dificilă și minimalizând-o: planul lui Dumnezeu de predestinare. După ce a citit comentariul lui Bucer la Romani din 1536, Calvin a discutat acest aspect cu o intricare din ce în ce mai mare în lărgirea *Institutelor.* Dacă mântuirea era în întregime în mâinile lui Dumnezeu,

așa cum spunea Luther, iar faptele omenești nu erau de niciun folos, atunci, în mod logic, Dumnezeu a luat decizii privind mântuirea individuală fără a face referire la istoria de viață a individului. Dumnezeu a decis să-i salveze pe unii și, în mod logic, să-i trimită și pe alții la damnare. Predestinarea era astfel dublă. Evident, cei care nu au ascultat și nu au acționat în urma Cuvântului se numărau printre cei damnați; acest lucru a diminuat sentimentul de dezamăgire că nu toți au ascultat mesajul Reformei. Vestea bună era că cei aleși de Dumnezeu nu-și puteau pierde mântuirea. Doctrina alegerii a devenit din ce în ce mai importantă, și din ce în ce mai reconfortantă și mai împuternicitoare pentru adepții lui Calvin.

Dar Calvin a făcut mult mai mult decât să expună predestinarea. El nu a primit niciodată hirotonirea nici din partea Bisericii vechi, nici din partea noii Biserici, dar imaginea sa de sine era aceea de învățător (*doctor), iar* el a predicat neîncetat și a scris comentarii biblice în jurul *Institutelor, care nu încetau* să crească. În centrul viziunii sale despre o Biserică Catolică reînnoită, bazată pe realizările primelor secole, se afla elaborarea atentă a "Definiției Calcedoniene" de către Conciliul de la Calcedon. Hristos a fost o singură persoană în două naturi legate inextricabil - Dumnezeu Fiul și, prin urmare, parte integrantă a Trinității divine, dar în același timp Iisus, ființa umană, născut în Palestina. Calcedon a avut o semnificație deosebită pentru protestanții magisteriali, care îl vedeau ca fiind ultimul consiliu general al Bisericii care lua decizii fiabile cu privire la doctrină în conformitate cu doctrinele de bază proclamate în Scriptură - ei erau cu atât mai înclinați să respecte primele concilii cu cât radicalii respingeau această moștenire (a se vedea p. 624). Echilibrul atent al afirmațiilor din cadrul Definiției calcedoniene, cu accentul pus pe indivizibilitatea celor două naturi ale lui Hristos, i-a oferit lui Calvin un model pentru un principiu general care a devenit foarte important pentru el: distincție, dar nu separare (*distinctio sed non separatio*).

Acesta a fost modelul perfect pentru a fi folosit de acest teolog care se străduia atât de conștient să obțină un nou catolicism purificat și echilibrat pentru Biserica occidentală. Acesta poate fi văzut, de exemplu, în discuția lui Calvin despre Biserică - atât vizibilă, cât și invizibilă - sau despre alegere - atât generală pentru Biserică (așa cum fusese pentru copiii lui Israel), cât și particulară pentru indivizii aleși (cum ar fi marii patriarhi precum Avraam). Mai presus de toate, structurează ceea ce spune Calvin despre Euharistie. El a făcut o distincție fermă între "realitate" și "semn", care, cu toate acestea, nu le va separa complet. Vechea Biserică a trădat acest principiu confundând realitatea și semnul, atribuind semnelor pâinii și vinului o închinare care se datora doar realității din spatele lor. Calvin a considerat că Luther, de asemenea, a atribuit în mod greșit semnelor ceea ce era adevărat doar pentru realitate: în special atunci când Luther a afirmat că trupul fizic și sângele lui Hristos erau capabile să fie pretutindeni (*ubique*) oriunde se celebra Euharistia în lume - o doctrină luterană numită ubicuitate, pe care Calvin a dedicat o secțiune substanțială în versiunea finală a *Institutelor* pentru a o ridiculiza. Pe de altă parte, el a considerat că Zwingli a separat prea mult semnul și realitatea și a subliniat că "în sacramente, realitatea ne este dată împreună cu semnul".[50] În Euharistie, Dumnezeu nu coboară la noi pentru a se așeza pe o masă, ci, prin semnul frângerii pâinii și al luării vinului, ne atrage să ne alăturăm lui în Ceruri. Este ideea proclamată în vechiul îndemn al Liturghiei latine: "Ridicați-vă inimile" (*Sursum corda)*.[51]

Calvin a depus multe eforturi pentru a căuta o cale de mijloc între protestanți, ca parte a planului său de a înlocui catolicismul papal cu ceva ce el vedea ca fiind mai autentic catolic. El a fost întristat de diviziunea dintre elvețieni și loialiștii luterani cu privire la Euharistie, care părea

deosebit de nebunească în momentul înfrângerilor protestanților de către Carol al V-lea în Războaiele Schmalkalde. Lucrând cu Heinrich Bullinger, a făurit o declarație în 1549 care a devenit cunoscută sub numele de *Consensus Tigurinus* ("Acordul de la Zurich").[52] Prin angajamentul său de a crea forme de cuvinte care să poată fi înțelese în mod ușor diferit de diferite persoane, a reprezentat un moment rar de statalitate în diviziunile religioase din secolul al XVI-lea și, ca atare, nu i-a satisfăcut pe luteranii care păzeau cu înverșunare moștenirea teologică a lui Luther: aceștia au rămas la fel de ferm ca și papa însuși la propunerea că trupul și sângele lui Hristos erau prezente în pâinea și vinul euharistic. Ca urmare, încercarea de la mijlocul secolului de a uni Protestantismul împotriva amenințării romane nu a avut ca rezultat decât o divizare mai adâncă între protestanți.

Luteranii conștienți de ei înșiși au dirijat din ce în ce mai mult protestantismul în Germania și Scandinavia și în majoritatea comunităților vorbitoare de limbă germană din Europa de Est (vezi planșa 55). După multe dispute interne cu privire la cine era cel mai fidel moștenirii lui Luther, ei au pecetluit granițele identității luterane printr-o Formulă a Concordiei în 1577, confirmată de o Carte a Concordiei în 1580. Versiunea sa a propriilor convingeri ale lui Luther a fost selectivă și nu este lipsită de legătură cu gândul nerostit despre anumite puncte-cheie ale teologiei că, dacă Calvin era pentru ele, luteranismul dezvoltat ar trebui să fie împotriva lor, indiferent dacă Luther ar fi putut fi de acord cu Calvin.[53] O placă sculptată de pe o casă din Wittenberg, expusă acum cu părere de rău în muzeul casei lui Luther, proclamă fără menajamente (și chiar fără gramatică): GOTTES WORT UND LUTHERS SCHRIFT / IST DAS BABST UND CALVINI GIFT - "Cuvântul lui Dumnezeu și scrierile lui Luther sunt otravă pentru Papă și Calvin". Ura nu a fost în ansamblu simetrică: pe măsură ce timpul a trecut, reformații au sponsorizat o serie de eforturi de reunire, galvanizați de eficiența crescândă a catolicismului contrareformist, dar răspunsul obișnuit al luteranilor a fost o respingere ofensivă și plină de vorbe.[54]

În altă parte, proza puternică și energia intelectuală puternică a *Institutelor* lui Calvin au inspirat o varietate de Biserici care considerau că Reforma lui Luther nu a mers suficient de departe. Alți teologi importanți s-au aliniat cu Calvin împotriva luteranismului dogmatic, adesea regretând divizarea, dar nu vedeau altă opțiune: figuri precum episcopul polonez exilat Jan Laski (Johannes a Lasco pentru vorbitorii de limbă latină care încearcă să se descurce cu consoanele poloneze), fostul predicator vedetă al Italiei, Petru Martirul Vermigli (vezi pp. 658-62), sau carismaticul scoțian rătăcitor John Knox. Cu mai multă prudență, bisericile protestante elvețiene mai vechi și mai bine stabilite au făcut cauză comună cu Calvin. În Palatinat, un principat important al imperiului, al cărui principe elector Friedrich al III-lea a ajuns să simpatizeze cu cauza reformată, o echipă internațională de învățați reformați a elaborat un catehism (o declarație de doctrină în scopuri didactice) precum *Consensus Tigurinus*, menit să unească cât mai mulți protestanți. Cunoscut sub numele de Catehismul de la Heidelberg, deoarece Heidelberg era capitala Electorului Palatin și sediul universității unde a fost creat, acesta a avut o influență largă încă de la publicarea sa în 1563.[55] Trei ani mai târziu, în 1566, Bullinger a redactat o declarație, "A doua confesiune helvetică", cu aceeași agendă de unitate, care, de asemenea, a fost acceptată pe scară largă. Creștinismul reformat a salvat Reforma din faza de ezitare și dezamăgire de la jumătatea secolului trecut. Luteranismul a avut tendința de a rămâne încremenit în culturile vorbitoare de limbă germană și scandinavă; creștinismul reformat s-a răspândit printr-o varietate remarcabilă de grupuri lingvistice și comunități, în parte pentru că multe dintre figurile sale de frunte au avut aceeași experiență ca și Calvin, găsindu-se forțați să părăsească ținuturile lor natale și să își proclame mesajul în medii noi și străine.

PROTESTANȚI REFORMAȚI, CONFESIONALIZARE ȘI TOLERANȚĂ (1560-1660)

În cursul anilor 1560, creștinismul reformat a adus militantism și un spirit rebel în Reforma magistrală. Ca și Luther, Calvin a fost un teolog al Romani 13.1 - al ascultării. Cu toate acestea, în timp ce își construia Biserica din Geneva, el a fost mult mai atent decât Luther sau Zwingli să mențină structurile Bisericii separate de autoritățile existente în oraș. El avea o viziune clară asupra poporului lui Dumnezeu care lua decizii pentru el însuși: Biserica sa avea o minte proprie față de și împotriva puterii temporale, la fel de mult ca și vechea Biserică a Papei. La Geneva, acest lucru nu a fost o problemă, după ce Calvin și-a croit drum spre dominația politică, deoarece Biserica și puterea temporală erau în general de acord, dar în alte părți oamenii puteau prelua proiectul lui Calvin pentru structurile Bisericii și ignora ceea ce dorea sau ordona magistratul. Spre alarmarea lui Calvin, acesta a descoperit că în Țările de Jos, Scoția și Franța, el a sponsorizat mișcări de revoluție, oameni inspirați de gândul că sunt armata aleasă a lui Dumnezeu a cărei datorie era să-l înfrunte pe Antihrist.

Foarte adesea, liderii revoluționari reformați erau de fapt nobili care se răzvrăteau împotriva monarhilor lor; mai degrabă decât entuziaști umili ca anabaptiștii, ei înșiși erau magistrați cu putere acordată de Dumnezeu, la fel ca regii sau prinții. Acest lucru a făcut ca rebeliunea lor să fie cu atât mai eficientă, așa cum au constatat mai devreme prinții luterani în anii 1520, când Sfântul Împărat Roman a încercat să îi forțeze să revină în matca catolică. Nobilii puteau valorifica loialitățile tradiționale alături de entuziasmul distructiv al mulțimilor protestante care doreau fizic să distrugă vechea Biserică. Mulțimile hotărâte să lupte împotriva Anticristului au spart vitralii și au aruncat statui, strigând psalmii lui David în rime ușor de reținut, pe acorduri de cântece populare, într-o manieră popularizată la Geneva - când au fost preluate în revoluția religioasă mai degrabă mai decoroasă din Anglia, au fost numite "psalmi de la Geneva". Muzica a fost arma secretă a reformei populare. Cântatul sau chiar fredonarea sau fluieratul melodiilor revelatoare s-a răspândit acolo unde predicile nu îndrăzneau să ajungă și unde cărțile ar fi putut fi incriminate. Efectul politic a fost surprinzător.

În timpul vieții lui Calvin, protestanții reformați au început să conteste monarhia franceză și a fost nevoie de cincizeci de ani de războaie și de trădare regală pentru ca monarhia să îi pună la respect. În Franța, aceștia au căpătat porecla de "hughenoți", un nume ale cărui origini au sfidat toate eforturile de a le explica definitiv.[56] Activiștii reformați din Scoția au umilit-o și apoi au detronat-o pe catolica Maria, regina Scoției, înființând între timp o Biserică ("Kirk" în scoțiană) care și-a marginalizat episcopii și a urmat guvernul Bisericii de la Geneva într-un sistem prezbiterian (vezi planșa 14). Aceasta a devenit exemplul *prin excelență* al unei Biserici care exercita disciplina în cadrul societății, precum Consistoriul genevez, dar disciplina sa foarte publică, completată cu penitenți care stăteau pe o bancă specială sub privirile întregii congregații în biserici aglomerate duminică de duminică, a dat congregației un cuvânt important de spus atât în alegerea bătrânilor care mențineau sistemul, cât și în monitorizarea sincerității celor care făceau penitență publică. În societățile moderne, aceste sisteme "calviniste" au o reputație întunecată și opresivă, dar uităm că ele au funcționat pentru că oamenii au vrut să funcționeze. Ratele de recidivă erau scăzute. Disciplina reformată a oferit structuri pentru a controla o lume înfricoșător de violentă și arbitrară și a implicat întreaga comunitate în acest demers.[57]

Alți activiști reformați au fost esențiali pentru succesul revoluției care a înlăturat dominația spaniolă catolică din nordul Țărilor de Jos și a înființat acolo o Biserică Reformată, de asemenea

presbiteriană în guvernare (vezi planșa 17). În Europa de Est, încrederea militantă în sine a prințului și a nobilimii reformate din Transilvania i-a intimidat și i-a dezorientat pe turci după victoriile otomane anterioare din Ungaria. Biserica din Anglia a fost profund afectată de pietatea reformată, în ciuda ostilității unui monarh protestant, regina Elisabeta, care era aproape la fel de voluntaristă în viziunea sa teologică ca și tatăl său, regele Henric. Atunci când moartea surorii sale vitrege Maria, în 1558, a predat regatul în mâinile Elisabetei, noul ei acord religios din 1559 a restaurat o versiune fosilizată a revoluției religioase pe jumătate terminate a lui Eduard al VI-lea ca Biserică a Angliei. Mulți dintre supușii protestanți reformatori activiști ai Elisabetei nu vedeau niciun motiv pentru care aceasta ar trebui să rămână fosilizată sau pe jumătate terminată și au continuat să facă presiuni asupra ei pentru mai multe schimbări. Din ce în ce mai mulți dintre cei care erau pregătiți să se conformeze dorințelor reginei îi numeau pe cei nemulțumiți, într-un spirit deloc prietenos, "puritani".[58]

Rezultatul, până în 1570, a fost o Europă în care diviziunile erau din ce în ce mai clare. O serie de crize politice distincte au schimbat balanța în favoarea protestanților din nord și a catolicilor din sud. Poveștile contrastante din nord și din sud după 1570 pot fi simbolizate de soarta a două marine catolice, una victorioasă, cealaltă distrusă. În 1571, o flotă recrutată în proporție covârșitoare din lumea catolică și comandată pentru regele Spaniei de Don Ioan de Austria, fiul nelegitim al lui Carol al V-lea, a învins în mod zdrobitor flota turcă la Lepanto (Golful Corint sau Nafpaktos); acesta a fost unul dintre cele mai decisive obstacole în calea expansiunii islamice în Europa de Vest. Mult mai la nord, în 1588, cealaltă Armada spaniolă a fost depășită în Canalul Mânecii de comandanții navale ai reginei Elisabeta, apoi a fost împrăștiată de furtunile din Marea Nordului și din Atlantic, fără a mai reuși niciodată să cucerească Anglia protestantă prin intermediul armatei romano-catolice. Ca urmare a acestei diviziuni nord-sud, oamenii au fost forțați să ia decizii, sau cel puțin conducătorii lor le-au impus decizii. La ce listă de verificare a doctrinei ar trebui să se înscrie?

Istoricii au dat o etichetă neplăcută, dar poate necesară, acestui proces: confesionalizare - crearea unor identități fixe și a unor sisteme de credință pentru Biserici separate, care anterior fuseseră mai fluide în înțelegerea lor de sine și care nici măcar nu au căutat identități separate pentru ele însele.[59] Confesionalizarea reprezintă înfrângerea eforturilor de reconstruire a Bisericii latine unificate. În Europa de Vest, a fost dificil să se scape de acest impuls de a ordona și de a construi granițe. O mică parte a Elveției, Grisons sau Graubunden, a profitat rapid de libertatea conferită de îndepărtarea și sărăcia lor alpină: în 1526, când Reforma a început să divizeze Europa, au ajuns la o înțelegere în principalul lor oraș, Ilanz, prin care fiecare sat putea alege să mențină fie o biserică catolică, fie una reformată. În ciuda multor certuri, acest aranjament a persistat timp de mai bine de un secol, timp în care unii gânditori imaginativi din alte părți ale Europei occidentale abia începeau să întrevadă sensul acestei idei.[60] O altă zonă importantă pentru pluralismul religios, în acest caz în mod categoric împotriva dorinței bisericii sale protestante stabilite, a fost nordul Țărilor de Jos. După ce s-au debarasat de o tiranie clericală și au păzit cu gelozie o serie de autonomii locale, conducătorii seculari (regenții) din această nouă republică nu aveau de gând să permită clerului lor reformat să stabilească un adevărat monopol al practicii religioase. Olandezii erau liberi să ignore viața bisericilor lor parohiale, atâta timp cât nu provocau probleme; chiar și, în cele din urmă, romano-catolicii.

Altfel, în Europa de Est au fost luate cele mai multe măsuri practice și oficiale pentru coexistența religioasă - și, într-adevăr, estul a depășit Graubundenul, în mod spectaculos în principatul

Transilvaniei, care a apărut din epava vechiului regat maghiar. Prinții transilvăneni, care se luptau să supraviețuiască atât împotriva Habsburgilor, cât și a otomanilor, erau nerăbdători să concilieze cât mai mulți nobili maghiari. Cu toate acestea, nobilimea susținea o mare varietate de credințe religioase, puține dintre ele provenind din vechea Biserică discreditată și variind de la luteranismul cu carnet de membru până la o negare deschisă și surprinzătoare a Trinității - aceasta din urmă încurajată de o diasporă de gânditori radicali italieni care fugeau de epurările tot mai amănunțite ale Inchiziției romane (vezi pp. 662-4). Spectrul religios a fost exemplificat în călătoria spirituală a carismaticului lider al Bisericii maghiare Ferenc David, de la luteranism la antitrinitarianism; acesta l-a impresionat foarte mult pe un prinț, Janos Zsigmond Zapolyai.

În consecință, dar în mod extraordinar pentru standardele vremii, Dieta Transilvaniei a decis că era imposibil să reconcilieze diferitele facțiuni și că, în schimb, le va recunoaște existența legală. În 1568, aceasta s-a reunit în biserica principală a orașului Torda (o clădire care acum, în reinventarea sa catolică, nu mai comemorează această ocazie importantă) și a declarat:

> miniștrii ar trebui să predice și să proclame pretutindeni [Evanghelia] în conformitate cu înțelegerea pe care o au despre ea, iar dacă comunitatea lor este dispusă să accepte acest lucru, bine; dacă nu, totuși, nimeni nu ar trebui să fie constrâns cu forța dacă spiritul lor nu este împăcat, ci un ministru reținut a cărui învățătură este plăcută comunității ... nimănui nu îi este permis să amenințe cu închisoarea sau să excludă pe cineva din cauza învățăturii lor, deoarece credința este un dar de la Dumnezeu.[61]

Aceasta a fost prima dată când comunitățile creștine radicale au fost recunoscute oficial în Europa secolului al XVI-lea (deși mai mult prin tăcere decât prin permisiune explicită), cu excepția, scurtă și nefericită, a micului Nikolsburg. Prinții transilvăneni care au urmat s-au retras din flirtul lor cu antitrinitarienii. Împreună cu majoritatea nobilimii lor maghiare, s-au angajat în credința reformată, ceea ce i-a condus la hărțuiri ocazionale și la persecuții ocazionale ale antitrinitarienilor indiscreți; dar totuși au aderat la principiile generale ale lui Torda.

Credința reformată a prinților Transilvaniei i-a condus în cele din urmă la un entuziasm exagerat pentru rolul principatului lor în planurile lui Dumnezeu. La mijlocul secolului al XVII-lea, talentatul și ambițiosul prinț Gyorgy al II-lea Rakoczi a fost încurajat de predicile preoților săi reformați să se vadă pe sine ca regele David al Israelului, gata să fie campionul lui Dumnezeu împotriva tuturor dușmanilor lui Dumnezeu. Din nefericire, Dumnezeu nu s-a arătat favorabil campaniilor din ce în ce mai nerealiste ale prințului Gyorgy de a câștiga tronul Poloniei și de a sfida stăpânii săi otomani, iar după moartea sa din cauza rănilor de luptă în 1660, principatul s-a confruntat cu ruina. Un simbol elocvent al vremurilor schimbate a fost faptul că, la sfârșitul secolului al XVII-lea, familia Rakoczi, care nu mai era acum dinastia princiară, s-a convertit la catolicism. Cu toate acestea, chiar și atunci când Habsburgii catolici au dobândit teritoriul și au făcut tot posibilul pentru a-i diminua libertățile religioase, acordul de la Torda și-a lăsat cu obstinație amprenta asupra peisajului religios al Transilvaniei. Într-o țară în care rețeaua parohială medievală este la fel de densă ca în multe părți din Europa de Vest, este o experiență antrenantă să călătorești din sat în sat și să găsești vechile biserici parohiale din Transilvania care încă mai prezintă aici un bogat interior luteran german, acolo un catolicism baroc afirmat, acum o casă de predică reformată, văruită cu var, strălucind de culoare datorită pânzeturilor de dantelă decorate cu veselie, sau, în cele din urmă, priveliștea exotică a unui lăcaș de cult din Evul Mediu

care găzduiește o parohie unitariană - care se distinge în aparență de biserica reformată din satul vecin în mare parte prin motto-ul mândru de pe perete, în limba maghiară, "Dumnezeu este unul!".'

Inițiativa Transilvaniei a fost urmată în scurt timp de cea a Poloniei-Lituaniei, deși cu rezultate finale foarte diferite. Chiar și în 1600, identificarea catolicismului cu identitatea poloneză, care în secolul al XX-lea a supraviețuit lui Hitler și Stalin, a produs un papă polonez și a paralizat puterea comunismului sovietic, rămânea încă îndepărtată, în timp ce la începutul anilor 1560 ar fi fost imposibil de spus dacă viitorul religios al Poloniei-Lituaniei era al romano-catolicilor, al luteranilor sau al reformaților - poate chiar al evreilor. Luteranii, în majoritate vorbitori de limbă germană în orașe, erau esențiali pentru viața economică a Poloniei-Lituaniei. Reformații nu numai că se lăudau cu unul dintre cei mai buni lideri protestanți europeni ca om de stat, Johannes a Lasco, ci și cu loialitatea unora dintre cele mai mari familii din Polonia-Lituania, în special a familiei Radziwill, care trăiau ca niște regi și controlau principalele forțe armate ale Marelui Principat al Lituaniei. Poate o cincime din nobilime a devenit reformată, iar în Senatul polonez din anii 1560 și 1570 majoritatea absolută a membrilor neclericali erau simpatizanți sau adepți ai reformei.[62]

Radicalii antitrinitari din propria lor Biserică "minoră" sau ariană s-au bucurat de o viață mai deschisă decât orice grup similar din Europa, cu excepția aliaților lor apropiați din Transilvania. Forța lor a fost în special în estul Ducatului Lituaniei și este posibil ca ei să aibă legături cu diverse grupuri disidente ortodoxe preexistente, în special cu așa-numiții "iudaizatori", care exprimau, de asemenea, îndoieli cu privire la Trinitate și respingeau icoanele (vezi p. 527). Cu toate acestea, aceste rădăcini ortodoxe existente au fost în curând îmbogățite de exilații din sudul Europei, în măsura în care antitrinitarienii au devenit cunoscuți sub numele de "socinieni", după alți doi radicali italieni, Lelio Francesco Sozini (Socinus), al cărui nepot Fausto Paolo Sozzini [*sic*] i-a adus învățăturile în Polonia. Cu o rapiditate remarcabilă, în 1569, antitrinitarienii au reușit chiar să își deschidă propria instituție de învățământ superior în Polonia, Academia Rakow, dotată cu o presă tipografică: Catehismul din Rakow, produs în 1609, a devenit, în versiunea sa latină, o declarație de credință antitrinitariană cunoscută la nivel internațional.

Academia se afla în centrul unui alt efort de a oferi o alternativă la organizarea normală a societății: la fel ca huteriții comunitari care se bucurau de o oază de libertate în Moravia, comunitatea deținea proprietatea în comun, adopta principii pacifiste stricte și nu respectau nicio distincție de rang. Spre deosebire de hutteriți, Rakow nu era suspicios față de gândirea independentă sau față de învățarea avansată. Reprezenta cea mai profundă provocare de până acum la adresa ipotezelor ierarhice ale Europei secolului al XVI-lea, însă existau multe altele în varietatea fertilă a creștinismului radical polonez. Anti-trinitarienii se certau, de asemenea, în adunările lor bisericești, dacă credincioșii creștini erau sau nu îndreptățiți să dețină șerbi, din motivul foarte practic că patronii congregațiilor antitrinitariene de acolo erau în mod normal nobili proprietari de șerbi. Aceasta era o versiune de creștinism radical foarte diferită de cea a meșteșugarilor huteriți lipsiți de pretenții din Europa Centrală.[63] În ceea ce pe atunci era Lituania (în prezent Belarus), Simon Budny, un erudit longeviv cu o tendință de a se răzgândi care i-a deconcertat chiar și pe antitrinitarieni, a publicat prima sa versiune a Bibliei poloneze în 1572. La elaborarea acesteia, mai mulți rabini karatiști, o ramură a iudaismului care, la fel ca protestantismul, respecta doar ceea ce considera a fi sensul literal al Scripturii, au cooperat în mod amiabil cu acest creștin protestant care și-a subliniat admirația pentru Tanakh.[64]

Pe piața religioasă competitivă pe care se afla Polonia-Lituania la mijlocul secolului al XVI-lea, liderii acesteia au lansat schimbări politice cu implicații profunde pentru viitorul regiunii. Mai întâi a venit restructurarea politicii lor în Uniunea de la Lublin din 1569 (vezi p. 533) și apoi o oportunitate de a consacra pluralismul religios în constituția comunității. Regele Sigismund Augustus a murit în 1572: după o istorie maritală tragic de tumultuoasă, el a fost ultimul din linia masculină a familiei Jagiellon. Acum intrau în vigoare prevederile din acordul constituțional al Uniunii de la Lublin: alegerea unui nou monarh era în mâinile nobililor din Comunitate. O majoritate era hotărâtă să-i împiedice pe Habsburgi să se adauge la colecția lor de tronuri europene, iar candidatul alternativ evident ar fi venit din partea principalilor rivali dinastici ai Habsburgilor în Europa, dinastia Valois din Franța. În consecință, au început negocierile cu fratele mai mic al regelui Carol al IX-lea, Henri, duce de Anjou. Cu toate acestea, un factor major de complicare a fost sosirea la începutul toamnei anului 1572 a unor vești șocante din Franța; în masacrul de la Sfântul Bartolomeu, catolicii s-au întors cu cimă împotriva hughenoților, iar măcelul s-a răspândit în toată Franța (vezi p. 676). Nu a fost surprinzător faptul că nobilimea poloneză protestantă era hotărâtă ca Henri să nu le ia tronul fără o garanție că nu se vor repeta aceste atrocități în Commonwealth.

Rezultatul a fost o reuniune a *Sejm-ului* (Dieta sau Adunarea) de la Varșovia în 1573, în cadrul căreia a fost aprobată în unanimitate o clauză privind libertatea religioasă în acordul ("Confederația") propus cu noul rege. Aceasta a fost formulată ca o declarație de intenție a nobilimii, pe care Henri ar fi trebuit să o recunoască pentru a-și obține tronul:

> Din moment ce există în Comunitatea noastră (*Respublica)* nu puține dezacorduri pe tema religiei, pentru a preveni orice conflict dăunător să înceapă între oamenii noștri din acest motiv, așa cum vedem în mod clar în alte regate, noi promitem reciproc pentru noi și succesorii noștri pentru totdeauna.... că noi, cei care avem divergențe în ceea ce privește religia, vom păstra pacea unii cu alții și nu vom vărsa sânge pentru o credință diferită sau pentru schimbarea bisericilor și nici nu ne vom pedepsi unii pe alții prin confiscarea proprietății, infamie, întemnițare sau exil și nu vom ajuta în niciun fel vreun magistrat sau ofițer în astfel de acte.[65]

Tânărul rege Henri a fost de acord, în ciuda îndoielilor consilierilor săi francezi și a protestelor furioase ale episcopilor polonezi (dintre care doar unul a semnat Confederația). În timp ce Comunitatea polono-lituaniană a rezistat, Confederația a rămas o piatră de temelie a vieții sale politice și religioase. Acordul din 1573 a conferit credibilitate mândrei pretenții poloneze (aproape, dar nu chiar adevărată) de a fi o țară fără execuții de eretici: un "stat fără mizã".[66] Europa a intrat în secolul al XVII-lea cu regatele

guvernate constituțional de pe flancul său estic, de la Marea Baltică până la Marea Neagră, arătând altor europeni cum ar putea să profite de schismele din creștinismul occidental. Istoria ulterioară a regiunii a trădat din păcate această promisiune timpurie și a împiedicat realizarea unei toleranțe mai largi. Noi inițiative au trebuit să apară în altă parte, iar acestea au apărut doar în urma războaielor religioase violente care au afectat o mare parte din Europa și arhipelagul său britanic până în secolul al XVIII-lea.

CRIZELE DE REFORMĂ: RĂZBOIUL DE TREIZECI DE ANI ȘI MAREA BRITANIE

O problemă rămasă a Reformei a fost granița dintre jumătățile protestantă și catolică ale Europei centrale și occidentale, deoarece puterea catolică a Habsburgilor se afla la granița dintre nord și sud. Carol al V-lea nu a reușit să își mențină succesul timpuriu în Războaiele Schmalkalde, iar Pacea de la Augsburg dintre Habsburgi și protestanți din 1555 a stabilit pentru prima dată o recunoaștere reticentă din partea unui monarh catolic a unei existențe legale pentru protestanți. De atunci încolo, în cadrul mozaicului de jurisdicții în care se transformase Sfântul Imperiu Roman, fiecare suveran putea decide de care parte a Diviziei Reformei urmau să cadă teritoriul și supușii săi: principiul *cuius regio, eius religio*. Caracterul arbitrar al acestei soluții era atenuat de complicația extremă a granițelor teritoriale imperiale, ceea ce însemna că supușii care nu erau de acord cu suveranul lor puteau fi nevoiți să se mute doar cu un kilometru sau doi, dar exista și o limitare majoră.

Înțelegerea din 1555 a reflectat realitățile Războaielor Schmalkalde: majoritatea protestanților care luptau împotriva catolicilor erau luterani, iar singurele două religii permise în imperiu erau catolicismul papal și luteranismul. La numai patru ani după Augsburg a avut loc o întorsătură genealogică a sorții care a dus la venirea unui nou monarh serios în Palatinat care nu a aderat la niciuna dintre aceste confesiuni. În calitate de Elector Palatin Friedrich al III-lea, el a susținut o Biserică reformată neluterană și din ce în ce mai confesională în Palatinat (acea Biserică care a creat Catehismul de la Heidelberg din 1563: vezi p. 637). Deși succesorii lui Friedrich au oscilat între luteranism și reformați, alți prinți germani i-au urmat exemplul, îndepărtându-se de luteranismul din ce în ce mai dogmatic și orientându-se spre crearea unor politici biserice reformate, reorganizate din Bisericile luterane în cadrul unei "a doua Reforme".

Spre tristețea și nedumerirea lor, acești conducători au constatat că supușii lor luterani nu erau mulțumiți. Când, în 1614, nefericitul Elector Johann Sigismund de Brandenburg a încercat să-și apere predicatorii reformați de ura populară, în mulțimea berlineză s-a auzit un strigăt: "Calvinist negru nenorocit, ne-ai furat tablourile și ne-ai distrus crucifixele; acum ne vom răzbuna pe tine și pe preoții tăi calviniști!".[67] Reformații se confruntau cu bisericile luterane care, în mijlocul unei enorme diversități de practici tradiționale, păreau să fi devenit adăpostul religiei tradiționale, așa cum fusese înainte de convulsiile Reformei. Liturghia luterană (numită încă așa) a continuat să se desfășoare parțial în latină, de către clerici în veșminte, care chiar înălțau pâinea consacrată în cadrul slujbei în stil tradițional. În memoria populară, Luther devenise un sfânt, imaginea sa fiind capabilă să salveze casele de la incendiu, dacă era fixată pe peretele salonului. Chiar în secolul al XIX-lea, echipele daneze de vizitare luterană erau alarmate să găsească parohii rurale în care credincioșii se delectau cu pelerinaje, fântâni sfinte, festivaluri și mijlociri către sfinți din secolele trecute, iar Danemarca nu era unică în jurul Mării Baltice.[68] La sfârșitul secolului al XVI-lea, gruparea reformată din Europa Centrală nu putea fi ignorată, dar totuși nu își găsea locul în acordul de la Augsburg din 1555, care îi recunoștea strict doar pe cei care aderau la Confesiunea de la Augsburg. Situația nu a fost ușurată de faptul că nu s-a ajuns la un acord dacă aceasta însemna doar versiunea originală "nealterată" de la Augsburg din 1530, sau includea o revizuire *Variata pe care* Melanchthon a întreprins-o în 1540, în speranța (spre supărarea distinctă a lui Luther) de a acomoda teologia celor care nu adoptau linia luterană cu privire la Euharistie.

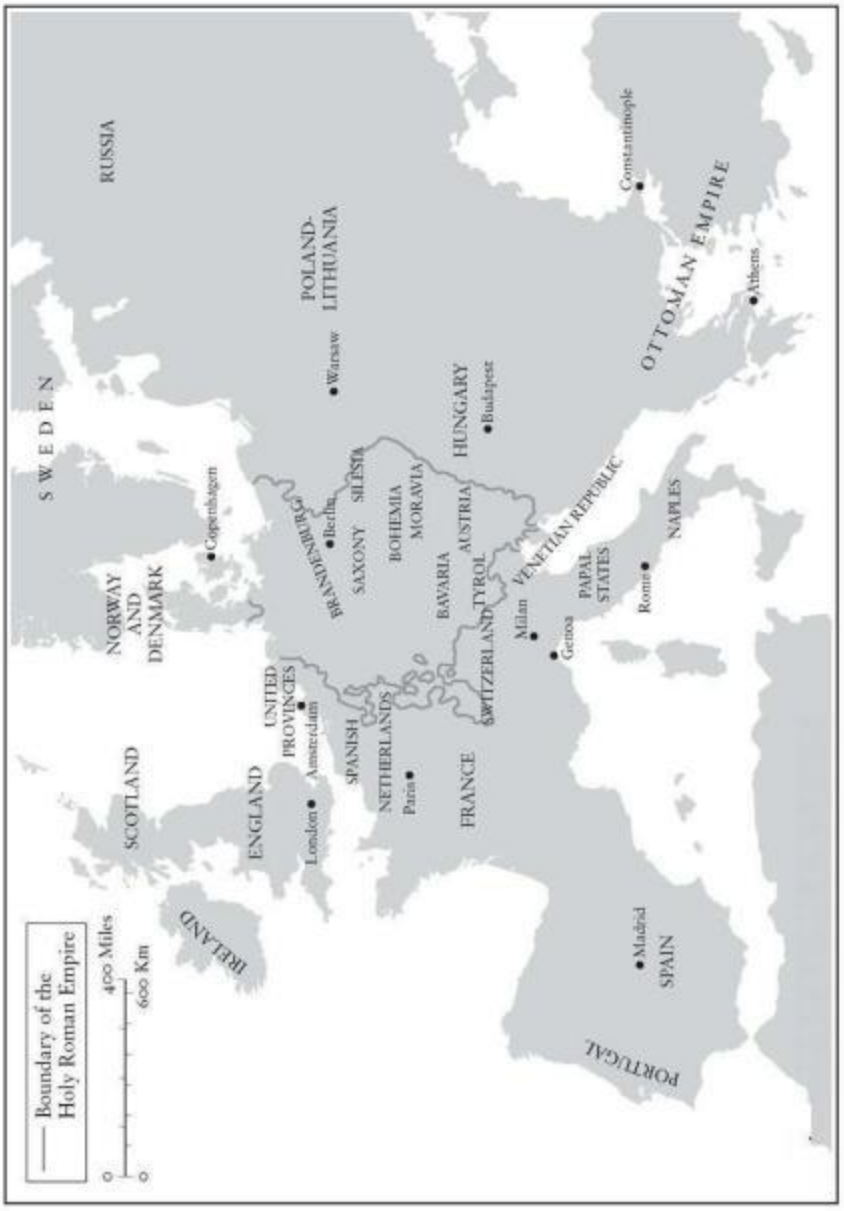
Această instabilitate a stat la baza izbucnirii unui război la nivel continental, iar punctul culminant a fost regatul Boemiei, care timp de un secol fusese condus de dinastia Habsburgilor. Boemii își păstraseră cu tărie biserica hussită sau "ultraistă", produs al revoltelor lor din secolul al XV-lea împotriva Sfântului Împărat Roman (a se vedea paginile 571-4), împotriva oricărei intruziuni habsburgice sau catolice. În 1618, provocați de afirmarea tot mai mare a Habsburgilor, și-au început sfidarea dinastiei imitându-și strămoșii într-o a doua "Defenestrare" a reprezentanților imperiali la Praga (vezi p. 572), deși de data aceasta un morman de paie plasat în mod providențial a frânt căderea victimelor. Apoi au căutat în Europa un campion care să le apere independența și moștenirea utrachistă: întrucât urachismul era o mișcare exclusiv boemă, un monarh care să-i suplinească pe Habsburgi ar fi trebuit să fie recrutat dintre protestanții Reformei din secolul al XVI-lea. În 1619, nobilimea boemă l-a ales ca viitor rege al Boemiei, cu preferință față de pretendentul catolic al Habsburgilor, pe Electorul Palatin, Friedrich al V-lea. Acesta era un conducător idealist și carismatic, ferm reformat în ceea ce privește apartenența sa confesională, și generase deja un entuziasm febril pe întreg continentul ca posibil lider pentru întreaga Europă împotriva amenințării papistașe. În timp ce alegătorii din Boemia îl alegeau pe Friedrich, prințul militant calvinist Gabor Bethlen al Transilvaniei a făcut propria încercare de a-i ataca pe dușmanii lui Dumnezeu (și de a obține tronul Ungariei), răsturnând armatele habsburgice din Ungaria și preluând teritoriile habsburgilor de acolo. Sultanul otoman s-a alăturat luptei, oferindu-și sprijinul pentru transilvăneni.

Habsburgii au reacționat rapid la această lovitură de ciocan dată puterii lor, iar recucerirea Boemiei s-a dovedit neașteptat de ușoară. Credința reformată a lui Friedrich l-a pus rapid în contradicție cu sponsorii săi boemi; conservatorii utrachiști au fost indignați de iconoclasmul pe care predicatorii săi reformați îl încurajau la Praga, iar o debandadă a forțelor habsburgice în Bătălia de la Muntele Alb din 1620 a pecetluit soarta lui Friedrich. Imediat, împăratul habsburgic Ferdinand a început să demonteze un secol de garanții pentru protestantism și două secole de statut stabilit pentru Biserica Utrachistă, care este singura Biserică de la dispariția arienilor care a dispărut total din creștinismul european. Au urmat atacuri susținute asupra privilegiilor protestanților și în Austria; a fost începutul unui efort de succes pentru a instala cea mai flamboaiantă varietate a catolicismului contrareformist ca religie aproape monopolistă în inima Habsburgilor, o realizare remarcabilă având în vedere că în 1619 aproximativ 90% din populația Boemiei nu era catolică.

În timp ce Friedrich fugea de pe cel de-al doilea tron pe care îl deținea pentru scurt timp în exil pe viață, puterile europene, atât protestante, cât și catolice, erau profund îngrijorate de triumful Habsburgilor. Nu numai protestanții au fost alarmați de termenii intransigenți ai Edictului de restituire al lui Ferdinand din 1629, care a restituit vechii Biserici pământuri pierdute chiar înainte de Pacea de la Augsburg și a scos practic în afara legii creștinismul reformat în imperiu: alarma a fost suficientă pentru a-i determina pe mulți alții să ia armele. Franța catolică și Suedia luterană au intervenit amândouă în războaie care s-au dovedit atât de distructive și de prelungite încât abia în 1648 puterile epuizate au reușit să cadă de acord asupra Tratatului de la Westfalia pentru a pune capăt Războiului de Treizeci de Ani. Granițele dintre teritoriile catolice și protestante alese reprezentau o oarecare paritate aproximativă de nenorocire în ceea ce privește teritoriile pe care catolicii și protestanții le dețineau în stadiul în care ajunsese războiul în anul 1624. Aceste granițe religioase supraviețuiesc și în prezent în societatea europeană.

La final, creștinismul occidental va trebui să se confrunte cu noi realități. La izbucnirea războiului, mulți credeau cu tărie în realitatea sacră și în destinul dat de Dumnezeu Sfântului Imperiu Roman: acestea erau principii care, pentru un prinț cu o gândire serioasă, precum electorul luteran Johann Georg de Saxonia, chiar și acum, depășeau suspiciunea sa față de împăratul catolic Ferdinand și îl făceau să îl susțină pe împărat împotriva colegilor protestanți în timpul războiului. După 1648, nu mai exista nicio perspectivă ca această instituție fundamentală a creștinătății medievale occidentale să devină vreodată un stat coerent, birocratic și centralizat, nici măcar după modelul deschis al Commonwealth-ului polono-lituanian (el însuși aflat acum într-o criză profundă: vezi pp. 536-9). Instituțiile imperiale au continuat să funcționeze și au oferit un cadru pentru viața germană, dar conducătorii creștini vor trebui să inventeze alte modalități de a înțelege cum și de ce guvernează. După ce au văzut rezultatele războiului religios în anii Reformei până la 1648, mai puțini dintre acești conducători vor fi înclinați să se angajeze în cruciade pentru credință, în special împotriva compatrioților creștini. Cruciadele pur și simplu nu au funcționat.

În paralel cu această luptă din Europa continentală, a existat un conflict care s-a desfășurat timp de peste douăzeci de ani, începând cu 1638, în insulele atlantice, cele trei regate britanice Irlanda, Scoția și Anglia, conduse de dinastia Stuart. Încă o dată, principala problemă a fost religia.[69] Atunci când ciudățeniile dinastice au adus Irlanda și Anglia în mâinile nerăbdătoare ale lui Iacob al VI-lea al Scoției în 1603, la moartea reginei Elisabeta, care nu era căsătorită, acesta s-a trezit că prezidează în cele două noi regate ale sale două biserici înființate, care reprezentau o adevărată enigmă. Făceau ele parte din lumea reformată? Iacob era el însuși un protestant reformat devotat care a făcut tot ce i-a stat în putință pentru a face față (și pentru a înfrâna) o Biserică reformată a Scoției convinsă că avea dreptul, dat de Dumnezeu, de a-i spune ce să facă. El a fost înclinat să denigreze Biserica Angliei, cu scopul de a face pe plac clerului său scoțian și poate că, în acel stadiu, dezaprobând cu adevărat o instituție pe care nu o experimentase niciodată personal; în 1590, el a rânjit că serviciul de împărtășanie englezesc din *Cartea de rugăciune comună a* lui Cranmer era "un rău spus în engleză, în care nu lipsea nimic altceva decât înălțările" (adică înălțarea catolică și luterană a gazdei consacrate). Este posibil ca, de asemenea, într-o altă batjocură din 1598, să fi inventat cuvântul "anglican".[70]



19. Europa după Pacea de la Westfalia

Experiența realității l-a făcut să se răzgândească: în calitate de Iacob I al Angliei, s-a trezit entuziasmat de Biserica Angliei. Declarația sa confesională, cele Treizeci și nouă de articole din 1563, o plasa ferm în tabăra reformată în ceea ce privește doctrina, dar liturghia sa, concepută în principal de Cranmer cu o jumătate de secol înainte, era mai elaborată decât oricare alta din lumea reformată. Din motive închise în mintea răposatei regine Elisabeta, păstrase nu numai episcopi (Scoția avea și ea episcopi, după o anumită modă), ci și catedrale pe deplin funcționale, cu un aparat de cult cu adevărat medieval: decani, canonici, coruri și organiști plătiți, un personal auxiliar numeros și o înclinație spre utilizarea Cărții de rugăciune englezești într-un stil ceremonial. Supraviețuirea catedralelor a dat naștere unui grup inițial mic de clerici englezi și

unor simpatizanți laici care aveau o atitudine foarte puțin reformată față de Biserică, un stil care, în formele sale ulterioare, a ajuns să fie numit "High Church".

Acești oameni ai Bisericii înalte nu disprețuiau chiar predicile (într-adevăr, unul dintre cei mai influenți membri ai lor, Lancelot Andrewes, a fost un predicator celebru), dar puneau accentul pe desfășurarea solemnă a liturghiei publice și pe oferirea de muzică frumoasă în decoruri de o frumusețe reținută ca fiind cele mai potrivite abordări ale lui Dumnezeu în cadrul închinării. Au vorbit mult despre valoarea sacramentelor: într-adevăr, o altă etichetă utilă pentru ei ar putea fi "sacramentalist". Accentuarea sacramentelor punea mai multă importanță pe calitatea și rolul special al clerului care săvârșea sacramentele, astfel încât sacramentalii erau, de asemenea, mai clerici în perspectiva lor decât era obișnuit în rândul protestanților englezi. În cea mai mare parte, ei aveau puțin respect pentru schema reformată de mântuire care punea accentul pe predestinare, iar în aluzie la adepții unui academician olandez, Jacobus Arminius, care contestau de asemenea predestinarea în Biserica reformată olandeză, în anii 1610 dușmanii lor au început să-i numească "arminieni".[71] Unii dintre ei, mai întâi în privat, dar apoi în mod provocator în public, au început să spună că multe aspecte ale Reformei erau regretabile. Acest lucru ar putea sugera o concluzie mai radicală, potrivit căreia multe aspecte ale Reformei ar trebui să fie anulate.

Arminienii îi defineau pe toți cei care nu erau de acord cu ei, până la episcopi și nobili, ca fiind "puritani", ceea ce însemna că astfel de oameni nu erau loiali Bisericii engleze (de fapt, o versiune a Bisericii care exista dincolo de catedrale, în mare parte în imaginația sacramentalistă). În mod notabil pentru James, arminienii erau mult mai respectuoși față de monarhi decât miniștrii din Kirk-ul scoțian. Regele a favorizat purtătorii de cuvânt de frunte ai acestui grup, dar i-a echilibrat în mod judicios cu clerul reformat mai convențional. Într-una dintre cele mai statale acțiuni din cariera unui om care se prețuia foarte mult ca om de stat protestant reformat internațional, a convins ambele părți să coopereze într-o nouă întreprindere de traducere biblică, o "Versiune autorizată" care a fost publicată în 1611 și care rămâne cea mai fericită realizare de durată a sa.[72] Bazându-se pe ierarhia traducerilor până în vremea lui William Tyndale, cu nouăzeci de ani înainte, luând în considerare chiar și versiunea romano-catolică 'Douai', care înregistrase câteva lovituri palpabile împotriva traducerilor englezești protestante anterioare, a rămas vitală pentru cultura anglofonă din întreaga lume: versiunea 'King James', iubită de creștinii conservatori care își mărturisesc credința în Biserici a căror natură regele James original ar dezaproba-o profund.[73]

Spre deosebire de Iacob, fiul său Carol I, încurajat discret de Andrewes (acum un episcop puternic), nu s-a remarcat prin discernământ când a ajuns la tron în 1625. Era autoritar prin natura sa, iar reacția sa la opoziție a fost să devină nu doar mai autoritar, ci și distinct de viclean în încercările sale de a obține ceea ce dorea. Noul rege a avut un suflet pereche într-un sacramentalist deosebit de ocupat, conștiincios și ordonat, care era un fost academician de la Oxford, William Laud, în măsura în care, în 1633, Charles l-a promovat pe Laud ca arhiepiscop de Canterbury. Arhiepiscopul Laud și-a folosit talentele cu efecte dezastruoase. El și-a promovat cu vigoare simpatizanții în Biserică. Luând exemplu de la mișcările mai prudente și mai pline de tact ale răposatului rege Iacob, el s-a prezentat din ce în ce mai mult ca un patriarh pentru o Biserică britanică la nivel de arhipelag.[74] A înrăutățit situația crezând cu adevărat că oricine din Biserică nu era de acord cu el făcea parte dintr-o singură conspirație "puritană"; reacțiile sale autoritare împotriva acestei rețele imaginare au înfuriat suficient de mulți protestanți din Anglia pentru ca eticheta de "puritan" să fie purtată pentru prima dată ca o insignă de mândrie, mai

degrabă decât ca o insultă care să fie respinsă cu indignare.[75] Mulți dintre acești oameni furioși au navigat spre coloniile englezești din America de Nord, care până atunci lâncezeau, mai degrabă decât să rămână într-o Biserică engleză din ce în ce mai pătată, cu rezultate extrem de semnificative pentru viitorul creștinismului protestant din întreaga lume (vezi capitolul 20).

Interferența lui Laud în afacerile Bisericii Irlandei, ajutat de Lordul adjunct al lui Charles în Irlanda, Thomas Wentworth, Lord Strafford, l-a înfuriat la fel de mult pe primatul irlandez, James Ussher, Arhiepiscop de Armagh. Ussher era o figură rară, fiind membru al unei vechi familii irlandeze care devenise ferm protestantă, deoarece Biserica consacrată nu reușise să antreneze cu ea mai mult de o minoritate a poporului irlandez, îndepărtându-l de catolicism. În prezent, este amintit pe nedrept doar pentru precizia istorică umanistă greșită a calculului său conform căruia Dumnezeu a creat lumea în noaptea de dinaintea zilei de 23 octombrie 4004 î.Hr., dar a fost un savant formidabil care a dorit să apere independența Bisericii sale protestante. Ussher știa că slăbiciunea Bisericii irlandeze era rezultatul unei Reforme prost finanțate și prost administrate, într-o țară în care interferența colonială engleză producea o stare de criză permanentă, dar cu toate acestea a văzut în ea un potențial vehicul al unei Reforme adecvate în Irlanda. El făcea parte, în mod foarte conștient, dintr-o lume protestantă reformată internațională, dar în eforturile sale discrete de a-și menține poziția împotriva Arhiepiscopului Laud, Ussher ar putea fi considerat, de asemenea, ca fiind primul om bisericesc de rang înalt care a avut o viziune a unor Biserici surori guvernate episcopal, care ar putea coopera într-o identitate comună dincolo de granițele naționale, fără ca vreun lider unic să le spună ce să facă. Fără să cunoască expresia de mai târziu, el avea în vedere comuniunea anglicană mondială.[76]

Asta era pentru viitor. Pe termen scurt, Charles și Laud au înstrăinat liderii din cele trei regate, astfel încât au izbucnit revolte, mai întâi în Scoția, în 1638, împotriva unei încercări regale tipic greoaie de a introduce o versiune a Cărții de rugăciune englezești fără consultare; apoi, în 1641, în Irlanda, unde catolicii hotărâți să se debaraseze de dominația engleză au văzut șansa lor în dezordinea protestantă. În cele din urmă, în 1642 a venit războiul civil în Anglia, între forțele conduse de o majoritate a Parlamentului englez de la Westminster și susținătorii regelui, care considerau că o astfel de opoziție era o luptă împotriva unsului lui Dumnezeu, indiferent de greșelile lui Carol. În Anglia, declanșatorul războiului a fost dezacordul crunt cu privire la faptul că Charles putea fi de încredere pentru a conduce armatele împotriva catolicilor irlandezi, după ce a sprijinit politicile ecleziastice profund nepopulare ale lui Laud și ale prietenilor săi, precum și încercările sale flagrante de a-și trăda adversarii. Deși unii catolici au luptat pentru Charles, iar majoritatea catolicilor irlandezi s-au aliat în cele din urmă tactic cu el împotriva Parlamentului de la Westminster, războaiele și războaiele civile din Anglia și Scoția de până la 1660 au fost purtate în proporție covârșitoare de protestanți împotriva protestanților, pentru a decide viitoarea configurație a religiei britanice.[77]

În timpul războiului, episcopatul din Scoția și Anglia a fost abolit, împreună cu *Cartea de rugăciune comună*. Întrebarea era acum dacă în Anglia se va înființa o versiune strictă a presbiterianismului scoțian sau un sistem mai lejer de guvernare a Bisericii. Teoriile calviniste de rezistență la tiranie au ajuns la concluzia finală atunci când, după înfrângerea lui Carol de către armatele lui Westminster, un grup radical din rândul puritanilor victorioși a forțat judecarea regelui și apoi decapitarea acestuia în 1649: nu a fost o linșare arbitrară, ci o încercare de a-l pedepsi pe rege pentru crimele sale împotriva poporului său, în numele unui Dumnezeu protestant. În ochii lui Cromwell, Carol merita numele pe care profetul furios Șimei i l-a atribuit

regelui David într-un moment deosebit de josnic din cariera acelui monarh carismatic, dar criminal și uzurpator: "om de sânge, om fără valoare".[78] Vechiul Testament a dezvăluit în acel moment părerea sa nu de puține ori proastă despre regi, iar puritanii englezi au ascultat: Charles merita să moară. Ei au creat o Republică Engleză, sau "Commonwealth", deși regaliștii furioși care priveau înapoi după distrugerea Commonwealth-ului au fost înclinați, printre alte denumiri mai abuzive, să o numească Interregnum, perioada dintre două domnii. Armatele Republicii au avut atât de mult succes încât, în deceniul de după 1650, au unit arhipelagul Atlantic într-o singură unitate politică pentru prima dată în istoria sa. După ce i-a învins pe scoțieni, regimul nu a fost înclinat să instaureze presbiterianismul în Anglia și s-a mulțumit ca Biserica engleză să devină puțin mai mult decât o federație națională de parohii protestante.

Cu toate acestea, în cele din urmă, puritanii victorioși au fost înfrânți și dați la o parte pentru că erau la fel de ordonați ca și bietul arhiepiscop Laud (executat în 1645, pentru ordinea sa de la Înalta Biserică, deși fusese un prizonier neajutorat al Parlamentului de la Westminster timp de patru ani). Regimurile puritane succesive au fost prea strâmbe pentru poporul englez și nu au putut găsi un substitut politic popular pentru monarhie. Conducătorul de facto în cea mai mare parte a anilor 1650, Oliver Cromwell, fost comandant militar devenit dictator reticent în numele Reformei evlavioase (și văr îndepărtat al ministrului lui Henric al VIII-lea, Thomas Cromwell), a autorizat în cele din urmă abolirea Crăciunului și a dărâmat stâlpii de mai în jurul cărora englezii dansau în timpul sărbătorilor de primăvară. Și mai rău pentru populație a fost un aspect în care regimul nu era ordonat: a tolerat cu diferite grade de reticență o varietate de secte radicale care erau considerate în general ca fiind contrare tuturor convențiilor. Existau baptiștii englezi, care au preluat principiul botezului adulților sau al credincioșilor, la fel ca anabaptiștii din Europa continentală în secolul precedent; baptiștii erau un grup minuscul înainte de începerea războaielor civile, dar numărul lor a crescut în armata parlamentară și în țară în general în urma acestora, provocând o ofensă uriașă pentru marea majoritate care considera de la sine înțeles că o societate creștină depindea de faptul că toți membrii săi trebuie să fie botezați în copilărie.

Cei mai șocanți au fost cei pe care oamenii respectabili scandalizați îi numeau "Ranger": erau un grup asemănător cu unii dintre radicalii din secolul al XVI-lea din Europa continentală care credeau că Dumnezeu le-a trimis o revelație specială, o "lumină interioară", care o depășea pe cea din paginile tipărite ale Bibliei. Cu toate acestea, ei împărtășeau și trăgeau concluzii extreme din afirmația scripturală centrală a lui Martin Luther, conform căreia harul liber al lui Dumnezeu era singura sursă de mântuire. Acest lucru îi elibera pe toți cei salvați de orice lege, umană sau divină, sau (dacă Dumnezeu trebuia cu adevărat să fie glorificat) de orice bună purtare. Aceasta era concluzia "antinomiană" (*nomos* este un cuvânt grecesc pentru "lege" - de aceea antinomianismul este "împotriva legii") care bântuise respectabila Reformă magistrală încă din primele sale zile. Libertatea antinomiană dată de Dumnezeu putea fi exprimată prin gesturi precum blasfemia extatică, fumatul vesel de tutun și alergatul gol pe stradă. Astfel de povești nu au pierdut nimic în povestire, mai ales în jurnalismul senzaționalist în plină expansiune din acei ani.[79] Mai strâns asociați cu rangerii decât le plăcea să recunoască în anii următori erau "prietenii", pe care dușmanii lor îi numeau quakeri. Convingerea lor în rolul lor special în scopurile lui Dumnezeu și în "lumina lor interioară" i-a determinat să întrerupă cultul public și să refuze să își scoată pălăria în fața superiorilor sociali, printre multe semne de dispreț față de normele societății obișnuite.

Cea mai mare parte a poporului englez a aplaudat bătăile aplicate quakerilor - și tot cea mai mare parte a poporului englez a refuzat să își deschidă magazinele în ziua de Crăciun, așa cum a cerut regimul. Autoritatea morocănoasă a lui Cromwell a amânat orice răsturnare mai mare de situație până la moartea sa, în 1658, dar, după doi ani de dezordine tot mai mare, mai-marii, Crăciunul și regele Carol al II-lea au fost rechemați din exil.[80] Biserica Angliei pe care Carol a restaurat-o, episcopală și ceremonială, cu catedrale renovate cu costuri ridicate, a câștigat noi martiri pentru cauza sa, pentru prima dată de la domnia reginei Maria Tudor. Din nou agresiv împotriva puritanismului după suferințele lor, clerul care o domina era mult mai evident în dezacord cu ethosul reformat de pe întreg continentul decât fusese înainte de război, iar Aranjamentul bisericesc din 1662, cu o versiune revizuită a *Cărții de rugăciune comună a* lui Cranmer, a exclus mulți protestanți care înainte de războaiele civile și-ar fi găsit un cămin în cadrul Bisericii naționale; acum erau etichetați drept dizidenți, fie că le plăcea sau nu.

Astfel, în timpul războaielor civile de douăzeci de ani din insulele atlantice, s-a născut o nouă identitate pentru Bisericile Angliei și Irlandei, numită ocazional la acea vreme anglicană, un termen care a ajuns să fie folosit mult mai mult în secolul al XIX-lea. Alături de anglicanism a existat o puternică și irepresibilă disidență protestantă.[81] Anglicanismul este o perspectivă religioasă care a păstrat distanța față de restul Reformei, dar și față de Roma, și este pregătită să trăiască cu consecințele ambigue. A fost nevoie de timp pentru ca această cale de mijloc conștientă să se dezvolte; cei care au fost la conducere în Biserică pentru început, după 1660, au avut tendința de a-și aminti de suferințele lor și de a sublinia ceea ce făcea ca noua lor Biserică să aibă o identitate exclusivă. Cei care au regretat această perspectivă, deplângând în același timp extremele "puritanismului", care erau opusul său în oglindă, au fost în curând cunoscuți în mod abuziv ca "latitudinariști"; iar ora lor nu venise.[82] Între anglicanism și disidență, de comun acord cu povestea aliată, dar contrastantă, a protestantismului scoțian, protestantismul anglofon a căpătat un profil religios care și-a reprodus particularitatea în întreaga lume, așa cum vom descoperi urmărind soarta aventurilor imperiale britanice în capitolele 19 și 20.

Urmărind destinele protestantismului, am neglijat o jumătate de Reformă: cea care a rămas fidelă Romei. Există încă multe discuții cu privire la modul în care trebuie numită această altă mișcare: "*Contrareformă*" a fost mult timp populară, dar o leagă în mod îngust de o reacție la Reforma protestantă, în special cea din cadrul Sfântului Imperiu Roman, despre care a fost folosită pentru prima dată expresia (în germană, *Gegenreformation).* Un distins cercetător modern al subiectului a sugerat o utilizare mai largă, "Catolicismul modern timpuriu", dar aceasta pare prea largă și lipsită de formă.[83] Probabil că cea mai bună formulare, care sugerează dinamismul intern a ceea ce s-a întâmplat, este "Reforma catolică". Aceasta amintește că, dacă Luther a fost moștenitorul nevrozelor reformiste din 1500, la fel au fost și papii, și că tot papii au fost cei care au supravegheat o expansiune a creștinismului occidental timp de două secole începând cu 1500, care l-a dus pe toate continentele lumii, cu excepția Australiei - într-o perioadă în care protestantismul abia dacă privea dincolo de orizonturile europene. La această transformare remarcabilă a soartei Bisericii occidentale latine și la formarea creștinismului mondial ne vom referi acum.

18

Renașterea Romei (1500-1700)

CURENȚI ÎNCRUCIȘAȚI ÎN SPANIA ȘI ITALIA: VALDEZII ȘI IEZUIȚII (1500-1540)

La sfârșitul secolului al XV-lea, în orașul spaniol Cuenca s-au născut doi frați - poate că erau gemeni. Alfonso și Juan de Valdes au devenit slujitor al împăratului și, respectiv, eretic. Alfonso avea doar 30 de ani la moartea sa, în 1532, dar se afla deja în sfaturile interioare ale celui mai puternic conducător creștin al secolului, Sfântul Împărat Roman Carol al V-lea, prin intermediul serviciului pe care îl oferea cancelarului imperial cu vederi apocaliptice, cardinalul Gattinara (vezi pp. 593-4). Alfonso a scris dialoguri în stil erasmian despre reforma Bisericii și (la fel ca Gattinara) a promovat destinul stăpânului său în planul lui Dumnezeu; când l-a întâlnit pe Philipp Melanchthon la Dieta Imperială care discuta despre Mărturisirea de la Augsburg în 1530 (vezi p. 621), a fost încântat să găsească multe în comun cu umanistul din Wittenberg. Juan a avut timp să se dezvolte mai mult decât fratele său: a devenit mult mai eretic decât Melanchthon. Acești doi spanioli cu mentalitate independentă, atenți la criza din Biserică și ei înșiși actori în ea, sunt o mărturie că nu exista nimic monolit în catolicismul spaniol din generația lor. Ei proveneau dintr-o familie de nobili "vechi creștini" din partea tatălui lor, dar Inchiziția spaniolă îl arsese pe fratele mamei lor în 1491 pentru practici evreiești secrete, iar amestecul lor de simpatii *alumbrado* și cultură erasmiană rafinată era de natură să trezească aceeași paranoia într-o nouă generație de inchizitori. Cu un an înainte ca Alfonso să se împrietenească cu Melanchthon la Augsburg, Juan a considerat că o călătorie în Italia i-ar putea spori șansele de a evita o moarte înflăcărată și nu s-a mai întors niciodată în Spania. În schimb, el a avut un efect remarcabil, deși difuz, asupra creștinismului occidental, nu doar în Italia, ci și dincolo de ea. Povestea sa aruncă o lumină neașteptată asupra Reformei catolice.[1]

Ținutul în care Juan de Valdes își avea acum reședința reînnoia catolicismul în felul său. Gildurile, cunoscute aici mai degrabă sub numele de frății sau confrerii, înfloreau în Italia, așa cum o făcuseră de secole. Popularitatea lor a fost considerată ca fiind principalul motiv pentru care italienii au investit atât de puțin în retorica anticlericală comună în nordul Europei, dar ele au dat naștere și unor variante surprinzătoare, care scăpau de sub controlul ierarhiei bisericești, sub presiunea unor șocuri sociale precum Moartea Neagră sau invaziile franceze din anii 1490: mișcarea flagelanților (vezi pp. 400-401) și *Piagnoni* florentini, care venerau memoria lui Savonarola (vezi pp. 592-3). Acum, capacitatea lor de reînnoire și de autopropagare a produs ramificații mai surprinzătoare. În 1497, Ettore Vernazza, un laic din Genova, a fondat o confrerie pe care a numit-o Oratoriul Iubirii Divine. El a fost foarte mult influențat de contactele sale spirituale cu o mistică aristocrată, Caterina Adorno: ea era preocupată atât de venerația față de Euharistie, cât și de mângâierea și ajutorarea bolnavilor, în special a victimelor acelei noi și deosebit de terifiante și rușinoase boli, sifilisul, care a apărut pentru prima dată alături de armatele franceze în anii 1490 (vezi p. 563). Oratoriul a reflectat aceste preocupări duble: clerul și laicii au combinat devoțiunile comune și îngrijirea bolnavilor, inclusiv administrarea unui ospiciu pentru sifilis. Nu fără legătură cu această ultimă activitate a fost furnizarea de servicii pentru domnii aflați în dificultate financiară sau de altă natură, o preocupare caritabilă specific italiană care a devenit o caracteristică proeminentă în diverse fundații paralele din alte orașe.[2]

Mai mulți lideri proeminenți în recuperarea ulterioară a nervilor Bisericii italiene împotriva Reformei au învățat activismul pios în oratorii, iar unii au extins acest lucru la reînnoirea diferitelor ordine religioase. Unul dintre membrii fondatori ai unui Oratoriu al Iubirii Divine din Roma între 1514 și 1517 a fost un nobil din Napoli, Giovanni (Gian) Pietro Carafa. Carafa s-a îndepărtat, în dezgustul de sine, de o carieră bisericească confortabilă ca oficial papal finanțat

prin multiple beneficii, iar în 1524 s-a alăturat lui Gaetano da Thiene, un preot de origine nobilă din Vicenza și coleg de Oratoriu din Roma, pentru a fonda o congregație de clerici cu voturi speciale, sau "clerici regulați", într-un ecou al "canoanelor regulate" din vechea uzanță augustiniană (vezi p. 392). Viața lor austeră era menită să ofere un exemplu rușinos de vocație pentru preoții mai puțin conștiincioși. Carafa era la acea vreme episcop de Chieti sau 'Theate', de aceea noul ordin a fost numit Theatines.[3] În nordul Europei, un astfel de angajament în rândul clerului articulat și cu o minte serioasă era rapid deturnat către noi forme de slujire clericală protestantă: diferența în această inițiativă mediteraneană a unui fost diplomat papal a fost loialitatea sa totală față de papalitate. Această loialitate, care a modelat în mod fatal întreaga carieră a lui Carafa, era îngemănată cu talentul său pentru ură, ale cărei obiecte diverse, dacă nu contradictorii, îi includeau pe spanioli (detestați automat de toți napoletanii patrioți ca putere colonială), dar se extindeau și la Erasmus, protestanți și evrei.

O altă formă de loialitate față de Roma a fost manifestată de un alt membru al Oratoriului Roman, Gasparo Contarini, nobil și diplomat venețian, care a contribuit la înființarea unui grup similar în Veneția. În jurul anului 1511, el a trecut prin același tip de criză spirituală care, câțiva ani mai târziu, l-a cuprins pe Luther, și care a avut un rezultat similar. Când luteranii au început să predice mesajul lui Luther despre justificarea gratuită prin credință, Contarini a recunoscut ceea ce spuneau și și-a dedicat distinsa sa carieră ulterioară în Biserică unui efort (în cele din urmă zadarnic) de a aduce laolaltă taberele opuse. În anii 1530, el a făcut cunoștință cu Juan de Valdes și l-a prezentat unui emigrant englez cultivat, Reginald Pole. Pole s-a născut cu o pretenție ereditară la tronul Angliei mai degrabă mai bună decât cea a regelui Henric al VIII-lea; după o oarecare ezitare (o caracteristică a întregii sale cariere), a mușcat mâna regală care îl hrănea în educația sa italiană costisitoare și a trecut de partea soției nedreptățite a regelui, Ecaterina de Aragon, ceea ce a dus la un exil permanent în Italia. Odihna forțată a lui Pole, nașterea exaltată și venitul rezonabil de confortabil s-au combinat cu un puternic simț al datoriei și o pietate gânditoare și introspectivă pentru a face din el un jucător important în fermentul teologic italian. La fel ca și Contarini, el a subliniat rolul central al harului prin credință în viața creștină și nu era orb la faptul că Martin Luther proclamase același mesaj.

Oratoriile nu au încurajat doar spiritualitatea elitelor sau a clericilor. Una dintre inspirațiile lor fondatoare a fost o femeie, iar acum o femeie relativ umilă și nu deosebit de educată, Angela Merici, însoțitoarea unei nobile văduve din Brescia, și-a propus să încurajeze femeile singure să îmbrățișeze o viață religioasă în timp ce trăiau în propriile case, mai degrabă ca primele beguine din nordul Europei. Ea nu a stabilit sarcini specifice pentru asociația sa, dar a insistat asupra faptului că numai femeile virgine - nici măcar văduvele - puteau adera. Pentru a-și sublinia intenția, ea a luat ca patron simbolic o presupusă martiră din secolul al IV-lea, Sfânta Ursula. Ideea era că Ursula, în cursul a ceea ce pare să fi fost o eroare de scriere într-un manuscris medieval, ar fi dobândit unsprezece mii de tovarășe virgine, toate masacrate de o armată hună harnică în apropiere de Köln. Printr-un adevărat miracol, aceste doamne fictive au devenit acum realitate în Italia și mult dincolo de ea: o mulțime de Ursuline entuziaste, însetate să ajute o Biserică condusă de bărbați, mai degrabă speriată și intimidată.

Ursulinele și-au analizat opțiunile și au început să se concentreze pe munca printre săraci și pe învățarea copiilor în medii în care bărbații fie nu doreau, fie nu puteau intra. În 1544, Papa Paul al III-lea a furnizat o Regulă care i-a modelat în ceva mai asemănător cu un ordin religios tradițional, dar modelul său era tot adaptabilitatea liberă a augustinienilor (a se vedea p. 392) și,

în mod crucial, nu prevedea o conducere centrală. Începând cu anii 1560, Carlo Borromeo, arhiepiscop de Milano, un mare adept al controlului central atâta timp cât el se afla în centru, a încercat să disciplineze ursinele aflate sub jurisdicția sa, transformându-le într-un ordin de călugărițe, dar chiar și atunci, viziunea originală a lui Merici asupra individualității a supraviețuit și a inspirat noi inițiative ursine. Sub mantia identității ursine, o serie de femei cu o minte puternică au insistat asupra propriei viziuni asupra vocației în Biserică și au profitat de diversele oportunități care li se ofereau, cu o ureche judicios de surdă la planurile alternative stabilite de ierarhie. Acesta a fost un model recurent în Reforma catolică.[4]

Juan de Valdes s-a stabilit în cele din urmă la Napoli, oraș guvernat de Spania, dar din fericire liber de Inchiziția spaniolă, unde, încă de la sosirea sa în 1535, și-a dezvoltat un cerc de prieteni, bogați sau talentați, sau ambele, care îi împărtășeau pasiunea pentru învățătura umanistă și pentru promovarea unei credințe creștine vitale și angajate. Printre aceștia se numărau doi predicatori puternici, figuri de frunte în ordinele lor religioase respective, Bernardino Ochino, dintr-un ordin reformat franciscan nou înființat, numit Capucinii, și Piermartire Vermigli ("Petru Martirul" în cariera sa nord-europeană de mai târziu), un augustinian care a devenit abatele de la San Pietro ad Aram din Napoli. Ambii bărbați au pornit pe căi individuale. Meditând asupra mesajului patronului ordinului său, Augustin de Hippo, Vermigli a mers mai departe decât Contarini și a dezvoltat o teologie predestinatoare a mântuirii la fel de profundă ca Luther, Bucer sau Calvin. Adepții lui Ochino au dat cu var peste frescele din biserica napoletană în care se întâlneau, ceea ce nu este o acțiune convențională pentru catolicii italieni.[5] Printre ceilalți admiratori ai lui Valdes se numărau membri talentați ai unora dintre cele mai importante familii nobile din Italia, cum ar fi cele două poete, patroane artistice și teologe laice Vittoria Colonna și verișoara ei prin căsătorie Giulia Gonzaga. Gonzaga a fost o frumusețe celebră care, în perioada de văduvie, s-a retras la o mănăstire napoletană pentru a face parte din cercul Valdes din Napoli - ba chiar a oferit echivalentul unui salon pentru acesta. Familia Colonna, o dinastie veche din Roma, produsese doi papi și îi revendica pe alții ca membri vechi ai familiei - o rudă fusese cardinalul Prospero Colonna, care în secolul al XV-lea a fost pionier al arheologiei de investigație (vezi pp. 576-7). Cu un astfel de sprijin, Valdes a avut o intrare facilă la curțile și palatele nobiliare din toată Italia.

Preocupări divergente au apărut în mod natural dintr-un astfel de grup, dar în centrul lor a fost un accent reînnoit pe harul pe care Dumnezeu l-a trimis prin credință, împreună cu un îndemn consistent de a descoperi Duhul Sfânt ca forță care transmite acest har. Într-adevăr, asociații mișcării au fost curând caracterizați ca *Spirituali,* și este la fel de posibil să recunoaștem rolul conducător al lui Valdes în gândirea lor și să-i numim Valdesieni. Aceștia au meditat mult (ca și Luther, departe, la Wittenberg) asupra Crucii și Patimilor lui Hristos, teme care au dominat mai târziu arta și poezia lui Michelangelo, care a fost un prieten apropiat al Victoriei Colonna. Valdes a produs două dintre textele lor cheie: unul, așa-numitul *Alfabet, iar* celălalt încă un exemplar de *catehism* (acestea proliferau acum, în timp ce Europa se certa cu privire la ce fel de creștinism să predea celor neinstruiți). Valdes a fost un comentator și traducător asiduu al Bibliei. Există dovezi că l-a citit pe Luther cu interes. Cu toate acestea, s-a despărțit de evanghelicii nord-europeni în credința sa că Duhul Sfânt își oferă progresiv lumina creștinilor: el credea că unii copii favorizați ai lui Dumnezeu vor fi conduși la o unire tot mai profundă cu Hristos, iar Scripturile ar putea să nu fie singura sau principala iluminare pe acest drum. A fost deosebit de reticent în ceea ce a spus despre Trinitate, poate pentru că o considera unul dintre misterele profunde ale credinței pentru inițiați, dar poate și din motive mai periculoase. De asemenea, a

avut puține de spus despre sacramente sau despre Biserica instituțională - o indiferență erasmiană, poate, dar trebuie să ne amintim de ascendența sa de evreu *convertit* și să punem în balanță aceste tăceri.

În rândul valdezilor, Vittoria Colonna a devenit subiectul unor presiuni discrete din partea lui Reginald Pole, care a îndemnat-o pe această proeminentă patroană a *Spirituali* să recunoască mai pe larg faptul că structurile instituționale ale Bisericii aveau o importanță vitală în viața creștină. Insistența lui Pole asupra loialității față de Biserica vizibilă a părut într-adevăr mai plauzibilă de la mijlocul anilor 1530, deoarece acum mașina papală părea în sfârșit să își valorifice potențialele resurse. Sărmanul papă Clement al VII-lea, copleșit de multiple catastrofe care îl includeau și pe Martin Luther, a murit în 1534. Succesorul său, cardinalul Alessandro Farnese, provenea din același cerc aristocratic din nordul Italiei ca și Clement, și și-a dedicat o mare parte din cei cincisprezece ani în care a fost papa Paul al III-lea pentru a-și răsfăța copiii și familia scandalos de lacomi, la fel ca și faimosul său predecesor și fostul său protector Alexandru al VI-lea, papa Borgia. Cu toate acestea, Paul a fost, de asemenea, un prinț renascentist perspicace și inteligent, dornic să valorifice toate bunurile sale.

În timp ce în 1535 a făcut cardinali pe doi dintre nepoții săi adolescenți, Papa a acordat, de asemenea, pălării de cardinal unor promotori respectați ai reformei: Pole, Contarini, Carafa, Jacopo Sadoleto și episcopul englez întemnițat John Fisher. Este posibil ca plăcerea lui Fisher pentru această onoare să fi fost atenuată de efectul pe care vestea l-a avut asupra unui înfuriat Henric al VIII-lea, care a dispus imediat decapitarea sa. Papa i-a numit chiar pe Contarini, Pole, Carafa și alți reformatori într-o comisie care să analizeze defectele din Biserică și, deși această comisie, *De emendanda ecclesia, s-a* limitat în raportul său din 1537 la a recomanda o reorganizare administrativă, imaginea exprimată cu franchețe a corupției și a resurselor folosite în mod abuziv s-a dovedit imediat o mină de informații congeniale pentru polemiștii protestanți. Paul a început apoi să facă planuri pentru un conciliu general al Bisericii, spre marea alarmă a conducătorilor din nordul Europei care au rupt cu supunerea papală. Împăratul Carol al V-lea era, de asemenea, extrem de suspicios, iar obstrucția sa a fost una dintre principalele forțe care au amânat întrunirea conciliului timp de aproape un deceniu.

Carafa a fost fericit să coopereze cu Pole și Contarini în cadrul comisiei *De emendanda,* dar relațiile lor personale prietenoase au fost din ce în ce mai tensionate din cauza neîncrederii lui Carafa în agenda lor religioasă și a convingerii sale că orice concesie făcută protestanților era o trădare blasfemiatoare a Bisericii. Clericii de rang înalt care simpatizau cu stilul sumbru, rigorist și autoritar al lui Carafa în ceea ce privește reforma catolică au fost deseori descriși drept *Zelanti* ("cei zeloși"). În situația confuză și în curs de dezvoltare, relațiile nu s-au rezumat niciodată atât de grosolan la două formații de echipă, *Spirituali* și *Zelanti*, dar descrierile au totuși o anumită valoare în identificarea a două polarități în timp ce clerul și teologii se certau cu privire la cea mai bună cale de a salva Biserica. Pe măsură ce observăm răspunsurile care se ivesc, vor deveni evidente unele curente încrucișate curioase, în special în dezvoltarea uneia dintre cele mai mari forțe de renaștere în Biserica Romană, Societatea lui Isus. La fel ca și valdesianismul, aceasta a fost o mișcare care a izvorât din peninsula iberică. A fost fondată de un domn basc care fusese curtean al lui Carol al V-lea și care, ca și Valdes, a trebuit să se refugieze din calea Inchiziției spaniole. Inigo Lopez de Loyola (a se vedea planșa 15) a devenit cunoscut în istorie sub numele de Ignatius, după ce a profitat de o eroare de scriere asupra numelui său de botez atunci când s-a înscris la Universitatea din Paris.[6]

La fel ca Luther și Contarini, Inigo a avut o criză de credință, dar criza sa, declanșată de lecturi devoționale în timpul convalescenței prelungite după o rană gravă de război, a dus în direcția opusă celei a lui Luther: nu la rebeliune împotriva Bisericii, ci la o ascultare de curtean. În stil cavaleresc medieval, în 1522 a petrecut o noapte de veghe în dedicație pentru doamna sa înainte de a pleca în cruciadă în Țara Sfântă - doamna era Mama lui Dumnezeu, sub forma statuii de pelerinaj a Madonei Negre de la Monserrat. De fapt, plecarea sa spre Ierusalim avea să fie mult amânată, iar Ierusalimul s-a dovedit a nu fi scopul vieții sale pe care îl spera. Pe fondul multor porniri false dureroase și afectate de sărăcie, Loyola a început să noteze experiențele sale spirituale schimbătoare. Aceasta a fost materia primă pentru un ghid organizat în mod sistematic pentru rugăciune, autoexaminare și abandonare în fața puterii divine. În curând a început să folosească sistemul cu alte persoane. Acesta avea să ajungă la o formă finală aprobată de papalitate și tipărită în 1548 sub numele de *Exerciții spirituale*, una dintre cele mai influente cărți din creștinismul occidental, chiar dacă Ignatius nu a conceput-o pentru a fi citită mai mult decât ar fi făcut-o un manual tehnic de inginerie sau de informatică. Ea este acolo pentru a fi folosită de către directorii spirituali clericali care îi ghidează pe alții, așa cum a făcut Ignatius însuși, pentru a fi adaptată la orice nivel ar fi potrivit pentru cei care caută să beneficieze de ea, în ceea ce a devenit cunoscut sub numele de "a face *exercițiile*".

Interesul nefavorabil al Inchiziției spaniole față de această activitate devoțională a fost cel care a dus la plecarea grabnică a lui Loyola din Spania la Universitatea din Paris în 1528, cu un an înainte de fuga lui Valdes. În jurul spaniolului exilat s-a adunat un grup de tineri talentați care au fost inspirați de viziunea sa pentru o nouă misiune în Țara Sfântă. Spre marea lor dezamăgire, situația internațională din 1537 i-a împiedicat să se îmbarce, dar prietenii au hotărât să privească pozitiv eșecul lor și să creeze încă o variantă a modelului breslei/confrăției/oratoriului: nu un ordin religios, ci ceea ce au numit *Compagnia* sau Societatea lui Isus. Curând, membrii Societății au fost cunoscuți informal sub numele de iezuiți: o armă care urma să fie pusă în mâna papei ca un dar pentru Biserică. Ignatius nu și-a pierdut niciodată abilitățile curtenești, în special cu doamnele nobile pioase cu o putere politică excepțională, iar intervenția sa sensibilă din punct de vedere pastoral într-o criză a familiei papale a fost principalul stimulent pentru a asigura Societății Bula de Fundație generoasă a Papei Paul al III-lea în 1540. A fost o promovare uimitor de rapidă pentru o organizație atât de neformată, ale cărei scopuri erau în acel stadiu neclare.[7]

Istoria timpurie a iezuiților a fost întunecată în mod interesant în lumina succesului lor extraordinar și a instituționalizării ulterioare. Motivele acestei obscurități sunt legate de politica turbulentă din anii 1540, care a decis direcția viitoare a Reformei catolice. Înainte de acest deznodământ, iezuiții făceau parte din acea mișcare multiformă de energie spirituală, *Spirituali, și,* ca multe alte lucruri din activitatea *Spirituală,* lucrarea lor ar fi putut fi ușor distrusă.[8] Faptul că ei și opera lor nu au fost distruși este un tribut adus talentelor politice inspirate atât ale lui Ignatius, cât și ale succesorilor săi. O trăsătură curioasă a voluminoasei corespondențe supraviețuitoare a lui Ignatius este că aproape toată corespondența se referă la chestiuni de afaceri. Este dificil să ne dăm seama din ea ce calități spirituale îl individualizau pe scriitor ca fiind un sfânt - acest autor al acelui text-cheie al spiritualității catolice, *Exercițiile*. Liniștea indică un imens corp de scrisori lipsă. În mod evident, o mână comprehensivă și eficientă, probabil în anii 1560, a refăcut primii ani ai Societății prin ștergerea unor porțiuni mari din poveste.[9]

REGENSBURG ȘI TRENT, O DISPUTĂ REZOLVATĂ (1541-59)

Această prudență a avut un motiv întemeiat. La începutul anilor 1540, *Spirituali* ar putea părea să contureze viitorul reformei în Biserică; totuși, împotriva eforturilor energice ale cardinalului Contarini de a găsi un teren comun cu protestanții, în special în ceea ce privește justificarea prin credință, se opunea ostilitatea cardinalului Carafa față de orice concesie în acest sens. Suspiciunea lui Carafa față de iezuiții nou-formați era la fel de sinceră, căci îl detesta pe Ignatius Loyola. Este posibil ca antipatia să fi fost personală, dar în mintea napolitanului Carafa factorul crucial era faptul că Loyola venea din Spania. *Spirituali* și iezuiții se confruntau acum cu o criză. Eforturile pacificatoare ale lui Contarini au obținut un sprijin călduț din partea Sfântului Împărat Roman, dar cardinalul nu a reușit să ducă la bun sfârșit un plan ambițios de reconciliere propus în discuțiile cu liderii protestanți (un "colocviu") în jurul Dietei Imperiale de la Regensburg (Ratisbon) în 1541. În decurs de un an, Contarini a murit, în arest la domiciliu, ca un om dezamăgit amarnic. După aceea, unii dintre cei mai expuși lideri ai *Spirituali au* fugit în nord pentru a se adăposti la protestanți. Valdes a evitat situația de urgență, deoarece murise în 1541, dar Ochino și Vermigli au condus debandada, plecarea lor provocând o mare senzație - Ochino era pe atunci general al Ordinului Capucinilor. Printre ceilalți dezertori se evidențiau negustori bogați, mai capabili să își mute bunurile decât adepții umili sau membrii nobilimii; în curând, aceștia și intelectualii pe care îi finanțau au adus o varietate remarcabilă de opinii religioase și de gândire liberă în ținuturile reformate din estul și nordul Europei, cu consecințe importante pe termen lung (vezi pp. 640-42 și 778-9).

Venise ceasul lui Gian Pietro Carafa. Conciliatorii nu numai că nu reușiseră să obțină un rezultat de la Colocviul de la Regensburg (o întreprindere pe care el o denunțase cu consecvență), dar multe dintre cele mai strălucitoare stele ale lor se dovediseră a fi trădători ai Bisericii și îi pătaseră pe toți asociații lor care rămăseseră. Acum Carafa putea să-l convingă pe papă să înființeze o Inchiziție romană, după modelul Inchiziției spaniole înființate cu șaptezeci de ani înainte, cu Carafa însuși ca unul dintre inchizitorii generali. Una dintre funcțiile sale (o funcție care a rămas până în prezent în forma mai blândă a Inchiziției Romane, sub numele de Congregația pentru Doctrina Credinței de la Vatican) era de a determina care era norma pentru teologie în cadrul Bisericii Catolice. Aceasta a uzurpat acest rol de la Sorbona din Paris, o instituție academică venerabilă, dar care, în mod neplăcut, scăpa de sub controlul papei. Era mult mai puțin stimulent acum pentru cei rămași *Spirituali* să simtă vreun angajament față de Biserica tradițională. Cardinalul Pole, care a încercat întotdeauna să evite închiderea opțiunilor sau trasarea unor limite clare, a făcut tot ce a putut pentru a-și proteja dependenții, printre care se numărau și unii dintre foștii admiratori ai lui Valdes, și pentru a-i menține fideli Bisericii. Prietenul său, cardinalul Giovanni Morone, a ținut Inchiziția la distanță în dieceza sa turbulentă din punct de vedere religios, Modena, printr-o amplă campanie de înjurături care a condus cetățenii la un formular de credință pe care Contarini îl concepuse pentru a-i convinge pe evangheliștii trufași să revină în sânul Bisericii.

Unii au persistat în cadrul Bisericii. Cea mai influentă lucrare de spiritualitate italiană din acești ani, *Beneficio di Cristo*, a fost publicată în 1543 sub patronajul lui Pole și se pare că s-a vândut în zeci de mii de exemplare înainte de a fi tradusă în alte limbi europene. Scrisă inițial de un călugăr benedictin, Benedetto da Mantova, pornind de la teme devoționale benedictine, a fost revizuită de prietenul lui Benedetto, Marcantonio Flaminio, un protejat al lui Valdes și Pole, pentru a accentua prezentarea aspectelor spirituale și mistice ale teologiei valdesiene și, de

asemenea, a încorporat în mod silențios citate substanțiale din ediția din 1539 a *Institutelor* lui Ioan Calvin! Textul punea accentul pe justificarea doar prin credință și celebra beneficiile suferinței pentru credință, însă cardinalul Morone l-a îndrăgit pentru elocvența sa cu privire la beneficiile Euharistiei. Părerea noii Inchiziții romane despre el (și, prin urmare, a lui Carafa) poate fi măsurată prin faptul că, din toate miile de exemplare tipărite în italiană, niciunul nu a mai fost revăzut din secolul al XVI-lea până în 1843, când un exemplar rătăcit a apărut în Biblioteca Universității din Cambridge, Anglia. Această dispariție, dovadă a energiei Inchiziției atunci când a simțit nevoia, este un simbol elocvent al excluderii *Spirituali* din viitorul Bisericii Catolice.[10]

Abia acum s-a întrunit un consiliu al Bisericii, într-un loc de compromis pentru a satisface neîncrederea reciprocă a Papei și a Împăratului. Acesta a avut loc la sud de Alpi, dar într-un episcopat princiar care era teritoriu imperial, la Trent, în Tirol. Gazda episcopală și președintele din 1545, Cristoforo Madruzzo, era un simpatizant al *Spirituale* și un vechi prieten al lui Reginald Pole, iar Pole era unul dintre cei trei legați ai papei - dar curând a devenit clar că alte forțe, printre care Carafa era o *eminență grise*, dirijau ordinea de zi. Decretele consiliului au plouat pentru a închide calea compromisului. Primul a fost un decret privind autoritatea, care sublinia importanța de a vedea Biblia într-un context de tradiție, dintre care unele erau nescrise și, prin urmare, trebuiau să fie expuse exclusiv de o Biserică cu autoritate. Apoi a venit un decret privind justificarea, care a reușit performanța remarcabilă de a folosi limbajul și conceptele lui Augustin pentru a exclude teologia mântuirii a lui Luther, în special afirmația sa că omenirea păcătoasă nu poate fi pe placul lui Dumnezeu prin nicio împlinire a legii divine. Înainte ca acest decret să fie adoptat în ianuarie 1547, Pole a părăsit consiliul, pledoaria sa de boală fiind mult prea reală în termeni de angoasă mentală.

Ultima șansă pentru *Spirituali,* acum descurajat, a venit la moartea Papei Paul al III-lea, în 1549. Exista o posibilitate clară ca Pole să devină papă - pontiful muribund fusese unul dintre cei care îl recomandase - dar intervenția dramatică a lui Carafa cu acuzații de erezie împotriva englezului a întors o serie de voturi strânse de la el și un funcționar papal sigur a fost ales ca Iulius al III-lea. Pole nu era genul de om care să se lupte. Chiar dacă în corespondența privată cu prieteni de încredere din anii 1550 era pregătit să declare că Inchiziția romană era satanică în operațiunile sale, el a fost întotdeauna înclinat să lase Duhul Sfânt să facă manevrele politice. Am putea considera acest instinct ca fiind admirabil de nepământean. De asemenea, ar putea fi văzut ca fiind nerealist, idealist în mod egoist sau chiar izvorât dintr-o certitudine apocaliptică că scopurile lui Dumnezeu erau pe cale să fie rezumate în Ultimele Zile, cu Pole ca agent al său.[11] Duhul Sfânt nu a fost de acord și, odată cu înfrângerea lui Pole, a murit și ultima șansă de soluționare pașnică a religiei în creștinătatea occidentală, pe care eroul său Erasmus ar fi putut să o aprobe.

Un semn al schimbării radicale și al înăbușirii viitorului alternativ în deceniul de după 1545 a fost o răsturnare de situație spectaculoasă din partea celei mai bine informate familii din Italia, familia florentină de Medici. De-a lungul anilor 1540, ducele Cosimo de' Medici a continuat să acorde patronaj și protecție discipolilor lui Juan de Valdes, nu în ultimul rând pentru că Cosimo îi ura atât pe Paul al III-lea (care nu se ferea să adăpostească admiratori ai neomenescului Savonarola), cât și pe cardinalul Carafa, care a devenit papa Paul al IV-lea în 1555. În afară de teama sa față de ambițiile familiale ale unui papă Farnese, Cosimo împărtășea hotărârea propriului său patron, Carol al V-lea, de a căuta modalități de a-i concilia pe protestanți după

modelul Colocviului de la Regensburg. El și-a prelungit politica periculos de târziu. Timp de un deceniu, începând cu 1545, familia de Medici a plătit pentru un nou plan de decorare cu frescă pentru corul și capelele familiei din biserica parohială strămoșească San Lorenzo, una dintre cele mai vechi și mai faimoase biserici din Florența. Frescele lor reprezentau o declarație deschisă de susținere a reformei evanghelice în Biserica Catolică.

Este puțin probabil ca artistul, Jacopo da Pontormo, să fi visat el însuși iconografia acestui proiect extrem de sensibil, surprinzător prin ceea ce nu reprezintă: nicio emblemă a Purgatoriului, a sacramentelor, a Bisericii instituționale sau a Sfintei Treimi. Ceea ce a folosit au fost teme din *Catehismul* lui Valdes, interzise deja în 1549 de autoritățile din Veneția, iar mai târziu și de Inchiziția romană - imagini care indicau în mod clar celor cu ochi pentru a vedea doctrina justificării prin credință. La fel ca și tratatul lui Valdes, picturile lui Pontormo au abordat această temă incendiară prin intermediul unor povești bine cunoscute din Vechiul Testament, cum ar fi Noe construindu-și arca, sau Avraam pe punctul de a-și sacrifica fiul Isaac. Odată cu moartea lui Pontormo, în 1556, și cu moartea lui Paul al IV-lea, în 1559, care a adus un papă mult mai simpatic familiei de Medici, s-a așternut tăcerea asupra enigmei de ce Pontormo a pictat ceea ce a pictat. Publiciștii de Medici, în frunte cu istoricul de artă Giorgio Vasari, au atribuit desenul frescei instabilității mentale a artistului și, în timp ce Medici a devenit un patron devotat al Contrareformei (obținând un titlu mărit de Mare Duce de la Papa Pius al V-lea), nefericitul Pontormo a intrat în istoria artei ca un nebun. Deși frescele sale au supraviețuit multor critici și perplexități până în 1738, în prezent nu mai avem decât câteva dintre desenele sale originale și câteva schițe aproximative.[12]

Merită să ne concentrăm asupra acestui episod, pentru că el luminează contextul tulbure și nesigur al dezvoltării timpurii a iezuiților. Nu este o coincidență faptul că aceștia au rămas la distanță de activitatea Inchiziților, conștienți de hărțuirea pe care fondatorul lor o suferise în Spania; într-adevăr, niciun iezuit nu a făcut parte vreodată dintr-un tribunal inchizitorial, lăsând această îndatorire în seama diferitelor ordine de frați. Ignatius și succesorii săi și-au jucat rolul în acei ani turbulenți și periculoși cu o pricepere desăvârșită și o creativitate remarcabilă. Mai mult sau mai puțin somnambuli, au intrat în una dintre viitoarele lor ocupații principale, învățământul secundar și superior. Au înființat rapid "colegii" în anumite orașe universitare, destinate inițial doar ca locuri de cazare pentru studenții membri ai Societății. Din nefericire, potențialii binefăcători laici nu au fost încântați de referința de interiorizare a unor astfel de proiecte, ceea ce a fost un stimulent pentru Societate să se gândească la extinderea rolurilor colegiilor. Până în anii 1550, autoritățile orașelor din întreaga Europă se străduiau să obțină facilități școlare de lux, precum primele experimente iezuite din Spania și Sicilia.

Deși educația iezuiților era proclamată cu mândrie ca fiind gratuită (Societatea a depus un efort uriaș și din ce în ce mai profesionist în strângerea de fonduri pentru a asigura acest lucru), forța de muncă limitată a fost concentrată pe învățământul secundar. Era foarte dificil pentru copiii săracilor să obțină pregătirea primară necesară pentru a intra în școli la un nivel atât de avansat; astfel, fără o decizie politică unică, a apărut o misiune educațională iezuită pentru a asigura următoarea generație de comercianți, nobili și nobili - cu alte cuvinte, oamenii care contau în convertirea Europei înapoi la supunerea catolică. În timp, iezuiții s-au aliat cu o altă organizație religioasă neconvențională, Ursulinele, și au direcționat energiile Ursulinelor către educația paralelă a femeilor, care era evident problematică pentru bărbați. A fost o cooperare fructuoasă,

care nu a pus capăt abilității Ursulinelor de a marca pentru ele însele noi inițiative în domeniul caritabil și educațional.[13]

Iezuiții au creat o formă extrem de neobișnuită de viață religioasă: deși păstrau un control central strict prin intermediul superiorului lor general, nu existau întâlniri regulate ale comunității de luare a deciziilor în cadrul unui "capitol" sau o rundă zilnică de cult comun, adunându-se "în cor" în biserică. Mai mult, ei au refuzat să ceară o ținută sau un obicei distinct pentru membri, și nici măcar nu erau neapărat hirotoniți, în ciuda faptului că sarcinile lor principale, predicarea și ascultarea confesiunilor, erau aceleași ca și în cazul ordinelor de frați. Nu a fost surprinzător faptul că Societatea a atras în curând resentimente din partea fraților pentru ceea ce ar putea fi considerat o selectivitate intenționată față de disciplinele din trecut - iezuiții nu s-au ajutat întotdeauna prin atitudinea lor condescendentă față de alte organizații, un efect secundar nefericit al faptului că erau foarte bine pregătiți și, de cele mai multe ori, foarte inteligenți. Oricare ar fi fost defectele lor, stilul lor neclerical (având în vedere că printre ei se numărau și laici) a abordat pretențiile excesive ale clerului, care au provocat o mare parte din pasiunea care a stat la baza revoluției protestante. Ei nu au dorit să devină un ordin monastic închis, deoarece Ignatius dorea cu pasiune să afirme valoarea lumii și credea că era posibil să duci o viață pe deplin spirituală în cadrul ei. La urma urmei, el văzuse mai mult din lume decât majoritatea europenilor, în peregrinări până la Londra și Ierusalim.

În cursul anilor 1540, Ignatius a perfecționat cu delicatețe constituția Societății, astfel încât să se înțeleagă clar că Superiorul General și nu papa era responsabil pentru conducerea politicii misionare a iezuiților.[14] Iezuiții erau foarte hotărâți să își păstreze propria identitate. S-au împotrivit amalgamării cu Theatines a lui Carafa, chiar dacă în multe privințe semănau cu această organizație. Când Carafa a devenit papa Paul al IV-lea la moartea lui Marcellus al III-lea în 1555, el a intenționat să regleze multe conturi vechi, în special împotriva rămășițelor *Spirituali,* cum ar fi Societatea lui Isus. A început să o remodeleze într-un ordin religios convențional, dar, din fericire pentru iezuiți, pontificatul acestui bătrân coleric și răzbunător s-a dovedit a fi scurt. În urma acestei traume a urmat o remodelare liniștită a Societății pentru a o pune în slujba Bisericii. Centrală a fost o nouă insistență asupra unei misiuni care părea urgentă după ce Pacea de la Augsburg recunoscuse existența luteranismului în 1555 (vezi p. 644). Într-o declarație revizuită a scopului din 1550, Societatea a adăugat la "propagarea credinței" ideea de "apărare" - adică confruntarea cu protestanții. Programul pe care aceasta îl presupunea a fost accelerat după ce asistentul lui Ignatius Loyola, Jeronimo Nadal, a vizitat Germania în 1555. Dominația protestantismului de acolo l-a șocat profund și l-a convins că Societatea trebuie să se dedice inversării situației. Acest lucru a reprezentat o schimbare majoră de direcție: Nadal, proeminent în rebrandingul iezuit, promova acum în mod deliberat ideea că Societatea fusese fondată pentru a combate Reforma.[15]

CONTRAREFORMELE DUPĂ TRENT: ANGLIA, SPANIA ȘI MISTICII

Iezuiții au intrat astfel într-o epocă care poate fi numită cu adevărat "Contrareforma", în urma ultimei sesiuni a Conciliului de la Trento. Paul al IV-lea a refuzat să convoace conciliul, nefiind dispus să împartă procesul decizional cu alții, astfel că Trent nu a fost convocat între 1552 și 1562, timp în care papa Paul era mort în siguranță de trei ani. La sfârșitul anului 1563, acesta își încheiase lucrările, elaborând un program coerent pentru un catolicism etichetat în mod convenabil "tridentin", de la numele latin al Trentului. Lucrarea a fost pecetluită cu un catehism uniform al credinței catolice și o liturghie uniformă: această uniformitate a cultului nu a avut precedent în istoria Occidentului sau a oricărei alte ramuri a creștinismului, cu excepțiile recente, dar semnificative, ale Angliei și ale unor Biserici luterane. În mod firesc, liturghia tridentină a rămas în limba latină și nu, ca în cazul cultului protestant, în limbi vernaculare, dar aici a existat o complicație majoră, sub forma Bisericilor greacă, orientală sau armeană afiliate la Roma, toate acestea bucurându-se de mult timp de cultul lor în diferitele lor limbi. Așadar, cu o concizie și o reținere care nu reflectau o preocupare pentru protestanți, ci mai degrabă o conștientizare a acelui alt domeniu în expansiune al preocupărilor papale la granița cu Ortodoxia, Conciliul a lăudat latina în principal prin deplângerea afirmației că liturghia ar trebui să fie întotdeauna în limba vernaculară. Tonul la fel de discret al recomandării Conciliului privind celibatul obligatoriu pentru clerici este probabil să fi avut aceeași motivație diplomatică în ceea ce privește Bisericile Răsăritene, cu tradiția lor de clerici căsătoriți. O mai mare flexibilitate și imaginație în punerea în aplicare a cerinței de celibat ar fi ajutat foarte mult misiunea mondială a Bisericii în societățile în care o insistență asupra celibatului era contra-culturală și derutantă.[16]

Totul aproape că s-a prăbușit din cauza unei singure probleme: unde se afla autoritatea supremă în Biserică. Acest lucru a început cu încercările de a-i obliga pe episcopi să locuiască în diecezele lor și cu o dezbatere generală și mai degrabă necesară despre natura hirotoniei - funcția de episcop a fost constituită de Hristos sau de Biserică în dezvoltarea sa timpurie? Dacă aceasta din urmă, aceasta a implicat faptul că autoritatea episcopilor venea de la papă, succesorul lui Petru, ales de Hristos pentru a fi stânca pe care și-a construit Biserica (Matei 16.18), mai degrabă decât faptul că fiecare episcop era un reprezentant direct al autorității lui Hristos. Prinții-episcopi din imperiu au fost doar cei mai proeminenți membri ai episcopatului care nu s-au simțit entuziasmați de o afirmare exclusivă a poziției papei. Problema era prea explozivă pentru a fi rezolvată și a fost nevoie de o redactare magistrală pentru a crea o formulă care să nu plaseze definitiv autoritatea divină exclusivă nici în papalitate, nici în corpul general al episcopatului. În practică, multe reforme centralizatoare de mai târziu, în cursul secolului, au pus avantajul în mâinile papalității, în special pentru că aceste reforme au dat papei și funcționarilor săi responsabilitatea principală pentru interpretarea a ceea ce înseamnă de fapt decretele și canoanele de la Trento. În situația foarte diferită a secolului al XIX-lea, Conciliul Vatican I din 1870 a luat în mod oficial rezoluția în favoarea primatului papal, care fusese imposibilă în anii 1560 (vezi pp. 824-5).

Trento a lăsat moștenire Bisericii un program care a fost experimentat pentru prima dată în regatul Angliei în timpul domniei reginei Maria, după aderarea ei neașteptată în 1553 (vezi p. 632). Domnia Mariei nu a fost văzută adesea ca un experiment tridentin, în parte pentru că abia a avut timp să pornească în cei cinci ani de viață care i-au rămas, astfel că a fost tratată de istoriografia protestantă engleză ca un interludiu steril într-o Reformă protestantă care s-a dezvoltat fără probleme. Maria merită milă pentru dezamăgirea speranțelor ei pasionale pentru

un fiu care să-i continue munca, făcându-o să creadă în sarcini mult timp după ce era trist de evident pentru toți cei din jurul ei că acestea nu existau. Ea nu și-a îmbunătățit moștenirea istorică sponsorizând arderea protestanților ca eretici, o campanie a cărei intensitate era, în comparație cu alte părți ale Europei, depășită cu un deceniu sau două. Ea nu a făcut decât să nască o celebrare a martirilor la care protestantismul englez s-a raliat timp de secole. În același timp, regina nu a fost ajutată de papa Paul al IV-lea, care, după ascensiunea sa, printre numeroasele sale eforturi de a regla vechile conturi, a încercat să îl doboare pe vechiul său adversar, cardinalul Pole, ca pe un supraviețuitor pestilențial al *Spirituali*. Pole se întorsese acum în țara sa natală, după ce îi succedase lui Thomas Cranmer, executat, ca arhiepiscop de Canterbury. Iulius al III-lea îl alesese foarte sensibil pe Pole ca legatul (reprezentantul) papal în Anglia nou-catolică, dar acum Paul l-a convocat pe cardinalul arhiepiscop la Roma pentru a fi acuzat de erezie. Papa Paul a declarat, de asemenea, război soțului Mariei, regele Filip al II-lea al Spaniei. Biata Maria, fiică devotată a Bisericii, s-a aflat în poziția nebunească de a-l sfida pe Papă și de a-i interzice lui Pole să părăsească regatul său pentru ceea ce ar fi fost aproape sigur o moarte de eretic la Roma. Regele la fel de catolic al Poloniei a avut o experiență similară cu paranoia lui Paul.[17]

Cu toate acestea, dacă trecem peste greșeala îngrozitoare a arderilor și a relațiilor sumbre cu papalitatea, o reexaminare creativă ne arată că Biserica Mariei a fost un precursor al multor lucruri care s-au întâmplat în lumea tridentină, condusă până la urmă de un arhiepiscop care și-a dedicat cariera meditării asupra reformei Bisericii.[18] Anglia a întreprins o operațiune remarcabil de eficientă pentru a disciplina clerul care se căsătorise în timpul domniei regelui Edward al VI-lea, în cel mult doi ani separându-i de soțiile lor și redistribuirea cu succes a majorității dintre ei în noi parohii; Roma și-a petrecut următoarea jumătate de secol încercând să asigure un celibat clerical atât de uniform în Europa Centrală. În cadrul sinodului Bisericii engleze pe care a reușit să îl convoace în calitate de legat papal, Pole a rezolvat decenii de deteriorare a finanțelor Bisericii și a inițiat noi devoțiuni euharistice; episcopii săi au încurajat predicarea și au publicat predici oficiale pentru a le egala pe cele ale protestanților și, în mod crucial, au început să pună în aplicare un program de școli de formare a clerului, seminarii, pentru fiecare dieceză: pentru prima dată când Biserica Catolică a abordat în mod serios problema echipării clerului parohial pentru a egala articularea în curs de dezvoltare a slujitorilor protestanți.

În cei cinci ani de domnie a Mariei, iezuiții nu au început să lucreze în Anglia. Deocamdată, au lăsat sarcina distinșilor dominicani spanioli importați de regele Filip, deoarece aceștia aveau multe alte lucruri de făcut și nu dispuneau în prezent de membri englezi pregătiți pentru Societate - dar o versiune engleză a *Exercițiilor* lui Ignațiu a fost pusă în vânzare, iar iezuiții au sosit efectiv în 1558 pregătiți să acționeze, doar pentru a fi devansați de moartea Mariei.[19] Catolicismul englez se confrunta acum cu un dezastru, deoarece Filip ar fi putut succeda la tronul englez doar dacă Maria i-ar fi născut un moștenitor, în conformitate cu termenii stricți ai înțelegerii matrimoniale din 1554, negociată de politicienii englezi a căror suspiciune față de avuția habsburgică depășise sentimentul lor catolic. În schimb, noua regină, ultima dintre Tudori, a fost protestanta Elisabeta, care nu și-a cheltuit prea multă energie pentru a răspunde la o curtare mai degrabă neconvingătoare din partea văduvului surorii sale vitrege. Acum, iezuiții erau interzișii din regat, împreună cu toți ceilalți membri ai clerului catolic instruiți în străinătate, riscând să fie executați dacă ajungeau în Anglia și erau capturați, însă catolicii încă simțeau nevoia urgentă de a susține minoritatea care dorea să rămână loială Romei. În fața unei represiuni adesea sălbatice, deși inconsecvente (și, de asemenea, pe fondul unor dezacorduri interne amare

cu privire la strategia viitoare), clerul iezuit și non-iezuit deopotrivă a construit cu răbdare și eroism o comunitate de catolici, condusă de familii de nobili răspândite în Anglia și Țara Galilor. Aceasta a supraviețuit morții Elisabetei în 1603 și a persistat până în epoca modernă, trecând prin persecuțiile din secolul al XVII-lea și prin marginalizarea din secolul al XVIII-lea, concretizată într-un formidabil set de legislație discriminatorie.[20]

În Irlanda elisabetană, călugării franciscani au condus o misiune paralelă care s-a bucurat de un succes mult mai mare, în parte pentru că Reforma protestantă s-a identificat rapid cu exploatarea insulei de către Westminster și a făcut puține eforturi pentru a se exprima în limba gaelică, vorbită pe atunci de majoritatea populației. Irlanda a devenit singura țară din Europa Reformei în care, timp de un secol, o monarhie cu o agendă religioasă consecventă nu a reușit să o impună supușilor săi: un eșec extraordinar din partea Tudorilor și a Stuarților. Cu toate acestea, există o ironie în această poveste excepțională. Regina catolică Maria a fost cea care a pus în aplicare o politică de plantare a unor așezări de imigranți englezi în Leix și Offaly, comitate care au fost cunoscute oficial până la revoluția din 1918-1922 sub numele de comitatele regelui și reginei, o comemorare atât a Mariei, cât și a soțului ei, Filip al Spaniei, deja proprietar al coloniilor spaniole de succes spectaculos din America Centrală și de Sud. Dacă monarhia engleză ar fi rămas catolică, poate că Irlanda ar fi devenit la fel de protestantă ca și Republica Olandeză ca reacție la această ocupație colonială străină; dar, așa cum a fost, moartea timpurie a Mariei și accederea protestantă a Elisabetei au făcut tot mai ușor atât pentru irlandezii vorbitori de gaelică, cât și pentru cei vorbitori de engleză, să identifice catolicismul ca simbol al diferenței irlandeze față de englezi.

Cu Anglia pierdută și cu cea mai mare parte a Europei de Nord în mâinile protestanților, catolicismul tridentin a privit spre puterea habsburgică. La abdicarea sa din funcția de împărat în 1556, Carol al V-lea, epuizat de efortul de a guverna vastul său imperiu, și-a împărțit moștenirea de familie: fratele său mai mic, Ferdinand, a fost ales Împărat al Sfântului Imperiu Roman și a preluat celelalte teritorii habsburgice din Europa Centrală, în timp ce fiul lui Carol, Filip, a primit Spania și toate stăpânirile sale de peste mări. Deși ambele ramuri ale familiei erau hotărâte să susțină catolicismul papal, prioritățile lor erau diferite, iar Habsburgii austrieci erau ei înșiși divizați. Ferdinand I ținea cont de recenta înfrângere a Habsburgilor în fața prinților luterani din imperiu, care îl forțase să semneze Pacea de la Augsburg (fratele său, Carol, nu s-a putut hotărî să facă acest lucru). El era conducătorul a trei varietăți puternice ale creștinismului occidental: catolicismul roman, luteranismul și hussitismul boemian utraquist. Atât Ferdinand, cât și fiul său, Maximilian al II-lea, au căutat înțelegeri cu luteranii, au convins un papă reticent să permită laicilor catolici să primească Euharistia în stil hussit atât în pâine, cât și în vin, și au menținut la Viena o curte care adăpostea o varietate remarcabilă de credințe religioase. Fratele mai mic al lui Maximilian, arhiducele Ferdinand, a avut o părere foarte diferită și a pus în aplicare o agendă catolică agresivă în diferitele domenii ale familiei pe care le-a administrat în decursul unei vieți lungi. Un alt frate, Karl, s-a alăturat arhiducelui Ferdinand în intransigența sa și a încheiat o alianță matrimonială cu singura familie princiară imperială proeminentă care rămăsese catolică, ducii Wittelsbach din Bavaria.[21] În mod concertat, ei i-au încurajat pe iezuiți să înființeze instituții în orașele aflate sub controlul lor și, de asemenea, s-au asigurat că episcopatele importante din imperiu nu alunecă în mâinile luteranilor, în maniera inițiată de Marele Maestru Hohenzollern al Ordinului Teutonic (vezi p. 615).

Regele Filip al II-lea al Spaniei, eliberat de pierderea suferită în urma căsătoriei sale neexcitabile și, în cele din urmă, jenante cu regina Maria a Angliei, s-a întors în Spania în 1559 pentru a rezolva un val crescând de turbulențe și haos financiar; pentru a face față acestei situații, a văzut în Inchiziția spaniolă un aliat de nădejde. Guvernând de la o mănăstire-palat monumentală, dar sumbră, Escorial, care includea și viitorul său mormânt, Filip și-a adus temperamentul său de dependent de muncă la sarcina de a fi un conducător mondial la fel de important în planul lui Dumnezeu ca și tatăl său dinaintea lui - planul Escorialului, cu model de grilă, se baza pe Templul lui Solomon din Ierusalim, deși nu este surprinzător că vizitatorii au presupus că se baza pe grila despre care legenda spunea că a fost instrumentul de tortură și de moarte al sfântului patron al palatului, Lawrence.[22] Filip și guvernul său s-au angajat să susțină propunerea că exista un singur mod de a fi spaniol: un catolic tradiționalist, nepătat de contactul nesupravegheat cu gândirea străină, acum protestantă, dar și islamică sau evreiască. Regele a fost ușor de convins să sprijine eforturile susținute ale Inchiziției spaniole pentru a atinge acest scop.

Unele figuri puțin probabile au devenit victime ale punerii în aplicare a politicii Inchiziției. Societatea lui Isus era încă la fel de suspectă ca și tânărul Inigo de Loyola, iar nobilul care fusese pionier al proiectelor iezuite de educație generală, nu mai puțin cunoscut ca Francisco de Borja, duce de Gandia, fost vicerege al Cataloniei, devenit iezuit, a fost alungat din țară înainte de a deveni un superior general remarcabil al Societății.[23] Inchiziția i-a ruinat chiar și cariera lui Bartolome Carranza, arhiepiscop al scaunului primat de Toledo din Spania și un teolog dominican distins. El fusese un asistent important al cardinalului Pole în experimentul marian englez, dar a făcut greșeala de a învăța prea multe despre erezia protestantă în timpul eforturilor sale conștiincioase de a o respinge. Ca urmare, Carranza a petrecut aproape șaptesprezece ani în închisoare, privat chiar și de participarea la slujbă și, deși s-a reabilitat pentru scurt timp, a murit ca un om distrus, când ar fi putut fi un lider ideal al Contrareformei pentru Spania. Mai mult, arestarea lui Carranza a fost declanșată de alarmarea Inchiziției în legătură cu conținutul Catehismului pe care îl redactase pentru a fi folosit în Anglia mariană și care avea să apară în cele din urmă ca o carte interzisă în indexurile emise atât de Inchiziția romană, cât și de cea spaniolă. Catehismul lui Carranza a fost totuși preluat pentru a sta la baza Catehismului tridentin autorizat de Papă după Conciliul de la Trento, o ultimă notă de comedie neagră în această afacere sumbră.[24]

De asemenea, două religioase care mai târziu s-au numărat printre cele mai faimoase personalități din istoria misticii creștine, Tereza de Avila și Juan de Yepes (Ioan al Crucii), au fost deranjate de oficialitatea spaniolă. În termenii Inchiziției, amândoi erau automat suspecți prin faptul că familiile lor erau *conversos,* și ar putea fi considerați ca ieșind din acel maelstrom de energie religioasă eliberat de realinierea religioasă a Spaniei în anii 1490 (vezi pp. 584-91). Amândoi s-au alăturat Ordinului Carmelitanilor (iar relația lor personală strânsă a atras și preocupări oficiale); Tereza a căutat să-i facă pe carmelitani să realizeze mai intens semnificația originilor lor în pustietate printr-o refondare a ordinului în care bărbații și femeile din Reformă să umble desculți (Desculți). Ea s-a străduit să convingă autoritățile bisericești să facă un salt de imaginație, pentru a le permite femeilor care i s-au alăturat să se angajeze într-un echilibru carmelitan de contemplație și activism. Călătoriile sufletului caracteristice misticilor din fiecare secol vor fi puse în paralel cu călătoriile prin lumea fizică, după cum și când este necesar. Prin multe necazuri și eșecuri, Tereza a dezvoltat ceea ce unul dintre admiratorii ei a numit "un dar de a-i face pe bărbați să-i dea ordinele pe care ea dorea să le asculte".[25]

Tereza este adesea amintită acum prin statuia dramatică și extrem de sexualizată a extazului ei, pe care Gianlorenzo Bernini a sculptat-o pentru Biserica Maicii Domnului a Victoriei din Roma. Ea nu ar fi fost mulțumită de acest lucru, deoarece (potrivit uneia dintre călugărițele sale), într-o piesă tipic precisă și mult mai decoroasă de autodepășire, s-a asigurat că își dă ultima suflare în postura în care Maria Magdalena penitentă era văzută în mod obișnuit în picturi.[26] A vorbit deschis și le-a spus asceților ei să facă la fel:

> De asemenea, să fie atenți la felul în care vorbesc. Să fie cu simplitate, cu franchețe și devotament. Să folosească stilul pustnicilor și al oamenilor care au ales o viață retrasă. Să nu folosească cuvintele și afectele de modă nouă - cred că așa le numesc ei - care sunt populare în cercurile lumești, unde există mereu mode noi. Ei ar trebui să se mândrească mai mult cu faptul că sunt grosolani decât pretențioși în aceste chestiuni.[27]

Tereza a vorbit cu siguranță despre întâlnirile sale cu divinitatea în termenii pasionați și intimi pe care misticii (în majoritate, dar nu exclusiv femei) îi foloseau de secole. Ea a vorbit despre străpungerea inimii sale, despre căsătoria ei mistică cu divinul, deși a reușit să evite cu totul gradul de savurare fizică afișat de Agnes Blannbekin (vezi p. 421). Ea era foarte conștientă de funia strâmtă pe care orice femeie pășea în Spania timpului ei atunci când se punea în față pentru a vorbi despre chestiuni spirituale, dar tot insista cu tărie că femeile aveau ceva deosebit de spus și că Mântuitorul lor era cel care le făcea să o spună: "Doamne al sufletului meu, Tu nu ai urât femeile când ai umblat în lume; mai degrabă le-ai favorizat întotdeauna cu multă milă și ai găsit în ele la fel de multă dragoste și mai multă credință decât în bărbați".[28]

Atât pentru Teresa, cât și pentru Juan, poemul biblic erotic Cântarea Cântărilor a devenit un text-cheie pentru revelația divină. Juan nu se temea să se imagineze în mod repetat ca fiind amantul și, adesea, mireasa lui Hristos, însușindu-și imaginea care este mai convențional dată instituției Bisericii sau sufletului feminin și, ca urmare, exprimându-se în moduri care acum sună surprinzător de homoerotice:

> O, noapte care a unit iubitul cu iubitul. Iubitul transformat în iubit! Pe pieptul meu înflorit, Păstrat în întregime doar pentru el, Acolo a rămas dormind, iar eu îl mângâiam, Și vânzoleala cedrilor făcea briză.
>
> Briza sufla dinspre turelă. Când i-am despărțit șuvițele; Cu mâna lui blândă, mi-a rănit gâtul. Și a făcut ca toate simțurile mele să fie suspendate.
>
> Am rămas, pierdut în uitare; Fața mi-am culcat-o pe Iubit. Totul a încetat, și m-am abandonat, Lăsându-mi grijile uitate printre crini.[29]

Juan a descoperit că până și vechiul limbaj tehnic al teologiei, Definiția Calcedoniană din 451, putea fi înflăcărat de propriul său simț al ceea ce ar putea însemna Cântarea Cântărilor:

> După ce sufletul este de ceva timp logodită cu Fiul lui Dumnezeu într-o iubire blândă și deplină, Dumnezeu o cheamă și o așează în grădina sa înflorită pentru a consuma această stare de căsătorie cu El, cea mai fericită. Unirea săvârșită între cele două naturi și comunicarea divinului cu umanul în această stare este de așa natură încât, chiar dacă niciunul nu-și schimbă ființa, amândoi par a fi Dumnezeu.[30]

El a vorbit nu numai despre iubire în moduri atât de fizice, ci a explorat cu asprime și singurătatea supremă a umanității - singurătatea și sentimentul de respingere și înjosire în care el însuși s-a scufundat în timpul celor nouă luni de izolare în 1577-1958 din partea conducerii propriului său ordin carmelitan, din care a trebuit să evadeze în mod dramatic. Meditația sa incompletă *Noaptea întunecată a sufletului a* fost punctul culminant al tratatului pe care l-a numit *Ascensiunea Muntelui Carmel*. În *Ascensiunea* descria această "noapte întunecată" ca fiind a treia etapă a experienței sufletului după senzualitatea timpurie și purificarea ulterioară, "o purificare mai obscură, mai întunecată și mai teribilă". [31] Tratatul se prezintă ca o expunere a poemului de dragoste în opt strofe, ale cărui strofe ulterioare au fost deja citate. El se întrerupe înainte ca nu mai mult de câteva versuri să fi fost supuse analizei intense a lui John: în explicația sa detaliată și răbdătoare a nenumăratelor semnificații pe care le prezintă cititorului, el dezvăluie cât de departe ar putea călători misticul dincolo de senzualitatea profundă a poeziei, care are puterea de a uimi cititorul secular modern. Această călătorie din poem este ceea ce Juan descrie ca fiind contemplația purgativă, care provoacă în mod pasiv în suflet negarea de sine și a tuturor lucrurilor menționate mai sus. Iar această plecare spune aici că a putut să o realizeze în puterea și ardoarea pe care iubirea pentru Soția sa i le-a dat în acest scop în contemplația întunecată menționată mai sus. Exaltă aici marea fericire pe care a găsit-o călătorind spre Dumnezeu prin această noapte cu un succes atât de semnalat, încât nici unul dintre cei trei dușmani, care sunt lumea, diavolul și carnea (care sunt cei care împiedică mereu acest drum), nu a putut să o împiedice.[32]

După toate conflictele pe care Tereza și Juan le-au trăit și, într-o oarecare măsură, le-au inițiat, carmelitele desculțe au rămas înfloritoare, susținute la cele mai înalte niveluri ale societății spaniole. Ordinul era hotărât nu doar ca Roma să o recunoască pe fondatoarea sa ca sfântă (lucru obținut în 1612, la doar treizeci de ani de la moartea sa), ci, într-un proiect mult mai ambițios, ca ea să îl înlocuiască pe Santiago însuși ca sfânt patron al Spaniei. Acesta a fost atât un act de devoțiune, cât și o afirmare politică de sine împotriva tuturor forțelor Bisericii care le făcuseră viața atât de dificilă Terezei și lui Juan: din fericire pentru carmelitani, a avut sprijinul monarhiei spaniole. În 1618, regele Filip al III-lea, puternic sprijinit de adunarea castiliană, Cortes, l-a convins pe papă să o desemneze pe Tereza co-patron al Spaniei, deși opoziția nu a luat deloc sfârșit și s-a încurcat mult în politica înaltă spaniolă.[33] Ioan al Crucii a trebuit să aștepte până în 1726 înainte de a fi în sfârșit declarat oficial sfânt al Bisericii.

TRENT A ÎNTÂRZIAT: FRANȚA ȘI POLONIA-LITUANIA

La începutul secolului al XVI-lea, Habsburgii fuseseră echilibrați de "Regele cel mai creștin" al Franței, iar dinastia Valois, care se referea la convertirea lui Clovis, a rămas constant loială Romei pe tot parcursul anilor Reformei. Cu toate acestea, circumstanțele au conspirat mult timp pentru a împiedica Biserica franceză să pună în aplicare deciziile majore luate la Conciliul de la Trento în chestiuni vitale precum uniformitatea cultului, instruirea doctrinară și pregătirea și disciplina clerului. Printr-o ironie cumplită, monarhia Valois a fost schilodită atunci când, în 1559, Henri al II-lea a murit în agonie în urma unui accident într-un turneu care sărbătorea sfârșitul a mai mult de o jumătate de secol de război al Valoisilor cu Habsburgii, printr-un tratat semnat la frontiera lor reciprocă de la Cateau-Cambresis. Moartea sa a lăsat regatul în mâinile soției sale ca regent pentru fiii săi tineri. Adevăratele talente de guvernare ale reginei Ecaterina de Medici nu au fost pe măsura crizei religioase dezastruoase care a cuprins atunci Franța și care a dus la patru decenii de război civil frecvent atroce între catolici și protestanți (vezi planșa 54). O comunitate foarte substanțială de hughenoți, condusă de nobili puternici, s-a dovedit a fi imposibil de învins, chiar dacă aceștia erau încă o minoritate în tot regatul.

Masacrul din ziua Sfântului Bartolomeu din 1572 a fost cel mai grav incident și a ilustrat cât de adânci erau pasiunile în Franța. A fost declanșat de un eveniment menit să vindece rănile regatului: căsătoria surorii regelui Franței, Marguerite, cu Henri, regele Navarrei, care era acum șeful partidului hughenoților din Franța. O tentativă de asasinare a liderului protestant, Gaspard de Coligny, un invitat provocator la nuntă, a stârnit furia hughenoților, iar reacția lor i-a speriat la rândul ei pe Ecaterina și pe fiul ei regal, astfel încât au permis contraatacuri ale propriilor trupe. Mulțimile catolice au înțeles aluzia, iar aproximativ cinci mii de protestanți au fost uciși și mulți alții au fost terorizați în tot regatul.[34] Ziua Sfântului Bartolomeu a rămas mult timp pentru protestanții din întreaga Europă un simbol al sălbăticiei și duplicității catolice, însă la acea vreme mulți catolici francezi au fost, de asemenea, șocați de extremismul manifestat de coreligionarii lor. Catolicii francezi au fost în dezacord între ei cu privire la cât de mult - dacă ar trebui făcute concesii - față de hughenoți, iar talentatul, dar instabilul Henri al III-lea a fost în imposibilitatea de a impune orice fel de înțelegere ca un om de stat. În 1589, a fost înjunghiat mortal de un extremist catolic și, întrucât era ultimul din linia Valois, moștenitorul său a fost același Henri de Navarra, care, în cele din urmă, a reușit să îi unească pe catolicii moderați ("*politique*") în spatele său împotriva Ligii (Ligue) ultra-catolice, după ce s-a convertit cu pricepere de la protestantism la catolicism.

În timpul negocierilor cu Ligueurs moderați în 1593, Navarre, devenit Henri al IV-lea al Franței, se spune adesea că ar fi meditat: "Parisul merită o slujbă". Deși acest citat celebru are un fundament și mai nesigur decât sentimentul exact contradictoriu al lui Martin Luther, "Aici stau, nu pot face altceva", el nu ar trebui să fie aruncat din istorie, pentru că, de asemenea, încapsulează un moment vital al Reformei. În respingerea obosită a unui principiu religios rigid, fraza se face ecoul a ceea ce mulți dintre politicienii și conducătorii Europei au simțit după șaptezeci de ani de război religios în întreaga Europă.[35] Profitând de oboseala de război a Franței, în 1598, Henri a negociat o înțelegere, Edictul de la Nantes, o versiune a schemelor pe care Henri al III-lea nu a reușit niciodată să o pună în aplicare în fața opoziției acerbe a Ligii.[36] Acum, hughenoții nu aveau toleranță universală, ci un statut corporativ privilegiat garantat în cadrul regatului, cu propriile biserici și locuri fortificate. Succesorii lui Henri al IV-lea, mult mai sincer catolici, au petrecut următoarele nouă decenii diminuând aceste privilegii, dar, în această

perioadă, Franța a reprezentat cel mai amplu exemplu de pluralism religios din Europa de Vest, în ciuda unui val major de reînnoire și reconstrucție catolică franceză. În cele din urmă, aceștia au creat una dintre cele mai impresionante Contrareforme din Europa.

Această Contrareformă întârziată din Franța a fost legată de o altă Reformă catolică întârziată, departe, în Polonia-Lituania, prin circumstanța ciudată că pentru câteva luni în 1574 au avut un monarh comun, Henri, duce de Anjou. L-am întâlnit pe Henri în Polonia, în calitate de agent, în mod evident involuntar, în 1573, al remarcabilei promulgări a toleranței religioase a Comunității polono-lituaniene, Confederația de la Varșovia (vezi pp. 643-4). Speranțele pe care toate părțile le puneau în acel acord pentru un viitor de aur sub conducerea regelui francez importat nu aveau să se împlinească, deoarece Henri nu și-a prelungit șederea în noul său regat. El a fost consternat nu numai de un tărâm aparent nemărginit și necunoscut, ci și de emoția intimidantă a viitoarei sale mirese de vârstă mijlocie (ultima din dinastia Jagiellon anterioară) și de conștiința sa în zori că nobilimea poloneză era chiar mai puțin deferentă decât omologii lor francezi. Apoi, la doar câteva luni de la încoronarea sa la Cracovia, a primit o veste uimitoare: fratele său Carol al IX-lea al Franței murise și, în consecință, el devenise rege al Franței, ca Henri al III-lea. Fuga secretă a lui Henri prin Europa și întoarcerea la Paris în iunie 1574 a fost o lovitură amară pentru supușii săi din Commonwealth, iar aceștia l-au dezamăgit rapid de orice iluzie că ar putea conduce Commonwealth-ul pe lângă Franța (poate că ar fi fost mai bine pentru Henri dacă ar fi rămas). După doi ani de haos politic, a apărut un candidat de înlocuire care putea să îi blocheze din nou pe Habsburgi: Istvan Bathori, actualul Prinț al Transilvaniei, mai bine cunoscut când era rege al Poloniei sub numele de Ștefan Bathory.[37]

Bathory s-a dovedit a fi o alegere excelentă prin înțelepciunea sa excepțională și prin capacitatea sa militară. Era un catolic devotat, dar nu avea de gând să își pericliteze șansele la tronul polonez prin obiecții la clauza de toleranță din Confederația de la Varșovia, care oricum fusese anticipată cu opt ani mai devreme prin declarația din Transilvania sa natală de la Torda. Cu toate acestea, începând cu domnia lui Bathory, Biserica Catolică demoralizată și divizată din Commonwealth a început să-și consolideze poziția, ceea ce a produs în cele din urmă unul dintre foarte puținele succese pentru recuperarea catolică în nordul Europei. Față de marea varietate de activități protestante din Polonia-Lituania, romano-catolicismul avea deja unele avantaje. Acesta nu a pierdut niciodată controlul asupra ierarhiei bisericești sau asupra dotărilor funciare ale vechii Biserici - în orice caz, mai degrabă mai modeste decât mai la vest de Europa și, prin urmare, poate mai puțin vulnerabile la lăcomia seculară.

În mod esențial, monarhia poloneză nu a rupt niciodată definitiv cu catolicismul, iar acest lucru, combinat cu adeziunea neîntreruptă a majorității ordinelor inferioare din mediul rural, s-a dovedit a fi decisiv timp de un secol și jumătate. Încă dinainte de domnia lui Ștefan Bathory, în 1564, Societatea lui Iisus își stabilise un punct de sprijin în Polonia. Acum, regele Ștefan a fost responsabil pentru înființarea a trei mari colegii iezuite în nord-estul îndepărtat al Comunității, la Polotsk, Riga și Dorpat, alese în mod deliberat ca orașe în care bisericile reformate erau cele mai puternice. De la sfârșitul anilor 1570 a existat o academie (colegiu universitar) administrată de iezuiți în Vilnius, orașul-șef al Lituaniei, iar la începutul secolului al XVII-lea, fiecare oraș important (peste două duzini răspândite în toată Comunitatea) avea o școală iezuită. Școlile luterane, reformate și antitrinitariene nu puteau concura cu o asemenea întreprindere educațională pe scară largă. Munca constantă a Societății lui Isus în furnizarea de școli și colegii

a atras membrii nobilimii și ai nobilimii, chiar și protestanți, să își trimită copiii pentru o educație bună, iar această școlarizare a subțiat fără remușcări rândurile elitei protestante.

Uneori, povestea Contrareformei poloneze a fost prezentată ca o realizare a iezuiților, realizată de un singur om. Acest lucru este periculos de mult simplificat. În realitate, mulți catolici polono-lituanieni au avut o profundă neîncredere în Societate, pe care o vedeau ca fiind prea înclinată să susțină monarhia sau chiar să pledeze pentru creșterea puterii regale, amenințând astfel libertățile nobililor din Commonwealth. La urma urmei, Polonia, încă din timpul Conciliului de la Florența, fusese una dintre fortărețele conciliarismului (vezi pp. 560-63), iar la sfârșitul secolului al XVI-lea această tradiție a rămas puternică în fața papismului tridentin al iezuiților. Cu toate acestea, într-un paradox ciudat, perceput doar recent de istorici, acest nivel de neîncredere catolică față de iezuiți, despre care s-ar putea crede că ar fi încurajat dezertările către protestantism, a fost în egală măsură în beneficiul catolicismului din Polonia-Lituania. Dominicanii polonezi, stabiliți de mult timp în venerabila Universitate din Cracovia și în marile orașe din Commonwealth, îi urau pe iezuiți, suspectându-i pe bună dreptate că vor să preia instituțiile educaționale dominicane existente, și au obstrucționat frecvent activitatea iezuiților, câștigându-și triste și furioase reproșuri regale. Ostilitatea consecventă și deschisă a dominicanilor față de iezuiți a demonstrat că era perfect posibil să fii un bun catolic și totuși să detești Societatea lui Isus: nu trebuia să treci de partea protestanților.[38]

La fel de importantă a fost și diplomația catolică triumfătoare a regelui Sigismund al III-lea, care a dus la crearea Bisericii Greco-Catolice în Commonwealth prin Uniunea de la Brest din 1596 (vezi pp. 534-6). Existența Bisericii Greco-Catolice, indiferent de problemele sale ulterioare în relația cu ortodoxia rusă, a însemnat că exista încă o a treia identitate posibilă pentru acei polonezi și lituanieni care doreau să-și păstreze loialitatea față de Sfântul Scaun de la Roma. În cele din urmă, ei aveau de ales între a-și pune credința în Societatea lui Isus, aplaudând hărțuirea dominicană înjurată a Societății, sau a-și exercita religia în biserici de tradiție ortodoxă, împodobite cu icoane, al căror cler purta barbă și avea soții și familii. Toate aceste opțiuni reprezentau catolicismul. În consecință, Biserica Catolică a înflorit din ce în ce mai mult în diversitatea sa, în timp ce o lungă și lentă decădere a afectat rândurile divizate ale protestanților din Commonwealth. Toleranța constituțională poloneză a fost subminată de catolicismul tot mai confesional al monarhiei și de împrejurarea că alte probleme dinastice, care au dat regilor Suediei o pretenție la tronul polonez, au îndreptat Suedia luterană împotriva Poloniei în război. În acea epocă traumatizantă era ușor să vezi protestantismul ca pe un dușman al independenței Commonwealth-ului. Socinienii au fost expulzați în masă din Commonwealth în 1660, deși în dispersia lor aveau să aibă un efect remarcabil asupra Europei occidentale și a poveștii creștine în general (vezi pp. 778-9). Acest semn al unei noi intoleranțe în Polonia-Lituania a venit pe fondul unui flux tot mai mare de convertiri înapoi la catolicism în rândul elitelor sale protestante.

Astfel, viitorul Poloniei, cândva un seminar atât de fertil pentru experimentele protestante, s-a dovedit a fi legat, împotriva tuturor șanselor, de cel al Bisericii Catolice. Atunci când instituțiile politice ale Poloniei-Lituaniei au fost distruse și apoi complet distruse de dorințele egoiste ale monarhilor din secolul al XVIII-lea din Prusia, Rusia și Austria, Biserica Catolică a fost tot ce le-a mai rămas polonezilor și lituanienilor pentru a duce mai departe identitatea comunității lor cândva puternice. Un produs extraordinar al secolului al XX-lea al alianței dintre identitatea națională poloneză și o Biserică Catolică din ce în ce mai monolitică a fost cariera lui Karol Wojtyla, care, în calitate de Papă Ioan Paul al II-lea, ar putea fi văzut ca o întruchipare tardivă a

Contrareformei (vezi pp. 994-1000). Cu toate acestea, dincolo de papalitatea sa de un sfert de secol, consecințele distrugerii vechiului Commonwealth polono-lituanian și ale reconstrucției dureroase a identităților naționale în Europa de Est, ajutate de Bisericile catolică și greco-catolică, încă se desfășoară în politica epocii noastre.

VIEȚI SEPARATE: SFINȚI, SPLENDOARE, SEX ȘI VRĂJITOARE

Reforma și Reforma catolică care au divizat creștinătatea latină, până atunci remarcabil de unită pe un întreg continent, au produs o ruptură în ritmurile vieții la un nivel fără precedent în istoria creștină. Forma anului a ajuns să fie trăită în moduri foarte diferite în regiunile protestante și catolice. Societățile protestante care respinseseră puterea sfinților observau puține sau deloc zile ale sfinților, astfel încât sărbătorile au încetat să mai fie "zilele sfinte" ale sfinților, iar unele (de obicei nu multe) au fost reinventate ca sărbători protestante. În Anglia, focurile de tabără și sărbătorile anuale din noiembrie le aminteau englezilor de noua lor moștenire protestantă înfrângerea Armadei spaniole (1588), zădărnicirea unui romano-catolic care a încercat să arunce în aer regele și Parlamentul (1605) și, în cele din urmă, expulzarea unui rege romano-catolic care părea să amenințe întreaga așezare protestantă din insulele britanice (1688). În schimb, Europa loială Romei a descoperit noi sfinți și festivaluri pentru a sublinia această loialitate. O coincidență fericită a ajutat: în 1578, un număr mare de catacombe creștine (vezi p. 160), aproape necunoscute de secole, au fost redescoperite sub solul Romei și păreau să fie pline de oasele martirilor creștini timpurii. Oasele au fost exportate în toată lumea catolică, un mare stimulent moral împotriva protestanților prin sublinierea istoriei glorioase a suferinței în Biserica Romană, iar acestora li s-au alăturat în călătoriile lor rodnice nenumărate fragmente din cele unsprezece mii de fecioare ale Ursulei din Köln. Iezuiții au fost principalii intermediari în acest comerț sacru.[39]

Cea mai mare diferență a apărut în modul în care protestanții și catolicii se apropiau de Dumnezeul lor în biserică. În majoritatea bisericilor reformate, a devenit rapid norma de a încuia clădirile bisericilor între slujbe pentru a descuraja devoțiunile superstițioase ale persoanelor care nu beneficiau de instruirea comunitară de la amvon (iar cei care încercau erau adesea pedepsiți). Acest lucru a mers mână în mână cu slăbirea drastică a ministerului protestant în interesul unui mai mare profesionalism în predicare: bisericile erau acolo pentru predici și pentru o Euharistie comunitară ocazională. Cea mai proeminentă piesă de mobilier a acestora nu era un altar, ci un amvon. Cu diferite grade de minuțiozitate, interioarele bisericilor luterane au avut tendința de a fi remodelate după acest model, la fel ca și bisericile parohiale din Biserica Angliei, deși tot mai ambiguă în identitatea sa reformată.[40] În schimb, bisericile catolice au continuat, ca și în trecutul de dinaintea Reformei, să fie deschise și disponibile pentru devoțiuni private între actele liturgice comune frecvente. Ca și înainte, existau o mulțime de clerici pe care laicii îi puteau întâlni în incintă. Preoții-confesori erau de obicei disponibili pentru a ușura conștiințele îndurerate, folosind din ce în ce mai mult o nouă piesă de mobilier liturgic, o cutie dublă închisă cu o grilă de comunicare care ascundea identitatea preotului și a penitentului, care a fost inițiată de Arhiepiscopul Carlo Borromeo pentru arhidieceza sa din Milano, ca parte a intensificării disciplinei confesionale pentru credincioși.[41]

Înclinația lui Borromeo pentru ordine era însoțită în catolicismul contrareformist de un entuziasm atent reglementat pentru extrovertit. Clerul Contrareformei și arhitecții lor, dornici să exploateze și să concentreze entuziasmul devoțional al poporului, au eliminat ecranele din bisericile medievale care împiedicau congregațiile să vadă altarul mare din biserică. Ei au plasat tabernacolul Sacramentului euharistic rezervat pe altarul însuși, acolo unde anterior tabernacolul fusese adesea separat de acesta. Astfel, altarul mare a devenit în mod covârșitor centrul vizual al unei biserici din Contrareformă, așa cum fusese altarul unic în bazilicile timpurii, deși mulțimea medievală de altare laterale a Bisericii occidentale a rămas neperturbată. După câteva gesturi

inițiale de remediere a exceselor medievale târzii în arhitectură și muzică printr-o mai mare austeritate, catolicii au realizat că splendoarea era unul dintre principalele lor atuuri. Cultul în bisericile catolice a devenit din ce în ce mai expresiv pentru puterea și splendoarea Bisericii, ca fundal pentru sărbătoare și post.

Orașul Roma, pus în valoare de martirii săi nou descoperiți și de mulțimile de pelerini care se îndreptau spre locurile sale sfinte antice, a fost cel mai mare dintre toate aceste decoruri de teatru catolic. Acum, după secole de decădere, a devenit din ce în ce mai impunător, printr-o investiție uriașă în construcții. Aceasta a fost condusă de papalitate și ajutată de bogăția cardinalilor rezidenți în oraș, care au acordat o atenție deosebită diferitelor biserici parohiale ale căror preoți erau, teoretic, parohi, împreună cu palate care să le ofere un decor adecvat pentru propria lor viață de splendoare. Piesa centrală a Romei nu a fost catedrala sa Sfântul Ioan din Lateran, oricât de grandioasă ar fi fost aceasta, ci finalizarea triumfală (ca să nu spunem triumfalistă) a noii Bazilici Sfântul Petru. Între 1602 și 1615, aceasta a fost extinsă enorm de către Carlo Maderno, spre vest de la clădirea anterioară, cu o cupolă centrală, proiectată de Donato Bramante și Michelangelo și finalizată încet-încet de-a lungul celor o sută de ani anteriori. Cea mai puțin fericită realizare a lui Maderno este fațada vestică a bazilicii, care, în parte datorită unor probleme cu fundațiile care au devenit evidente în timpul construcției, nu reușește să se înalțe sau să inspire. Cu toate acestea, bathosul arhitectural rezultat a fost răscumpărat în jumătate de secol prin faptul că în fața sa se află unul dintre cele mai extraordinare spații publice nu doar ale Contrareformei, ci și ale întregii arhitecturi creștine.

Această piață ovală cu coloane a fost proiectată de Gianlorenzo Bernini, arhitect baroc de geniu și sculptor inspirat. Bernini furnizase deja principala lovitură de teatru din interiorul bazilicii, baldachinul monumental din bronz de deasupra altarului principal și a mormântului Sfântului Petru. Piața sa, pe care a prelungit-o în mod ingenios la ambele capete cu piazze mai mici în formă de pâlnie, astfel încât să poată duce până la bazilică și să se potrivească în același timp în jurul clădirilor mai vechi imposibil de demolat, îndeplinește în mod strălucit două funcții. Oferă o cale uluitoare de acces la bazilică dinspre râul Tibru (un efect îmbunătățit în mod util de demolările moderne ale lui Mussolini), dar este, de asemenea, un spațiu capabil să găzduiască mii de pelerini, gata să îl vadă pe papă dacă acesta alege să apară la una dintre ferestrele Palatului Vaticanului, care se profilează destul de dezordonat deasupra colonadei sudice. În ultimul secol, tehnologia de amplificare a făcut din această piață un fundal dramatic deosebit de eficient pentru papă atunci când comunică din palatul său cu o mulțime în continuă schimbare de credincioși din întreaga lume, săptămână de săptămână dornici să se roage cu el sau să-i aclame până la cer salutările și declarațiile sale devoționale și etice. Niciun alt lider creștin modern nu se bucură de un cadru atât de pregătit pentru a-și domina turma, deși unii penticostali și teleevangheliști contemporani au făcut tot ce au putut. Combinația dintre microfon și splendoarea arhitecturală barocă oferă obstacole formidabile de depășit, în cazul în care vreun viitor papă ar dori să se îndepărteze de stilul monarhic cu care s-au obișnuit episcopii Romei.

Iezuiții, care inițial fuseseră descurajați de Ignatius chiar și să celebreze slujbe mari cântate în bisericile lor, din cauza temerilor sale de elaborare excesivă, au adoptat cu entuziasm noua strategie extravertită a Bisericii în abordarea problemei formalizării practicii religioase și a indiferenței. Luând exemplul unui ordin de preoți cunoscut sub numele de Barnabiți, care fusese un alt produs al mișcărilor italiene de reînnoire din anii 1530, Societatea a început să apeleze la orice dispozitiv de senzație dramatică pentru a capta imaginația oamenilor care aveau o idee fixă

despre ceea ce reprezenta Biserica și care, aparent, nu se gândeau prea mult la ea. Au organizat misiuni devoționale spectaculoase, ocupând bisericile și străzile unei anumite comunități și ale localității sale timp de zile sau chiar săptămâni întregi. Iezuiții deveneau actori și oameni de spectacol: vizita lor trebuie să fie o ocazie specială care să oprească inima, aducând circul lui Dumnezeu în oraș. Acesta era carnavalul, dar carnavalul folosea acea ultimă răsturnare carnavalescă a ierarhiilor umane, în care întreaga umanitate este doborâtă în moarte, așa cum predicatorii iezuiți aminteau fără milă publicului lor captivat de la amvon sau de pe crucea din piață. Biserica oferea remediul: contactul său cu divinul, rezumat în Ostia consacrată expusă în mijlocul unei flăcări de lumânări, promitea speranță și mântuire. Deși mijloacele de mântuire erau diferite, histrionismul și salvarea celor disperați de la disperare nu se deosebeau, prin mesajul lor, de temele proeminente ale renașterilor pe care protestanții au început să le susțină un secol mai târziu (vezi capitolul 20).[42]

Timpul însuși a fost divizat de Reformă. Un papă energic și curios din punct de vedere intelectual, Grigore al XIII-lea, a luat asupra sa, cu încrederea papală nou descoperită de Contrareformă, să reformeze deficiențele calendarului iulian existent, începând cu 15 octombrie 1582. El a fost foarte preocupat de unitatea cu Bisericile Orientale, proces care, într-adevăr, a dus la Unirea de la Brest sub unul dintre succesorii săi, paisprezece ani mai târziu. Așadar, pentru a sublinia rolul temporal, dar și ecleziastic al papalității ca punct central al unității mondiale, Grigore a decis să se ia drept model pe Constantin cel Mare. Potrivit lui Eusebiu, Constantin primise de la Dumnezeu porunca de a convoca Conciliul de la Niceea pentru a stabili o dată de încredere universală pentru Paște, în fața inexactității calendarului iulian. Nu este surprinzător faptul că protestanții au luat corecția științifică întârziată a papalității drept un complot sinistru. Le-a luat mult timp să o accepte, la date diferite în diferite părți ale Europei, spre disperarea istoricilor de mai târziu care au încercat să stabilească datele relative din documente. În Anglia, întârzierea s-a prelungit până în 1752, la peste 150 de ani după ce scoțienii, mai protestanți, dar și mai logici, au acceptat (fără o recunoștință publică evidentă) că Papa avea dreptate.[43]

După ce a luat o decizie științifică corectă în privința calendarului, Roma a făcut o greșeală de calcul dezastruoasă în ceea ce privește tratamentul aplicat marelui astronom și matematician italian Galileo Galilei. Galileo a fost condamnat de Inchiziția romană în 1633 pentru că a furnizat dovezi empirice pentru revizuirea radicală a cosmologiei propusă de clericul polonez Nicolaus Copernic, decedat de mult timp. În 1616, Biserica declarase cu întârziere că Copernicus era în eroare; autoritățile romane l-au obligat apoi pe Galileo să nege că Pământul se mișcă în jurul Soarelui și nu invers, deoarece observațiile sale contestau autoritatea Bisericii ca sursă a adevărului. Existau motive teologice întemeiate pentru care ar fi trebuit să respingă teoria heliocentrică: Biblia prezintă creația în termeni morali și descrie o dramă cosmică a păcatului și a răscumpărării centrată pe relația lui Dumnezeu cu omenirea. Nu era nerezonabil să presupunem că, în creația Sa, El ar fi făcut din planeta Pământ, scena acestei drame, centrul universului Său, mai degrabă decât un disc de foc neutru din punct de vedere moral.

Cu toate acestea, observațiile lui Galileo reprezentau realitatea. În mod încăpățânat, el a folosit în mod pozitiv umilirea sa de către autoritățile romane: după ce acestea l-au obligat în 1633 la o abjectă retractare pentru îndrăzneala gălăgioasă a discuțiilor sale astronomice din *Discorsi*, el s-a apucat de lucru în arest la domiciliu, elaborând în secret o nouă versiune, discutând calm despre fizica mișcării. Această ultimă lucrare înainte de moartea sa a fost poate cea mai mare contribuție a sa la gândirea occidentală: o întreprindere de investigare cu adevărat rațională a dovezilor

empirice, ignorând presiunea exercitată de puternica autoritate tradițională. Ea a anticipat investigarea detașată a fenomenelor care a devenit una dintre caracteristicile culturii iluministe europene. Dacă nu ar fi fost defensiva papalității după rebeliunea lui Luther, este puțin probabil ca Biserica Catolică să fi făcut o greșeală atât de mare. Procesul lui Galileo a avut loc, de asemenea, în timpul Războiului de Treizeci de Ani, o bătălie distructivă pentru sufletul Europei centrale între catolici și protestanți și o perioadă în care papa se simțea neobișnuit de vulnerabil. Protestanții nu ar trebui să se grăbească să îl ironizeze pe Papa Urban al VIII-lea, deoarece o mare parte din erudiția protestantă s-a arătat la fel de suspicioasă față de noua știință a observației.[44]

Pentru că erau multe lucruri care uneau Biserica Romei și reformele magisteriale, atât luterane, cât și reformate. Ambele părți își bazau credințele pe declarațiile Bibliei, oricât de mult nu erau de acord cu privire la ceea ce însemna Biblia. Cei care păreau să conteste această autoritate, precum creștinii radicali sau Galileo, se puteau aștepta să fie considerați dușmani ai lui Dumnezeu. Ambele tabere au rămas suspicioase și disprețuitoare față de alte religii, deși protestanții erau în general mai înclinați să îi tolereze pe evrei, deoarece considerau că erudiția biblică evreiască era un instrument util împotriva catolicilor. Reformații, în special, datorită diverselor lor probleme politice, au ajuns să aibă aceeași experiență de exil și pierdere pe care o vedeau în istoria și experiența actuală a poporului evreu.[45] În ciuda acestor impulsuri, exista încă o dorință puternică de restaurare a unei creștinătăți pierdute, care să fie caracterizată de o singură ordine dată de Dumnezeu de ambele părți ale Reformei. Europa a devenit o nouă societate intens reglementată, în timp ce catolicii și protestanții se întreceau între ei pentru a arăta cât de morală poate fi societatea pe care o puteau crea. Cu mai bine de un secol în urmă, sociologul Max Weber a scris pe larg pentru a argumenta o diferență fundamentală între cele două grupări religioase, ceea ce a dus la identificarea protestanților reformați cu autodisciplina și cu "spiritul capitalismului", iar a protestanților cu o "etică a muncii" extrem de reglementată, pe care catolicii o posedau rareori. Noțiunea încă mai are o anumită influență în conștiința populară, dar cunoașterea detaliată a poveștii Reformei și Contrareformei o face să se dizolve în calificări și contradicții; este o idee pe care este mai bine să o evităm. Disciplina și dorința de a ordona viața oamenilor erau calități ecumenice.[46]

Unul dintre motive a avut puțin de-a face cu Reforma și mult de-a face cu sifilisul, o boală cu transmitere sexuală recent răspândită, care a generat multă îngrijorare cu privire la obiceiurile sociale. De asemenea, în mințile conducătorilor a răsunat și întrebarea retorică a lui Erasmus: "Ce este statul, dacă nu o mare mănăstire?" (vezi p. 600). Atunci când protestanții au închis în masă vechile mănăstiri, această întrebare a devenit cu atât mai presantă - inclusiv probleme subsidiare, cum ar fi modul în care societățile protestante îi vor ușura pe cei săraci sau pe cei cu dizabilități dacă nu existau case religioase sau confrerii dependente de industria rugăciunii sufletești pentru a face această treabă. Protestanții aveau un alt nou motiv de neliniște și de reglementare socială, pentru că schimbau accentul moral în domeniul sexualității. Când au închis comunitățile celibatarilor și au proclamat că clericii nu sunt diferiți de ceilalți bărbați și că ar trebui să facă o demonstrație practică a unui punct de vedere teologic căsătorindu-se, ei prioritizau căsătoria heterosexuală în detrimentul celibatului: într-adevăr, aruncând un mare semn de întrebare asupra motivelor celibatului obligatoriu. Miniștrii protestanți au avut curând obiceiul de a-și lăsa bărbi substanțiale pentru a-și susține teologia.[47]

Ambele părți ale diviziunii religioase au închis în mod energic bordelurile pe care Biserica medievală le autorizase ca o supapă de siguranță pentru societate (deși bordelurile aveau o modalitate de a se redeschide discret). Ambele părți au intensificat presiunile pentru a suprima homosexualitatea masculină, clerul catolic celibatar fiind deosebit de îngrozit de orice ar putea justifica insultele protestanților la adresa înclinațiilor lor sexuale. Pentru a se apăra, catolicii puteau invoca o lungă tradiție de discuții și de celebrare a familiei, dar protestanții puteau invoca o inovație care le aparținea în mod distinct în creștinătatea occidentală și care, în general, s-a dovedit a fi un real succes: restabilirea familiei clericale. Casa parohială a fost un nou model pentru viața de familie din Europa. Poate că nu era cel mai confortabil loc în care să trăiești, cu un venit modest și sub privirile constante ale publicului, dar copiii au crescut acolo înconjurați de cărți și de conversații serioase, moștenind ipoteza că viața trebuia trăită cu strășnicie în beneficiul unei întregi comunități - și nu în ultimul rând spunând acelei comunități ce să facă, indiferent dacă sfatul era binevenit sau nu. Nu a fost surprinzător faptul că dinastiile clericale și academice au crescut rapid în Europa protestantă și că copiii de parohie, grijulii și adesea tulburați, mai degrabă conștienți de ei înșiși, și-au luat locul într-un serviciu mai larg. Personalități precum John și Charles Wesley, Gilbert și William Tennent, un trio de romancieri Bronte, Friedrich Nietzsche, Carl Jung, Karl Barth și Martin Luther King Jr. și-au dus neliniștea și simțul datoriei în reconstrucții foarte variate ale societății și conștiinței occidentale, nu toate fiind aplaudate de părinții lor.

Unul dintre aspectele Reformei în care există cele mai derutante legături între catolici și protestanți este tratamentul vrăjitoarelor. Ambele părți, cu excepții onorabile precum Martin Luther și Inchiziția spaniolă (o combinație imprevizibilă), au trecut de la credința medievală generală în vrăjitoare la o nouă urmărire, persecuție și execuție a persoanelor considerate vrăjitoare. Încurajați de precedentul analizei medievale erudite care datează din secolul al XIV-lea (vezi p. 420), ei au considerat că acești nefericiți sunt agenți ai Diavolului. Este remarcabil cât de serios au luat protestanții temători de vrăjitorie un manual misogin și incoerent despre vrăjitorie, scris de doi dominicani de dinaintea Reformei, dintre care unul, Jacobus Sprenger, a avut, de asemenea, un rol esențial în promovarea devoțiunii mariane a Rozariului: acesta a fost egregiul *Malleus Maleficarum* ("Ciocanul vrăjitoarelor"), publicat pentru prima dată la Strassburg în 1487.[48] Poate că patruzeci sau cincizeci de mii de persoane au murit în Europa și în America de Nord colonială sub acuzația de vrăjitorie între 1400 și 1800, cel mai vizibil începând din jurul anului 1560, exact în momentul în care execuțiile pe scară largă ale ereticilor se apropiau de sfârșit. Această activitate a avut vârfuri și coborâșuri curios de diferite în diferite părți ale Europei, iar stereotipul comun al vrăjitoarei ca fiind o bătrână noduroasă nu reflectă realitatea din Anglia, unde acuzatele erau în mod caracteristic figuri prospere sau semnificative în comunitatea lor, deși de obicei nu erau cele mai pașnice. Dacă erau într-adevăr femei în vârstă, exista adesea un lung istoric de acuzații împotriva lor, dar și o lipsă bruscă de protecție masculină la moartea soților lor.[49]

O incidență ridicată a urmăririlor penale pentru vrăjitorie a fost adesea întâlnită în regiunile din Europa de Vest, atât protestante, cât și catolice, care au dezvoltat sisteme eficiente de disciplină judiciară pe care oamenii care trăiau sub aceste sisteme ar fi avut dificultăți în a le contesta. Personalitățile individuale ar putea face atunci toată diferența. Unele dintre cele mai grave persecuții au avut loc în Arhiepiscopia din Köln, după ce aceasta a fost asigurată pentru familia bavareză Wittelsbach. Ferdinand, Arhiepiscop de Köln din 1612, a fost un produs tipic al autodisciplinei radicale a Contrareformei, care a caracterizat atât propria dinastie Wittelsbach,

cât și pe cei mai militanți Habsburgi în alianță cu ei (vezi p. 671). S-a sugerat în mod plauzibil că acești conducători catolici devotați luptau mai mult decât împotriva protestantismului care cu siguranță îi obseda: mentorii lor iezuiți le-au transmis o preocupare pentru păcat și judecată, acum întărită pentru clerul dintre ei de noile cerințe ale unui celibat clerical menținut mult mai conștiincios decât în Biserica de dinainte de Reformă. În timp ce Habsburgii, Wittelsbachs și o serie de episcopi conștiincioși ai Contrareformei se luptau cu propriile ispite, vrăjitoarele au devenit simboluri ale ispitelor generale pe care Satana le folosea pentru a chinui societatea.

În rândul protestanților, a fost nevoie de un pastor reformat olandez independent, Balthazar Bekker, pentru a scanda vânătoarea de vrăjitoare într-o carte influentă, *Lumea vrăjită* (1691); acest lucru a făcut ca multe autorități protestante din Germania să renunțe la procesele împotriva vrăjitoarelor. Biserica reformată olandeză nu i-a mulțumit. Colegii lor din Biserica Scoției de la jumătatea secolului al XVII-lea se distinseseră prin una dintre cele mai intense persecuții din punct de vedere statistic din Europa, care nu a fost străină de lupta constantă a clerului scoțian pentru a-și afirma autoritatea în regat împotriva autorității seculare. Kirk-ul scoțian avea distincția de a fi inventat acea formă de tortură încă populară în lumea contemporană, privarea de somn, pentru a obține mărturisiri.[50] Modelul din Europa de Est a fost din nou diferit: paranoia a început mai târziu, a durat mai mult și, de fapt, a atins apogeul în secolul al XVIII-lea. Până atunci, jumătate dintre cei acuzați de vrăjitorie în Polonia, acum puternic catolică, au sfârșit prin a fi arși, în timp ce în secolul al XVI-lea proporția fusese de aproximativ 4%. "Statul fără milă" își dezmințea din ce în ce mai mult reputația, în paralel cu declinul toleranței sale față de diversitatea religioasă. Execuțiile au luat sfârșit abia printr-un decret regal polonez din 1776, când au murit probabil în jur de o mie de persoane, o cifră similară cu cea din Ungaria și Transilvania în aceeași perioadă. Persecuțiile din est erau alimentate de noi crize și tensiuni sociale în ținuturile în care Habsburgii, Romanovii și Hohenzollernii refăceau harta și se debarasau de vechii rivali politici.

Până la sfârșitul secolului al XVII-lea, în ciuda pierderilor suferite de ortodoxia rusă în est, o parte mult mai mare din viața religioasă a Europei se afla sub ascultare catolică decât în 1600. În această călătorie au existat o serie de repere politice: Uniunea de la Brest din 1596, care părea să absoarbă majoritatea ortodocșilor din estul Europei în Biserica Catolică; Bătălia de la Muntele Alb, care a zdrobit Utrachismul boemian în 1620; Tratatul de la Westfalia, care a restricționat recuperarea de teritorii de către protestanți în 1648; Revocarea Edictului de la Nantes în 1685, care a repudiat viziunea generoasă a lui Henri al IV-lea despre două confesiuni creștine care coexistau într-un singur regat. Povestea a fost în parte a războiului, a înaltei diplomații, a persecuției oficiale și a coerciției; dar a fost, de asemenea, rezultatul unei munci misionare pline de răbdare, a predicării, a reconstruirii unei vieți devoționale în parte tradiționale și în parte la fel de inovatoare ca tot ceea ce au făcut protestanții. Iar acei iezuiți, frați sau preoți seculari care au muncit în pădurile și câmpiile din Europa de Est sau au încercat să dea o nouă vigoare vieții bisericești în satele secrete de pe călcâiul Italiei, au fost încurajați să facă acest lucru pentru că știau că fac parte dintr-o misiune și mai largă. Nu degeaba iezuiții se refereau la părțile îndepărtate ale Europei în care lucrau ca fiind "Indiile" - pentru că Societatea ajunsese, de asemenea, în Indiile de peste mări, atât în India, cât și în ținuturi nou numite și necunoscute până atunci europenilor. Scopul misionar era de a transforma în realitate viziunea străveche a Papei Grigore al VII-lea: să vadă lumea întorcându-se în ascultare față de Biserica condusă de vicarul lui Hristos pe pământ.

19

O credință mondială (1500-1800)

IMPERIILE IBERICE: BISERICA OCCIDENTALĂ A EXPORTAT

Creștinismul specific Spaniei și Portugaliei din Peninsula Iberică, care în secolul al XV-lea a distrus ultimele societăți necreștine din Europa occidentală, a început în același timp să extindă creștinătatea occidentală dincolo de frontierele sale istorice, dincolo de mare. Succesele lor contrastau puternic cu înfrângerile și contracțiile creștine din Orient. Portughezii au preluat conducerea: expertiza lor maritimă le-a fost impusă de poziția lor expusă pe coasta atlantică și de sărăcia agricolă a patriei lor, dar aveau și o tradiție de cruciade de succes împotriva islamului. Au început în Africa de Nord, cucerind centrul comercial marocan Ceuta în 1415, și au continuat să se lupte pentru a domina comerțul african, considerând eforturile lor ca o luptă pentru creștinism, dar și ca o căutare a bogăției. Navele portugheze au devenit în curând mai ambițioase, alimentate în aventurile lor de mitul optimist al "Presterului Ioan", un aliat imbatabil împotriva islamului (a se vedea pp. 284-5), și, deși nu a îndeplinit niciodată speranțele europene, efectul galvanizator a fost suficient. Portughezii au trecut în cele din urmă Capul Bunei Speranțe, ajungând în India în 1498 și navigând în jurul coastei chineze până în 1513. În 1500 au efectuat prima debarcare pe coasta de est a ceea ce a devenit mai târziu colonia lor din Brazilia.

Odată ajunși în străinătate, portughezii și-au transformat etosul de cruciadă în intoleranță religioasă la fel de extremă ca oriunde în Europa de Vest. După ce și-au stabilit o bază sigură în India, în Goa, în 1510, au masacrat șase mii de musulmani, iar până la jumătatea secolului au interzis, de asemenea, practicarea hinduismului în domeniile regale portugheze; ca o măsură bună, i-au disprețuit și hărțuit sever pe creștinii "nestorieni", eretici și dyophysiți din India.[1] Dacă misiunile creștine ulterioare bazate pe Imperiul portughez mondial au dat dovadă de o anumită umilință și prudență în operațiunile lor, acest lucru s-a datorat în mare parte faptului că portughezii nu și-au depășit niciodată sărăcia. Imperiul lor, administrat cu bani puțini, era format dintr-o colecție pestriță de posturi comerciale de coastă fortificate, dar cu garnizoane insuficiente. Istoricul Garrett Mattingly a comentat odată, în mod nepoliticos, dar precis, că până la mijlocul secolului al XVI-lea, regele Portugaliei devenise proprietarul "unei afaceri falimentare de comerț cu ridicata cu produse alimentare".[2] În consecință, portughezii nu aveau de obicei puterea militară necesară pentru a impune creștinismul pe teritorii extinse sau asupra vecinilor lor africani sau asiatici, ceea ce a avut consecințe semnificative pentru strategia misionară (vezi pp. 704-9).

Textura zdrențuită a construcției imperiului portughez a contrastat cu realizările paralele spectaculoase din timpul monarhiei spaniole. În 1492, în același an în care regatul musulman al Granadei a căzut, aventurierul Cristofor Columb a răsplătit încrederea lui Fernando și Isabel, traversând Atlanticul și ajungând pe insulele din Caraibe. Realizarea sa a provocat tensiuni cu portughezii, ceea ce l-a determinat pe Papa Alexandru al VI-lea (un fost supus al regelui Fernando) să împartă harta lumii pe verticală între cele două puteri în 1493, cu intenția ca spaniolii să se bucure de roadele noilor lor descoperiri spre vest. Cum regele Portugaliei a rămas nemulțumit de rezultat, regatele au revizuit acest acord în 1494 prin Tratatul de la Tordesillas. Condițiile nesigure de întocmire a hărților au făcut ca linia revizuită să nu reprezinte o împărțire clară a apelor atlantice, așa cum se dorea, iar portughezii au reușit mai târziu să apeleze cu succes la limitele geografice stabilite la Tordesillas atunci când au înființat colonia transatlantică Brazilia. Cu toate acestea, cea mai mare parte a activității spre vest a fost a spaniolilor (din punct de vedere tehnic, noile lor dominații au devenit parte a regatului Castiliei), în timp ce portughezii și-au concentrat majoritatea eforturilor în Africa și Asia. În următoarele trei decenii, spaniolii și-

au dat seama că descoperirile lor spre vest nu promiteau doar insulele împrăștiate de Columb, ci un întreg continent.

O parte importantă a acestei întreprinderi creștine militante latinești a fost promovarea credinței sale printre popoarele întâlnite, deși Ferdinand și Isabel au avut inițial în vedere evanghelizarea Asiei (de aceea spaniolii au numit popoarele indigene "Indios", făcând aluzie la credința mesianică tot mai disperată a lui Columb că Dumnezeu l-a trimis în Asia). Papa Iulius al II-lea a mai acordat monarhiei spaniole un *Patronato,* drepturi exclusive de predicare a Evangheliei în noile sale teritorii: un pas important în cadrul unei abdicări treptate a autorității papale reale în cadrul dominațiilor spaniole. El a acordat portughezilor un drept similar în imperiul lor, *Padroado*, iar succesorii săi au regretat rapid ambele concesii, fără a putea să le retragă. Acum, bunele intenții se ciocneau cu lăcomia și brutalitatea goală.

De fapt, a existat un precedent atât bine intenționat, cât și nefericit în cele din urmă. Primele cuceriri occidentale și primele activități misionare în afara Europei continentale au avut loc în Insulele Canare, în largul coastei de vest a Africii, în timp ce puterile iberice succesive au luptat pentru stăpânire până la o cucerire castiliană în anii 1480 - Insulele Canare au fost primul loc în care europenii medievali au întâlnit epoca de piatră. Chiar înainte de cucerirea castiliană, în Insulele Canare au existat frați misionari, mai întâi catalani aragonezi și maiorescieni, iar mai târziu franciscani din cea mai sudică provincie a Castiliei, Andaluzia; comportamentul lor contrasta cu cel al portughezilor de mai târziu din Africa. Aceștia s-au pronunțat cu tărie împotriva înrobirii populației indigene convertite la creștinism și, uneori, au făcut un salt de imaginație pentru a se opune înrobirii celor care nu se convertiseră. De asemenea, au convins autoritățile de la Roma să permită ordinarea nativilor. Dar, în orice caz, într-o tristă anticipare a ceea ce avea să se întâmple în alte părți în cadrul cuceririlor iberice, până în secolul al XVI-lea, majoritatea indigenilor erau morți din cauza bolilor europene, iar unii au fost deportați în Spania ca scandalagii.[3]

Atitudinile franciscanilor din Insulele Canare au oferit posibile precedente pentru ceea ce Europa a ajuns să numească acum "Lumea Nouă" sau, printr-un lanț oarecum încâlcit de circumstanțe, "America".[4] Una dintre problemele legate de îmbunătățirea modelului din Insulele Canare era reprezentată de bilanțul contrastant și îngrozitor al aventurierilor militari care au întreprins mișcarea de înaintare a Spaniei în America: în special Hernan Cortes împotriva aztecilor din America Centrală și Francisco Pizarro împotriva incașilor din Peru. Mulți dintre cei care au luat parte la aceste fapte nesuferite și neprovocate de trădare, furt și genocid s-au considerat agenți ai cruciadei începute acasă cu *Reconquista*, distrugerea islamului și iudaismului spaniol. Retorică de cruciadă a fost din belșug, dar a mai fost ceva. S-a spus foarte bine că Imperiul spaniol este inegalabil în istorie, printre marile întreprinderi teritoriale similare, pentru insistența cu care și-a pus la îndoială propriile drepturi de a cuceri și de a coloniza.[5] Începând cu anul 1500 au existat franciscani în America, iar în decurs de un deceniu au sosit și dominicanii. Foarte curând, dominicanii au început să protesteze împotriva tratamentului vicios aplicat băștinașilor. Autoritățile de acasă au reacționat într-un fel la aceste apeluri la conștiință. Încă din 1500, Fernando și Isabel au interzis în mod oficial înrobirea supușilor lor în America și în Insulele Canare. Legile de la Burgos au încercat în 1512 să stabilească liniile directoare ale relațiilor și chiar au creat un set de "reguli de angajament" pentru cuceriri ulterioare: popoarelor nou contactate trebuia să li se citească public (în spaniolă) un așa-numit Rechizitoriu, în care se explicau în mod oficial bula lui Alexandru al VI-lea care acorda Spaniei stăpânirea teritoriului

lor. Dacă aceștia cooperau și acceptau ca creștinismul să poată fi predat în mod liber printre ei, atunci nu se va folosi forța împotriva lor.

Din păcate, faptele atroce ale lui Cortes și Pizarro au fost ulterioare legilor de la Burgos. Furia fraților față de nedreptate a continuat. Cel mai elocvent purtător de cuvânt al lor a fost un fost oficial colonial și proprietar de plantații, Bartolome de las Casas, galvanizat să nu mai facă bani ascultând o predică dominicană despre răutatea a ceea ce făceau el și colegii săi coloniști. Șocul l-a îndreptat spre hirotonire și, timp de jumătate de secol, începând cu 1514, și-a făcut o sarcină specială din apărarea băștinașilor - el însuși a devenit dominican în 1522. A câștigat simpatia bătrânului cardinal Ximenes; mai târziu, insistența sa asupra faptului că nativii americani erau ființe la fel de raționale ca și spaniolii, mai degrabă decât versiuni inferioare ale umanității, adaptate în mod natural pentru sclavie, l-a impresionat suficient de mult pe împăratul Carol al V-lea, încât în capitala imperială spaniolă de la Valladolid au fost organizate dezbateri privind moralitatea colonizării (cu rezultate neconcludente).

Las Casas a insistat asupra faptului că glosarea lui Augustin din Hippona asupra textului biblic "Obligați-i să intre" (vezi p. 304) era pur și simplu greșită: Isus nu intenționase ca convertirea la "vestea sa plină de bucurie" să fie o chestiune de "arme și bombardamente", ci de "rațiune și persuasiune umană".[6] Scrierile sale despre barbaria spaniolă în America erau atât de furioase și elocvente încât, în mod ironic, au devenit parte a stereotipului general protestant despre spanioli ca fiind o rasă crudă în mod natural. La un moment dat, el a sugerat un remediu fatal pentru exploatarea forței de muncă indigene: Ar trebui importați sclavi africani pentru a-i înlocui pe băștinași pe plantații, extinzând în mod radical comerțul cu sclavi pe care portughezii îl inițiaseră în secolul precedent. Las Casas și-a dat seama în cele din urmă de greșeala sa, dar era prea târziu.[7] În acest caz, idealismul care încerca să pună capăt unei nedreptăți s-a transformat, din nefericire, în complicitate cu o crimă genocidară de trei secole, ale cărei consecințe sunt încă prezente în politica ambelor Americi.

Mai degrabă exprimată mai echivoc, dar la fel de importantă pentru viitoarele relații ale Europei Latine cu alte civilizații mondiale, a fost opera unui dominican care nu a văzut niciodată "Lumea Nouă". Francisco de Vitoria, care în ultimele două decenii ale vieții sale a avut o mare influență în calitate de teolog principal la Universitatea din Salamanca, s-a bazat pe gândirea dominicană anterioară pentru a analiza ceea ce se întâmpla în America în lumina teoriei "războiului just". Înțelepciunea juridică creștină convențională nu vedea nimic greșit în înrobirea necreștinilor capturați într-un război drept, dar lui Vitoria i se părea că nu prea există nimic drept în ideea unei cruciade, în special în exploatarea acesteia în America. Războiul era justificat doar ca răspuns la o nedreptate provocată, iar diferitele popoare din America nu le făcuseră nicio nedreptate spaniolilor înainte ca spaniolii să decidă să se mute pe teritoriul lor. Practica aztecă a sacrificiilor umane a oferit o justificare diferită pentru acțiunea spaniolă în America Centrală, deoarece era o ofensă clară împotriva legii naturale universale. Existau și alte posibile interpretări ale nedreptății: rezistența la predicarea Evangheliei, de exemplu, odată ce intenția de a face acest lucru fusese proclamată în Rechizitoriu. Vitoria a luat în considerare, de asemenea, autoritatea în cadrul comunităților. El a discutat-o în termeni de suveranitate, puterea neîngrădită a unui conducător în limitele unei comunități sau ale unui stat. Astfel de comunități suverane nu trebuie să fie neapărat creștine: Aztecii sau otomanii erau la fel de suverani ca Fernando și Isabel. Dacă este așa, Papa Alexandru nu avea dreptul să acorde suveranitatea în America spaniolilor în 1493, în același timp în care le-a acordat în mod perfect legitim dreptul exclusiv de a predica

Evanghelia. Un astfel de raționament (provenit dintr-o tradiție catolică iberică care îl pusese deja ferm pe papă la locul său) era o negare clară a acelei idei de monarhie papală universală care a alimentat inițial unitatea creștinătății occidentale în secolul al XII-lea.

Discuțiile lui Vitoria au avut o aplicare mai largă. El a fost un pionier al conceptului unui sistem de drept internațional, bazat pe ideea mai veche de *ius gentium* ("dreptul popoarelor/națiunilor"), principiile juridice aplicabile oamenilor de pretutindeni. Afirmațiile sale au anunțat sfârșitul credinței în cruciadă ca mijloc de extindere a creștinătății occidentale, chiar în momentul în care Europa a început o misiune mai amplă de răspândire a creștinismului său specific în întreaga lume. În curând se va pune întrebarea dacă creștinismul occidental era complet identic cu creștinismul autentic, dar dezvoltarea dreptului internațional nu se rezuma doar la acest aspect. Gândirea politică vest-europeană avea să dezvolte un concept relativist de relaționare cu alte culturi și alte unități politice - în cele din urmă, fără a se face referire la credințele lor religioase sau la orice sentiment că o religie este superioară alteia. Vitoria ar fi dezaprobat profund această evoluție, dar ea a apărut ca o consecință a aventurilor iberice la nivel mondial.

Cu toate acestea, misiunea creștină a continuat, susținută de forța militară: mai întâi în America Centrală, inclusiv în Mexicul de astăzi, care a rămas teritoriul spaniol emblematic și a fost numit Noua Spanie, și mai târziu în America de Sud. În mare parte din cauza scrupulelor fraților, nu a existat o intenție sistematică de a șterge structurile precreștine de guvernare și societate: o serie de popoare s-au aliat cu spaniolii împotriva vecinilor lor sau au ajuns la o înțelegere cu noii veniți și au păstrat forme autonome de guvernare. O mare parte din distrugeri nu au fost provocate de armele spaniole, ci de o armă mult mai devastatoare, pe care occidentalii nici măcar nu și-au dat seama că o posedă: bolile pe care le purtau. Niciun regat american nativ important nu a cedat în fața spaniolilor înainte ca bolile să se instaleze, dar odată ce au făcut-o, efectul a fost paralizant și poate jumătate din populația Americilor a murit în primul val de epidemii. Acest lucru în sine a fost un argument puternic pentru oamenii dezorientați și îngroziți că zeii lor erau inutili și că Dumnezeul cuceritorilor a învins. S-a estimat că, până în 1550, aproximativ zece milioane de oameni au fost botezați ca fiind creștini în Americi. O altă estimare informată și care dă de gândit este că, până în 1800, populațiile indigene din emisfera vestică erau o zecime din ceea ce fuseseră cu trei secole înainte.[8]

20. Imperiile iberice mondiale în 1600

Arctic Ocean
SWEDEN
MUSCOVY
HOLY ROMAN EMPIRE
POLAND
Constantinople
OTTOMAN EMPIRE
PERSIA
MUGHAL EMPIRE
CHINA
(Cathay)
JAPAN
EGYPT
Delhi
Pacific Ocean
Macao (1557)
Goa
(1510)
Philippine Islands
(Spain 1506)
ETHIOPIA
Ceylon
(1506)
AFRICA
East Indies
Mombasa
Kongo
São Salvador
Mozambique
(Portugal 1507)
Indian Ocean
MONO-MOTAPA

CONTRAREFORMA ÎNTR-O LUME NOUĂ

Conciliul de la Trento nu a spus nimic în declarațiile sale oficiale despre misiunea mondială a Bisericii Catolice reînnoite, dar această misiune a devenit una dintre cele mai distinctive trăsături ale catolicismului sud-european, un proiect de a duce creștinismul pe toate continentele, care a făcut din romano-catolicism cea mai mare grupare a creștinismului occidental, iar limbile spaniolă și portugheză principalii rivali moderni ai limbii engleze ca mod de comunicare occidental. Tăcerea de la Trento pare cu atât mai surprinzătoare cu cât misiunea catolică în lume era în funcțiune de peste o jumătate de secol când s-a întrunit conciliul - acest lucru nu se compara cu tăcerea conciliului cu privire la amenințarea calvinismului militant, care a apărut ca o amenințare reală abia înainte de ultima sa sesiune. Comitetele sunt chiar mai predispuse decât indivizii să rateze esențialul în treburile pe care le au în față, dar merită să observăm că Roma nu putea face mare lucru în privința misiunii - la începutul secolului, papalitatea a cedat controlul asupra activității catolice. Ignatius Loyola a fost în mod caracteristic mai prevăzător: nu a fost o coincidență faptul că Portugalia a fost unul dintre primele regate asupra cărora și-a concentrat eforturile Societății sale nou-născute, înființând încă din 1540 un sediu central la Lisabona și, doar doi ani mai târziu, un colegiu iezuit pentru formarea misionară, înființat cu încurajare regală în orașul universitar Coimbra. O nouă misiune mondială bazată pe Portugalia ar fi mai mult decât compensat planurile sale eșuate pentru Țara Sfântă.

În timp ce iezuiții au început rapid să își urmărească avantajul inițial în teritoriile portugheze din Africa, Asia și Brazilia, ei au intrat relativ târziu în Imperiul Spaniol, deoarece Inchiziția spaniolă a rămas suspicioasă, timp de câteva decenii după înființarea Societății, față de o organizație al cărei lider petrecuse de două ori o scurtă perioadă de timp în celulele lor. Societatea a început să sosească abia în anii 1560 și 1570, după mai bine de o jumătate de secol în care misiunile franciscanilor și dominicanilor au fost forțate să gândească o nouă teologie a misiunii. Catolicismul occidental avea o experiență limitată pe care să se bazeze; ultimele mari aventuri fuseseră cele ale fraților din Asia Centrală în secolul al XIII-lea și la începutul secolului al XIV-lea (vezi pp. 272-5). În afară de acel precedent nu foarte fructuos și de micile începuturi din Insulele Canare, doar schimbările de religie sponsorizate oficial în Lituania și Spania medievală au oferit vreun punct de referință.

America a prezentat o țesătură complexă de puteri și ierarhii pe care misionarii trebuiau să o navigheze cu grijă. Spaniolii erau foarte pregătiți să facă distincția între societățile tribale și sofisticarea culturilor orășenești cu aristocrații recognoscibile ca și a lor. În astfel de medii urbane, ei puteau încheia de bunăvoie alianțe matrimoniale cu membri ai elitelor locale, într-un contrast notabil cu atitudinea coloniștilor englezi protestanți din America de Nord. Poate că spaniolii erau pur și simplu mai siguri pe propria lor cultură decât englezii Tudor și Stuart, care erau produse ale uneia dintre cele mai marginale monarhii de rangul al doilea din Europa și conștienți de faptul că eșuaseră lamentabil în efortul lor de asimilare culturală în insula vecină, Irlanda. [9] Nepotul lui Ignatius Loyola, Martin Garcia de Loyola, simbolizează complexitatea din America spaniolă. El a condus expediția care, în 1572, l-a capturat pe ultimul conducător Inka independent din Peru, Tupac Amaru, și l-a executat în capitala Inka, Cuzco, dar Loyola s-a căsătorit în cele din urmă și cu Beatriz, strănepoata lui Tupac. Căsătoria lor motivată politic a fost comemorată cu mândrie (și idealizată departe de o realitate tulbure) într-un portret care este încă una dintre cele mai remarcabile caracteristici ale bisericii iezuite din Cuzco (a se vedea

planșa 59). În el se află alături de noii veniți spanioli granzii Inka în ținuta lor tradițională, dar și echipați corespunzător cu blazoanele heraldicii europene.[10]

Pe măsură ce creștinismul a prins contur în noul mediu, nu a fost deloc surprinzător faptul că până și cei mai preocupați să protejeze populațiile indigene "indiene" au adus cu ei atitudinile exclusive ale culturii lor de monopol creștin atunci când au avut de-a face cu religiile pe care le-au găsit. Uneori se întâlnesc ecouri ale trecutului necreștin al Spaniei, unele dintre ele fiind probabil rezultatul faptului că meșterii și-au adus propriul stil din Europa: de exemplu, desenele abstracte maurești complicate care decorează tavanele bisericii franciscane din Tlaxcala, în Noua Spanie (Mexicul de astăzi), construită în anii 1530 pentru un popor care se descurcase bine în urma unei alianțe militare cu spaniolii împotriva aztecilor. Mai frecventă a fost însușirea conștientă a unor locuri sacre precreștine importante, neutralizându-le sau transformându-le prin construirea unor biserici importante. Modelul a fost de fapt practica misionară a misiunii lui Augustin de Canterbury către anglo-saxoni, în jurul anului 600 d.Hr., cu celebrul sfat al Papei Grigore către echipa de clerici a lui Augustin de a face exact acest lucru - existau o mulțime de biblioteci bune în rețeaua de colegii și universități rapid dezvoltate din America spaniolă, unde putea fi consultată *Istoria ecleziastică* a lui Bede.[11] Nu departe de Tlaxcala, în ținuturile înalte ale Noii Spanii, se află orașul sacru Cholula, ai cărui prinți au încheiat un tratat cu spaniolii după o rezistență acerbă. Acesta se mândrește printre piramidele sale de dinainte de cucerire cu o serie formidabilă de biserici, iar fostul templu principal, cea mai mare piramidă artificială din lume, este acum încoronat de Biserica Maicii Domnului de la Succesiune: un loc de sacrificiu transformat în altul. Un dominican, Diego Duran, a avut chiar în vedere transformarea marelui bazin de piatră, despre care se presupune că a fost folosit anterior pentru sacrificii umane în Tenochtitlan (Mexico City), într-un izvor: "Cred că este bine ca ... ceea ce a fost un recipient de sânge uman, sacrificat diavolului, să poată fi acum recipientul Sfântului Duh. Acolo vor fi curățate sufletele creștinilor și acolo vor primi apele botezului".[12]

Cea mai remarcabilă biserică din Cholula este *Capilla Real*, construită în anii 1540 pentru îndepărtatul împărat Carol al V-lea, ca simbolică Capelă Regală, dar și ca un cadou pentru nobilimea învinsă din regiune. Aceasta prezintă un mesaj complicat despre trecut și prezent. Nu seamănă cu nicio altă clădire bisericească creștină din Europa, pentru că în interior și în exterior este o replică deliberată a Marii Moschei din Cordoba, fără o orientare evidentă sau focalizare liturgică și cu aceeași pădure de arcade în interior și curte vastă în exterior. Acasă, catolicii spanioli au zdrobit islamul și au transformat moscheile în biserici. Acum, în Noua Spanie, ei zdrobiseră alți zei falși și îi cuceriseră pe prinții indigeni. Așa că, aici, în Cholula, au sărbătorit o nouă victorie în același mod, construindu-le prinților o biserică care arăta ca o moschee. În mod semnificativ, Cortes, în incursiunile sale prin regiune, obișnuia să se refere la templele indigene pe care le întâlnea ca fiind "moschei".[13] În timp ce această construcție a *capilla* din Cholula a avut câțiva tovarăși în Noua Spanie, au existat mult mai multe paralele pentru marea sa curte pătrată, cu capele de colț deschise pentru stațiile de devoțiune în procesiuni (*capillas posas)*, în parte datorită utilității curții pentru un cult în aer liber care prezenta liturghia latină într-un cadru în care mulți dintre cei din mulțime s-ar putea să nu fi fost botezați. Astfel de curți nu au un precedent exact în Spania creștină, dar ele amintesc de o altă clădire islamică cunoscută de pelerinii spanioli, Moscheea Al-Aqsa din Ierusalim. La vremea respectivă, acea structură era considerată pe scară largă ca fiind Palatul lui Solomon, astfel că un al doilea mesaj al *Capilla Real* și al curții sale ar putea fi acela că un Nou Ierusalim ar putea fi găsit în Cholula pentru un

nou popor creștin - chiar în momentul în care, în anii 1540, atâtea suflete se pierdeau în favoarea protestantismului în Europa.[14]

Misiunea spaniolă în America a devenit în curând nu atât o cruciadă, cât o apocalipsă. Franciscanii veniți din Iberia erau în mod special predispuși la entuziasmul milenarist care a cuprins sudul Europei în jurul anului 1500 și pe care Ordinul Franciscan îl promovase atât de mult timp. Aceștia credeau că trăiau în vremurile de sfârșit și, prin urmare, sarcina lor de a aduce veștile bune unor noi popoare era extrem de urgentă (cancelarul Gattinara nu a fost singurul cleric care l-a identificat pe Carol al V-lea cu Împăratul ultimelor zile). În cea mai mare parte a Noii Spanii, un model cu totul nou de așezări de sate și orașe a fost stabilit pe un plan grilă - din nou, planul ideal al unui Ierusalim perfect - fiecare fiind centrat pe o biserică. Acest lucru a redesenat harta Americii Centrale, într-un mod care nu avea precedent în arhitectura vechii Europe și care, în ingineria sa socială, făcea imposibilă separarea preocupărilor religioase de cele seculare.[15] Nimic nu putea fi mai departe de mintea clerului decât orice nevoie a creștinismului de a dezvolta o strategie pe termen lung de coexistență cu alte credințe mondiale; nu mai era loc pentru religiile rivale în "Lumea Nouă" decât în Spania. Atunci când clerul a observat analogii curioase în religia aztecă cu practica creștină - un aparent semn al crucii sau credința în nașterea virgină a unui zeu - astfel de asemănări nu i-au inspirat la un dialog interconfesional. Aceste artificii au batjocorit și au înșelat Biserica lui Dumnezeu în lupta lui Satana împotriva celei de-a doua veniri iminente a lui Dumnezeu.[16] Fervoarea apocaliptică s-a contopit cu preocupările dominicane pentru legalitate. Din moment ce dominicanii ca Vitoria au negat că papa avea dreptul de a acorda drepturi temporale de cucerire în Lumea Nouă în 1493, ei au fost împinși să sublinieze rațiunea a ceea ce a făcut în ceea ce privește aducerea veștii bune a creștinismului și alungarea lui Satan. Cu toate acestea, uneori, însăși nerăbdarea lor de a distruge calitatea demonică a religiei pe care o găseau le-a afectat mesajul: nerăbdători să alunge cultul soarelui, preoții și-au însușit imaginile solare în Euharistia creștină. Unul dintre rezultate pare să fi fost o inovație stilistică notabilă care a afectat întreaga lume catolică tridentină: ostensoriile euharistice (vase pentru expunerea ostiei consacrate) care plasează recipientul cu Ostia în centrul unei raze de soare aurii. Unele dintre cele mai vechi exemple care au supraviețuit au fost fabricate în Lumea Nouă spaniolă și importate în Europa, iar acestea erau obișnuite în America înainte de a fi în Lumea Veche. Ele rămân unul dintre cele mai ușor de recunoscut simboluri ale catolicismului tridentin.[17]

Atitudinea clericilor față de cultele indigene s-a înăsprit începând cu anii 1530. În 1541 și 1546, revolte majore în rândul mayașilor din Yucatan au fost îndreptate împotriva a tot ceea ce era spaniol, inclusiv a catolicismului; acestea au implicat atacuri sălbatice de răzbunare asupra populației de coloniști spanioli și au fost, în mod firesc, reprimate cu aceeași cruzime. În 1562, misionarii franciscani din Yucatan au descoperit că unii dintre convertiții lor continuau să practice în secret riturile religioase anterioare cuceririi. Era destul de rău să afle că oamenii îngropau figuri ale vechilor zei lângă cruci, astfel încât să poată continua să se închine în mod public fără a fi detectați, dar cei interogați au raportat cazuri de sacrificii umane, unele dintre ele incluzând și crucificări, puse în scenă cu o blasfemie satirică în timpul solemnităților creștine din Săptămâna Sfântă. Provincialul franciscan Diego de Landa a înființat o Inchiziție locală care a declanșat o campanie de interogare și tortură asupra populației indiene. Un episcop nou numit, oripilat de zelul dezlănțuit, l-a deposedat brusc pe de Landa de autoritatea sa și a pus capăt atrocităților, dar mayașii plătiseră deja un preț teribil.[18]

Efectul acestor dezamăgiri a fost că clerul spaniol și-a limitat radical încrederea în băștinași. Indigenii puteau deveni asistenți în liturghie, dar niciodată principali - cateheți, sacristi, cântăreți și instrumentiști, nu preoți. La început, bărbaților indigeni nu li s-a permis nici măcar să intre în ordinele religioase. A apărut o problemă care a rămas constantă pentru Biserica Catolică la intrarea în noi culturi (vezi p. 884): celibatul obligatoriu pentru preoție, reafirmat cu o vigoare reînnoită în Contrareformă, era o idee străină în majoritatea culturilor. Abia în secolul al XVIII-lea un număr semnificativ de bărbați indigeni au devenit preoți, într-o perioadă în care practica religioasă necreștină conștientă la popoarele aflate sub control spaniol încetase de mult.[19] Au existat chiar dezbateri serioase de-a lungul secolului al XVI-lea cu privire la faptul dacă indigenilor ar trebui să li se interzică să primească Ostia euharistică atunci când veneau la slujbă - la urma urmei, laicii europeni făceau acest lucru doar o dată pe an, în timp ce acești oameni abia dacă erau apți să fie considerați creștini cu drepturi depline.[20] În America de Sud, mai întâi sub dominația portugheză în Brazilia și apoi în teritoriile spaniole din sud-est, iezuiții și-au tratat convertiții vânători-culegători aproape ca pe niște copii, organizându-i în așezări mari pentru a-i proteja de lăcomia și exploatarea celorlalți coloniști, dar întotdeauna într-o dictatură binevoitoare a moșiilor condusă de europeni, "redutele". Când iezuiții au fost expulzați cu forța din Americi în 1767, i-au lăsat pe nativi fără nicio experiență de conducere, iar comunitățile atent structurate din Reducțiuni s-au prăbușit rapid. Doar în Bolivia, preoții cu presupus sânge spaniol pur (creoli) au reușit să continue o activitate similară după plecarea iezuiților.[21]

În acest cadru, Biserica a realizat un grad remarcabil de sinteză între creștinism și ceea ce a permis să supraviețuiască din cultura autohtonă. În mod firesc, frații și iezuiții au lucrat cu limbile pe care le găseau, mai ales că erau reticenți în a-i expune pe băștinași la influențele nesănătoase ale coloniștilor prin predarea limbii spaniole. Aceștia aveau priorități complet diferite de insistența Reformei protestante asupra limbii vernaculare. Protestanții ar fi cerut Biblii în limba vernaculară, dar pentru catolicii tridentini, nici măcar predicarea în limba vernaculară nu conta la fel de mult ca protejarea confidențialității confesiunii sacramentale: dacă un preot auzea confesiunea unui penitent printr-un interpret, mulți considerau că acest lucru își bătea joc de sacrament. Pe măsură ce misionarii își dezvoltau activitatea vernaculară, aveau tendința de a privilegia anumite limbi pentru a-și simplifica sarcina, alegând, de exemplu, în Noua Spanie, fosta lingua franca oficială, nahuatl. Uneori au importat în aceste limbi unii termeni teologici latini, cum ar fi *anima* pentru suflet, pentru a evita un sincretism local conștient sau inconștient cu concepte precreștine - existau prea multe concepții posibile despre "suflet" în nahuatl pentru a risca să folosească cuvinte native. Cu toate acestea, preoții recunoșteau că prea multe împrumuturi de acest fel ar putea cauza probleme pastorale, astfel că un ghid pentru preoții-confesori de la începutul secolului al XVII-lea sugera ca aceștia să le vorbească penitenților lor despre Iad folosind o selecție de cuvinte nahuatl: *Mictlan (*Locul morților) sau, mai pitoresc, *Atlecalocan (Locul* fără coș de fum) sau *Apochquiahuayocan (*Locul fără coș de fum).[22]

Mai presus de toate, misionarii și-au dat seama că, după traumele cuceririi și ale epidemiilor, trebuie să arate că există bucurie și sărbătoare în noua religie. În mod frecvent, ei și-au transformat catehismele în cântece, la fel cum iezuitul Francis Xavier în India a transformat crezul în poezie pentru recital, iar din aceste inițiative a apărut o tradiție indigenă vibrantă de muzică în biserică; mulți clerici i-au încurajat, de asemenea, pe indieni să danseze, chiar și în interiorul clădirilor bisericii.[23] În multitudinea de biserici noi, arta și arhitectura extrovertită a Contrareformei dezvoltate s-a îmbinat cu bucurie cu tradițiile artistice indigene pentru a crea unele dintre cele mai somptuoase monumente ale lumii catolice (vezi planșa 60). Zilele de

sărbătoare catolice au fost curând asimilate ca sărbători comunitare. În Peru, unde aristocrația de dinaintea cuceririi a supraviețuit, nobilii Inka își puteau trimite fiicele la școala mănăstirii pentru a primi o bună educație spaniolă de la călugărițele creole, dar apoi, în ziua de Corpus Christi sau altele asemenea, nobilii se alăturau procesiunii euharistice purtând cu mândrie costumul și însemnele andine, pentru a sublinia poziția lor privilegiată continuă în cadrul societății indigene.[24] Succesul pe termen lung al evanghelizării spaniole în Americi a fost acela de a face din Biserica Catolică atât un element esențial în cultura autohtonă, cât și un liant care leagă popoarele indigene de culturile din sudul Europei. Dincolo de viața sacramentală a Bisericii, o mare parte din această activitate a fost susținută de cateheți, laici indigeni sau metisi, fără niciun drept de a prezida sacramente, dar dedicați să repete în propriile comunități ceea ce au învățat despre credință de la clerici, interpretând, vizitând, conducând rugăciunea. Era ceva nou: nu se cunoștea prea mult despre importanța catehe ților în Biserica europeană medievală, nici măcar în misiunile sale medievale timpurii.

În Mexic, cultura vernaculară rezultată este simbolizată de importanța centrală a Fecioarei din Guadalupe pentru identitatea națională. Se presupune că această apariție a Fecioarei Maria a fost trăită de un laic aztec convertit cu numele spaniol Juan Diego. În timp ce Diego își afirma experiența în fața episcopului său, imaginea Fecioarei Maria a devenit în mod miraculos aparentă în mantia pe care o purta; mantia și imaginea pictată a acesteia rămân un obiect de venerație la sanctuarul din Guadalupe Hidalgo, înghițit acum de vasta expansiune a Ciudad de Mexico, dar un deal liniștit din țară când se spune că aceste evenimente au avut loc în 1531. Tradiția Guadalupe în formă scrisă nu poate fi urmărită mai devreme de lucrarea Părintelui Miguel Sanchez din 1648; acest lucru contează prea puțin pentru impactul apariției Fecioarei Maria. Ea a unit perfect vechile și noile culturi latino-americane în afirmarea maternității divine - chiar toponimul Guadalupe provine din Spania arabă și de la un sanctuar marian de acolo, însă semnul favorului divin a fost dat unui localnic, iar numele sună convenabil ca atributul în limba nahuatl al unei zeițe, *Cuatlaxopeuh* - cea care a călcat șarpele în picioare. Un studiu recent al "miracolului" evidențiază reușita narativă a preotului creol Sanchez, care s-a inspirat atât din Augustin din Hippona, cât și din Ioan din Damasc în meditația asupra miracolului din Guadalupe. Este un omagiu extraordinar adus lui Augustin, sursa reformelor lui Luther și Calvin, faptul că el a aprins și imaginația acestui preot mexican.[25]

CONTRAREFORMA ÎN ASIA: IMPERII NECUCERITE

În timp ce în America Iberică, creștinismul se putea baza pe sprijinul oficial al guvernelor coloniale (sub rezerva nenumăratelor alte preocupări ale administratorilor coloniali), nu a fost la fel în Asia sau Africa; europenii nu au avut nici boala de partea lor pentru a slăbi marile imperii asiatice pe care le-au întâlnit, datorită secolelor de contact continuu între Asia și Europa. Aici, portughezii erau principala putere catolică europeană și, chiar și după ce Filip al II-lea al Spaniei a obținut tronul portughez în 1580, slăbiciunea portugheză a însemnat că sprijinul militar al creștinismului a fost redus sau inexistent, în special împotriva imperiilor indigene mult mai puternice din India și China. Doar în micile enclave în care autoritățile portugheze au putut exercita un control real, cum ar fi fortăreața lor indiană din Goa, au putut imita crearea de către spanioli a unei culturi creștine monocrome - dacă monocromie este cuvântul potrivit pentru barocul amețitor al Contrareformei din bisericile coloniale din Goa, care includ cea mai mare catedrală catolică construită până în prezent în Asia. Retorica religioasă portugheză a avut tendința de a ignora realitățile politice, iar autoritățile bisericești portugheze au îngreunat deseori situația misionarilor europeni ne-portughezi insistând asupra supremației propriei culturi și a jurisdicției ecleziastice, așa cum a fost acordată în *Padroado*: arhiepiscopul din Goa a devenit primatul tuturor bisericilor catolice din jurul Oceanului Pacific.

Așadar, odată ieșit din aceste buzunare incomode ale dominației europene, catolicismul din Asia a trebuit să-și croiască drumul pe merite proprii, adesea acolo unde misiunile creștine orientale anterioare cunoscuseră deja succesul urmat de un declin și o contracție treptată (vezi capitolul 8). Doar în Insulele Filipine, o colonie spaniolă numită după regele Filip al II-lea, creștinismul și-a asigurat în cele din urmă un punct de sprijin substanțial în rândul unei populații numeroase din Asia - dar motivul pentru această excepție a dovedit regula. Acolo, ca și în America, frații augustinieni care conduceau misiunea Bisericii se puteau baza pe sprijinul autorităților coloniale cu o forță militară substanțială. De fapt, într-o legătură la prima vedere bizară, dar care evidențiază analogia filipineză cu experiența hispano-americană, episcopia de Manila din Filipine a fost mai întâi clasificată ca parte a arhidiecezei din Noua Spanie, la mii de kilometri în cealaltă parte a Pacificului, deoarece majoritatea legăturilor cu guvernul de origine din Madrid se făceau prin America.

Prezentarea mesajului creștin fără sprijin militar a pus probleme considerabile pentru un preot misionar. Aproape întotdeauna iezuit sau călugăr, acesta trebuia să se confrunte cu popoare asiatice cu culturi vechi și subtile, pline de încredere în ele însele și probabil profund sceptice cu privire la faptul că occidentalii ar putea să-i învețe ceva de valoare. Conducătorii musulmani și elitele hinduse din India puteau contempla cu interes sarcastic relațiile, în mod normal dezastruoase, dintre noii veniți creștini și vechea Biserică Diofizită "Mar Thoma" din India, care provenea din Siria. Disprețul portughezilor față de creștinii pe care îi considerau schismatici sau eretici, precum și schismele și disputele pe care intervenția portugheză le-a provocat în aceste Biserici, nu au fost demonstrații impresionante de iubire frățească creștină, deoarece creștinii catolici au ars biblioteci creștine venerabile și, ocazional, și oameni din cauza ereziei dyophysite. Clerul catolic nu a apreciat la început un obstacol peren în India: Hindușii convertiți la creștinism pierdeau automat casta. Nu a fost surprinzător faptul că principalul succes al misionarilor a fost la popoarele aflate la cea mai joasă treaptă a sistemului de caste (deși trebuie spus și că creștinii Mar Thoma, care de-a lungul secolelor se stabiliseră cu un statut de caste superioare, nu au dat semne că ar fi ajuns vreodată la astfel de oameni).

O poveste de succes creștin ar trebui să fie mai bine cunoscută, deoarece este deosebit de importantă pentru succesul viitor al misiunii creștine în Asia și Africa. Joao de Cruz a fost un negustor hindus care s-a convertit la creștinism și a dobândit noul său nume portughez la Lisabona în 1513. Eforturile sale de a-și reface finanțele șubrede l-au condus la comerțul pe Coasta Pescarilor din sudul Indiei, unde a fost atins de nenorocirile pescarilor de perle (Paravas sau Bharathas), odinioară o castă privilegiată, dar acum săraci și confruntați cu exterminarea de către conducătorii locali și aliații lor negustori arabi, după ce s-au răzvrătit. El i-a sfătuit pe Paravas că singura lor speranță de izbăvire era să caute protecția portugheză - ceea ce ar însemna neapărat adoptarea creștinismului. Se spune că 20.000 de Paravas au fost botezați ca urmare a acestui fapt.[26] Deoarece Paravas obișnuiau să se deplaseze în zone întinse odată cu schimbarea anotimpurilor, ei și-au răspândit entuziasmul pentru noua lor credință peste Golful Mannar până în Ceylon (Sri Lanka). Chiar și atunci când olandezii protestanți au capturat Ceylonul în 1658 și, cu propriile prejudecăți religioase provenite din Europa Reformei, au reprimat sistematic practica catolică acolo unde își exercitau puterea, catolicismul local a persistat în secret. Până la mijlocul secolului al XVIII-lea, olandezii au fost nedumeriți și furioși să constate că în Ceylon erau mai mulți catolici decât membri ai Bisericii Reformate Olandeze, în ciuda tuturor favorurilor oficiale ale acesteia, iar atunci când stăpânirea olandeză a luat sfârșit, Biserica Reformată de acolo s-a prăbușit, spre deosebire de catolicism.[27] Inițiativa unui insider din subcontinent a arătat cum poate supraviețui o fundație autohtonă atunci când misiunile creștine începute și conduse de europeni pot crește și descrește în funcție de capacitatea europenilor de a le susține.

Iezuiții au început să își consolideze forțele după ce Francis Xavier, primul tovarăș al lui Ignatius Loyola în cadrul Societății, s-a angajat într-un prodigios deceniu de misiuni în Asia în 1542. Acum a apărut o nouă atitudine în rândul iezuiților, foarte diferită de misiunile iberice din Americi: alte credințe ale lumii ar putea avea ceva de valoare și reflecta scopul lui Dumnezeu, și merita să se facă un efort pentru a înțelege cultura, limba și literatura indiană. Acest lucru era departe de atitudinea iezuiților față de protestantismul din Europa: erezia era un pericol mai mare decât alte credințe. Această propunere a fost atestată și de faptul că același Francis Xavier a fost, de asemenea, responsabil pentru recomandarea introducerii Inchiziției regale portugheze în Goa, cu ochii pe creștinii Mar Thoma, deși una dintre primele sale victime, în mod clasic iberic, a fost un "nou creștin" evreu din Portugalia.[28]

Cel mai îndrăzneț experiment în India a fost făcut de un iezuit italian, Robert de Nobili (1577-1656). El a făcut pasul fără precedent de a trăi în sudul Indiei ca și cum ar fi fost un indian de castă înaltă, adoptând o îmbrăcăminte adecvată unui om sfânt indian. Devenind fluent în limbile corespunzătoare, el a avut, de asemenea, o grijă deosebită de a sublinia celor cărora le predica că nu era un *Parangi* (un portughez). Hindușii din castele superioare aveau în continuare tendința de a-l ignora, dar strategia sa a dat rezultate în ceea ce privește stabilirea statutului său de guru în rândul celor din castele inferioare. Autoritățile portugheze s-au opus cu înverșunare lui de Nobili, dar în cele din urmă au pierdut procesul împotriva lui la Roma în 1623; rapoartele sale întoarse în Europa în cursul acestor dispute se numără printre primele relatări atente ale Europei occidentale despre hinduism și budism. Oricare ar fi fost succesul pe care Biserica l-a avut în țara tamilă din sudul Indiei a fost în întregime datorită lui Nobili și succesorilor săi italieni, dar activitatea lor a avut de suferit în secolul al XVIII-lea atât din cauza persecuțiilor musulmane severe, cât și, ca și în America de Sud, din cauza suprimării generale a Societății lui Isus.[29]

Nobili adopta de fapt un precedent al Societății sale dintr-un alt vast câmp de misiune, China. Aici, în fața unuia dintre cele mai puternice imperii din lume, Portugalia avea chiar mai puțină influență decât în India.[30] Chinezii nu erau interesați în mod special de contacte pe scară largă cu țări străine, nici măcar pentru comerț, și cu puterea lor militară, cu siguranță nu erau pregătiți să îi lase pe portughezi să adopte în mica lor enclavă comercială din Macao metodele de prozelitism nemilos din Goa. Iezuiții au decis rapid că misionarii trebuie să se adapteze la obiceiurile chinezești. Acest lucru a presupus multă autoeducație rapidă. Primul lor mare misionar, italianul Matteo Ricci, la sosirea sa în 1582, a adoptat îmbrăcămintea unui călugăr budist (*bonze),* fără să-și dea seama că *bonzii* erau disprețuiți de oamenii care contau.[31] Când greșeala sa a fost semnalată, el și colegii săi iezuiți au început să se îmbrace ca niște învățați confucianiști, cu tot cu bărbile lungi (a se vedea planșa 46); ei erau hotărâți să arate că învățătura lor era demnă de respect într-o cultură cu o profundă reverență pentru erudiție (un etos pe care, firește, îl aprobau foarte mult). În acest sens, ei au avut avantajul rețelei de colegii și al experienței educaționale construite în Europa în deceniile anterioare. În 1647, un membru portughez al Societății a folosit o metaforă pentru un colegiu iezuit extras dintr-un câmp misionar mai militant: era "un cal troian plin de soldați din ceruri, care în fiecare an produce *conchistadori* de suflete". De asemenea, el a comentat în mod capricios că lunga pregătire a iezuiților amintea de afirmația naturalistului Pliniu că puii de elefant erau purtați în pântecele mamei lor timp de doi ani. Scopul unei gestații atât de lungi, atât pentru elefanți, cât și pentru iezuiți, era ca aceștia să fie pregătiți pentru luptă și să bage frica în alte creaturi. [32] Clasa superioară chineză a fost într-adevăr impresionată de cunoștințele de matematică, astronomie și geografie ale iezuiților, iar Societatea și-a câștigat un loc de onoare la curtea împăratului prin utilizarea specializată a acestor abilități, ocupându-se chiar de reformarea calendarului imperial - dar fără a câștiga mulți convertiți.

Accentul pus de iezuiți pe locul onorabil pe care îl ocupau la Curte a fost întotdeauna un fel de diversiune față de motivele reale ale creșterii numărului de adepți, care erau foarte diferiți, din punct de vedere al profilului lor social, de figurile exaltate din jurul împăratului. La apogeul succesului misiunii chineze, la sfârșitul secolului al XVII-lea, aceasta deservea probabil aproximativ un sfert de milion de persoane - o realizare extraordinară, chiar dacă, la fel ca în India, reprezenta încă o proporție infimă din întreaga populație.[33] Cu toate acestea, la acea vreme existau doar șaptezeci și cinci de preoți pentru a deservi acest număr, care se confruntau cu dificultăți enorme în ceea ce privește limba: cum, de exemplu, să rezolve problema deja întâlnită în America, să asculte confesiuni în astfel de circumstanțe? Ceea ce au făcut iezuiții foarte eficient în această situație a fost să inspire o conducere locală care nu era clericală, atât cateheți în modelul clasic american, cât și un fenomen specific chinezesc (poate inspirat de Ursuline), "fecioarele chineze": femei laice consacrate la celibatari, dar care încă trăiau cu familiile lor, învățând femei și copii. Acest lucru a păstrat misiunea până în secolul al XIX-lea, în ciuda înrăutățirii penuriei de clerici, care a devenit acută atunci când împăratul a expulzat clerul străin în 1724. Dacă în Europa Contrareformei tendința era ca clerul să preia mai mult controlul asupra vieții laicilor, circumstanțele din China au promovat în mod constant activismul laicilor - și același lucru avea să se dovedească a fi adevărat și pentru misiunea-fiică a catolicismului chinez în Coreea în secolul al XVIII-lea (vezi pp. 899-902).[34]

Ca și în alte părți din Asia și Africa, suspiciunea portughezilor față de clerul ne-portughez a complicat răspândirea catolicismului în China și au apărut probleme mai grave. Când dominicanii și franciscanii au sosit în China din Filipine în anii 1630, au lansat atacuri acerbe împotriva rivalilor lor iezuiți și au ridicat probleme majore de politică misionară. Frații, cu un

trecut în America care presupunea o confruntare totală cu religiile anterioare, au fost în dezacord violent cu iezuiții în ceea ce privește atitudinea lor față de modul de viață chinezesc, în special față de riturile tradiționale în onoarea lui Confucius și a familiei; ei au afirmat chiar și în mod public că împărații decedați ardeau în Iad. Francezii, inclusiv mulți iezuiți francezi cu simpatii "janseniste" (vezi pp. 797-9), au cântărit împotriva politicii de flexibilitate atunci când au devenit o prezență semnificativă în anii 1690. Plângerile cu privire la "riturile chinezești" au fost duse până la Roma însăși și, după o luptă îndelungată, papii succesivi au condamnat riturile în 1704 și 1715. Acesta a fost un eșec profund semnificativ pentru primul efort major al creștinismului occidental de a înțelege și de a se adapta la o altă cultură și nu a fost surprinzător că împăratul Yongzheng a reacționat atât de furios în 1724.[35]

Lucrarea creștină din Japonia a fost cea mai extremă poveste, deoarece cel mai spectaculos succes al oricărei misiuni lansate de la bazele portugheze din Asia sau Africa s-a soldat cu o distrugere aproape totală.[36] Francisc Xavier și colegii săi iezuiți au sosit încă din 1549, la numai șapte ani după prima vizită portugheză în Japonia, iar iezuiții au continuat să domine misiunea japoneză. Ei au obținut rapid rezultate: până la sfârșitul secolului existau poate până la 300.000 de creștini convertiți în Japonia, ajutați de un efort hotărât și plin de imaginație de a întâmpina Japonia în propriile sale condiții. Încă de la început, iezuiții au luat în serios cultura japoneză: "acești japonezi sunt mai pregătiți pentru a fi implantați cu sfânta noastră credință decât toate națiunile lumii", a afirmat Xavier, și a recomandat aducerea membrilor Societății din Țările de Jos și Germania, deoarece erau obișnuiți cu un climat rece și ar fi lucrat mai eficient în acest mediu.[37] Iezuitul italian Alessandro Valignano a avut în vedere formarea unui cler autohton, iar un portughez, Gaspar Coelho, a fost activ în recrutarea a aproximativ șaptezeci de novici până în 1590, concentrându-se în special pe fiii nobililor și samurailor care ar fi impus respect în societatea japoneză (colegii săi s-au simțit mai precauți și i-au restrâns inițiativa).[38]

În contrapunct cu acest succes a existat o încurcătură fatală cu politica, atât cu politica comercială portugheză, cât și cu preocupările interne ale Japoniei. Comerțul portughez era condus de așa-numita lor "Mare Navă", care făcea anual comerț cu lingouri și bunuri de lux; iezuiții nu numai că au investit în acest lucru pentru a susține ceea ce se dovedise a fi o misiune extrem de costisitoare, dar au încurajat nava să călătorească în cât mai multe porturi japoneze pentru a stârni interesul pentru creștinism. Misionarii și negustorii au fost suficient de norocoși să ajungă într-un moment în care Japonia era împărțită între lorzi feudali rivali. Mulți lorzi au văzut în creștinism o modalitate utilă de a atrage comerțul portughez și, de asemenea, de a-și promova propriile obiective politice, în special puternica familie Tokugawa, care i-a încurajat inițial pe misionari. Până în 1600, familia Tokugawa își eliminase toți rivalii în politică și acum vedea creștinismul nu ca pe un avantaj, ci ca pe o pacoste, chiar o amenințare. Aveau unele justificări: Filipinele au căzut sub controlul regal spaniol cu o ușurință comparabilă, deoarece activitatea misionară a fraților augustinieni a precedat sosirea navelor și soldaților regelui Filip.

Lucrurile s-au înrăutățit când frații franciscani au sosit în Japonia pentru a stabili o prezență misionară în 1593. Anticipând controversele cu iezuiții care urmau să apară în Imperiul Chinez, aceștia au adoptat o atitudine agresiv negativă față de cultura japoneză, ceea ce a dus la moartea prin crucificare a unora dintre ei. La începutul secolului al XVII-lea, Tokugawa i-a expulzat pe europeni din Japonia, cu excepția unui singur punct comercial riguros supravegheat.[39] Apoi au lansat una dintre cele mai sălbatice persecuții din istoria creștină, iar represiunea creștinilor japonezi nu a fost lipsită de asistență militară din partea olandezilor protestanți, care făceau tot ce

puteau pentru a distruge puterea portugheză în Asia de Est și care nu aveau prea multe regrete în ceea ce privește campaniile împotriva iezuiților și călugărilor papistași. Biserica din Japonia, în ciuda eroismului credincioșilor săi nativi, a fost redusă la o rămășiță minusculă și pe jumătate instruită. S-a luptat să își mențină chiar și o existență secretă timp de peste două secole, până când europenii au folosit forța militară pentru a-și asigura accesul liber în țară după anii 1850 și au redescoperit-o cu uimire. Ei au trebuit apoi să abolească impunerea oficială a "călcării pe Hristos", un test de respingere a creștinismului în care cei suspectați de apartenență creștină erau forțați să meargă pe imagini ale lui Hristos sau ale Fecioarei. Persecuția japoneză este un argument în picioare împotriva vechii idei că sângele martirilor este sămânța Bisericii.[40]

CONTRAREFORMA ÎN AFRICA: FLAGELUL COMERȚULUI CU SCLAVI

Misiunea creștină în Africa s-a bazat, de asemenea, pe posturile comerciale portugheze și pe contactele cu puterile locale și, ca și în Japonia, a avut un oarecare succes în rândul elitelor locale. Au existat chiar și eforturi de a crea un cler indigen, stimulat de o lipsă cronică de forță de muncă clericală: clima și ecologia bolilor s-au dovedit letale pentru majoritatea clerului misionar european, într-o inversare exactă a situației americane. O încercare timpurie de ceea ce s-ar putea numi acum indigenizare a avut loc într-unul dintre primele forturi pe care portughezii le-au construit pe coasta Africii de Vest, Fort St George din Elmina, în ceea ce este astăzi Ghana. O statuie din lemn a Sfântului Francisc a fost atât de afectată de căldura umedă încât fața și mâinile sale s-au înnegrit: guvernatorul a anunțat un miracol, prin care sfântul se proclamase patronul populației locale, identificându-se cu aceasta.[41]

Cu toate acestea, favorurile lui Francisc nu au putut contrabalansa defectul dezastruos al misiunii creștine europene în Africa, asocierea sa cu comerțul portughez cu sclavi. Milioane de oameni au fost adunați în interiorul Africii de către conducătorii locali și trimiși prin forturile portugheze peste Atlantic pentru a susține economia plantațiilor americane; ei au introdus un al treilea element în caleidoscopul rasial al imperiilor iberice americane. Brazilia portugheză a reprezentat cel mai mare număr - poate 3,5 milioane de persoane în trei secole - dar, de la sfârșitul secolului al XVI-lea, portughezii împărțeau (fără să vrea) acest comerț cu englezii și olandezii, iar sute de mii de sclavi au fost duși pe noile plantații din coloniile protestante din America de Nord.[42] Spaniolii nu au fost implicați în mod activ în comerțul maritim, dar coloniile lor de plantații nu ar fi putut supraviețui fără acesta.

În mod deprimant, așa cum am remarcat în discuția despre polemica lui Bartolome de las Casas (vezi p. 692), expedientul importului de sclavi africani a fost în parte menit să protejeze populația nativă americană de exploatare. Nu mulți clerici au înțeles dezastrul moral. Un franciscan cu sediul la Universitatea din Mexico City, Bartolome de Albornoz, într-o carte despre dreptul contractual publicată în 1571, a avut clarviziunea de a condamna argumentul comun conform căruia africanii erau salvați de întunericul păgân prin mutarea lor în America, remarcând sarcastic: "Nu cred că se poate demonstra că, potrivit legii lui Hristos, libertatea sufletului poate fi cumpărată prin aservirea trupului".[43] Cuvintele sale au găsit puține ecouri: preocuparea misionară, atâta câtă a existat, s-a limitat în cea mai mare parte la suflete. La începutul secolului al XVII-lea, în Cartagena, în ceea ce este astăzi Columbia, unul dintre cele două puncte de intrare pentru sclavi în stăpânirile spaniole, doi iezuiți nonconformiști, Alonso de Sandoval și Pedro Claver, au petrecut ani de zile în condiții teribile, slujind și botezând sclavii din Africa de Vest care reușiseră să supraviețuiască traversării Atlanticului și care tocmai ajunseseră în docuri. Un detaliu elocvent al slujbei iezuiților a fost acela de a se asigura că ceremonia de botez includea multă apă rece și potabilă; sclavul disperat și recunoscător ar fi fost mai receptiv la mesajul creștin.

În contextul său, această lucrare pastorală a fost curajoasă și contra-culturală, stârnind o reală dezaprobare în rândul populației de coloniști, dar eforturile iezuiților de a insufla mai întâi sentimentul păcatului (în special al păcatului sexual) și apoi al pocăinței în penitenții lor nenorociți par acum ciudat plasate în mijlocul unuia dintre cele mai mari păcate comunitare săvârșite de cultura creștină occidentală.[44] Încercările de a ajusta sistemul și de a îmbunătăți munca lor prin transferul botezului peste Atlantic nu impresionează. Orașul Loanda, în ceea ce

este astăzi Angola, era principalul punct de plecare pentru oamenii înrobiți din sud-vest, iar rolul principal al clerului din oraș a devenit acela de a-i boteza înainte de plecare; până în anii 1870, la patruzeci de ani după ce britanicii au declarat abolirea sclaviei în domniile lor, iar portughezii au urmat oficial acest lucru, episcopul portughez din Loanda obișnuia să troneze pe un scaun de marmură la docuri, prezidând ritualul înainte ca prizonierii să fie expediați peste Atlantic.[45] Nu era deloc surprinzător faptul că misiunea populară era împiedicată în Africa sau că populația nativă disprețuia creștinismul.

Cea mai promițătoare inițiativă pentru creștinismul catolic a venit sub patronaj local, mai degrabă decât la comanda tunurilor portugheze: în regatul atlantic centrafrican Kongo. Aici, conducătorul Mvemba Nzinga a devenit un creștin fervent și a adoptat titlul portughez de Afonso I. El a primit preoți iberici, a avut grijă ca unul dintre fiii săi să fie consacrat episcop în Portugalia în 1518, a deschis școli pentru a preda limba portugheză și a creat un oraș catedrală, Sao Salvador, ca și capitală; a fost numit "unul dintre cei mai mari creștini laici din istoria Bisericii africane".[46] Succesorii săi au continuat să fie în mod oficial catolici până în secolul al XVIII-lea și, împreună cu nobilimea, au creat o biserică cu adevărat indigenă (a se vedea planșa 16). Guvernarea sa a fost întotdeauna problematică. Regii din Kongo au fost în mod constant în conflict cu portughezii, care au încercat să impună drepturile *Padroado* în numirea episcopilor: acest lucru a inhibat sosirea clerului european neportughez, a limitat sever crearea unui cler autohton și a atras atenția asupra legăturii creștinismului oficial cu comerțul cu sclavi. Misionarii capucini franciscani italieni pe care monarhia Kongo i-a primit în secolul al XVII-lea (într-un moment în care portughezii erau distrași de războiul cu olandezii) au făcut tot ce au putut în semn de protest; în 1686 au obținut de la Inchiziția romană o condamnare generală fără precedent a comerțului cu sclavi, cu mult înaintea oricărei acțiuni sau declarații oficiale protestante de acest fel.[47]

Cu toate acestea, în ciuda acestei declarații simbolice marcante, papalitatea a continuat să angajeze sclavi în galeriile sale mediteraneene până la Revoluția Franceză, unii dintre ei fiind cumpărați de pe piață. În timp ce furia capucinilor a fost ignorată, comerțul cu sclavi a continuat să submineze societatea centrafricană. Când Kongo a căzut în haos politic în secolul al XVII-lea, structurile oficiale ale Bisericii Catolice au fost, de asemenea, paralizate.[48] La fel ca în America Iberică și în China, ceea ce a supraviețuit vieții bisericești a continuat să depindă de cateheții locali, care, cu cunoștințele lor de portugheză, puteau comunica cu clerul european care mai rămăsese, dar care puteau, de asemenea, să perpetueze ceea ce știau despre credința și practica creștină în rândul propriului popor, chiar dacă în mod necesar într-o formă nesacramentală. Acest model avea să înflorească din nou în Africa secolelor XIX și XX și a susținut ceea ce a mai rămas din primul catolicism autohton al Africii, într-o varietate de sinteze populare creative ale creștinismului cu religiile locale. Două profetese succesive au apărut în jurul anului 1700 și, în mod semnificativ, un element major în viziunile lor a fost cererea din Cer ca capitala ruinată Sao Salvador să fie reconstruită. Cea de-a doua dintre ele, Dona Beatriz Kimpa Vita, care luase asupra sa caracterul sfântului Antoniu de Padova, mult iubit de capucini, a fost arsă pe rug în 1706 de către unul dintre regii din Kongo, acum fragmentat, dar ea a indicat o viitoare forță a creștinismului african: bisericile independente care vor construi ceea ce vor din învățătura creștină europeană (vezi pp. 887-8).[49]

Vechea cultură creștină miafizită din Etiopia s-a dovedit a nu fi condusă de Prester John, aliatul de nădejde al Europei împotriva islamului. Într-adevăr, evenimentele au inversat complet

așteptările, deoarece în anii 1540, o forță expediționară portugheză a ajutat regatul etiopian să învingă un război sfânt islamic condus de carismaticul emir musulman Ahmed Granj, care aproape că îl anihilase atât pe regat, cât și biserica sa. Prin urmare, creștinismul latin a putut conta inițial pe bunăvoința etiopiană; într-adevăr, una dintre primele voci africane autentice care se fac auzite în literatura occidentală este cea a unui ambasador etiopian în Portugalia, a cărui relatare despre Biserica patriei sale a fost tipărită în 1540 în cadrul unei descrieri latine foarte populare a Etiopiei, realizată de un portughez, Damiao de Gois.[50] Cu toate acestea, iezuiții au risipit ulterior avantajul, în ciuda unor peregrinări zbuciumate și eroice care este posibil să îi fi determinat să fie primii europeni care au văzut izvorul Nilului Albastru, cu un secol și jumătate înaintea scoțianului James Bruce.[51]

Luptele contemporane ale catolicilor cu protestanții au creat un punct orb în rândul misionarilor. La fel ca și în cazul creștinilor diofiziți din India, Societatea era mult mai puțin pregătită să țină cont de obiceiurile locale ale confraților creștini decât în cazul altor credințe mondiale precum hinduismul, șintoismul sau confucianismul. Botezurile publice etiopiene prin imersiune în care atât preotul, cât și candidații erau complet dezbrăcați au fost un adevărat șoc. A existat, de asemenea, o reminiscență fatală a războaielor culturale din Iberia: Iezuiții au criticat violent Biserica Ortodoxă Etiopiană pentru ceea ce ei considerau a fi deviații iudaizante - celebrarea Sabatului, circumcizia masculină și evitarea cărnii de porc. În cele din urmă, etiopienii au fost înfuriați și au ripostat: în anii 1630 a urmat expulzarea brutală a iezuiților, inclusiv unele execuții, împreună cu o reafirmare emfatică (și poate o mică invenție) a obiceiurilor și teologiei etiopiene autentice. Misionarii au lăsat în urma lor câteva ruine de biserici mediteraneene evocatoare și o cantitate paradoxal de mare de noi teme iconografice în arta etiopiană: Hristos cu coroana de spini, compoziții în stil european ale Fecioarei cu Pruncul și chiar motive derivate din gravurile lui Albrecht Durer. În mod clar, etiopienii s-au bucurat mai mult de picturile iezuiților decât de instrucția lor teologică.[52]

Așadar, africanii au făcut alegeri atunci când s-au confruntat cu creștinismul occidental. Ei au făcut alegeri și atunci când, aparent, alegerea le-a fost luată, în vasta diasporă din culturile plantațiilor spaniole și portugheze (și, mai târziu, franceze) din America. Ei au adus în America o mulțime de amintiri legate de credința și practica religioasă. În special în secolele al XVI-lea și al XVII-lea, stăpânii de sclavi au făcut un efort pentru a separa grupurile înrudite între ele, dar acest lucru a devenit mai puțin ușor în secolele al XVIII-lea și al XIX-lea, pe măsură ce restricțiile au început să se impună asupra comerțului cu sclavi și grupuri mai coerente au supraviețuit din anumite zone ale Africii într-un nou mediu. Având în vedere războaiele endemice din Benin și Nigeria, care trimiteau un număr mare de prizonieri pe piețele de sclavi de pe coastă, religiile vest-africane au dominat. O mare parte dintre acestea au fost greu de susținut, fiind legate de locul și identitatea grupului, ambele pierdute acum. Astfel, culturile strămoșilor au fost înlocuite, iar zeitățile familiare au primit o nouă onoare, bazându-se pe catolicismul care îi înconjura pe oamenii importați în lumea colonială. Biserica Catolică a permis confreriilor de sclavi și, ca peste tot în societățile catolice, confreriile s-au dovedit a avea o viață pe care nu a fost neapărat ușor de controlat de către oficialități. Din această subcultură a catolicismului, care s-a contopit în mod constructiv, în mod sincretist, cu amintiri ale altor spiritualități, a apărut o varietate de noi religii cu identități diferite: printre numeroasele suprapuneri s-au numărat *Vodou* (voodoo) din Haitiul francez, *Candomble din* Brazilia portugheză, *Santeria* din Cuba spaniolă. La rândul lor, sintezele din America au fertilizat și revigorat religia africană în Africa: parte a unui trafic continuu peste Atlantic.[53]

Numele de *Santeria* este în sine instructiv, deoarece, la fel ca multe alte etichete creștine, a început ca o insultă sau un termen de condescendență - un echivalent în engleză al acestui cuvânt spaniol ar putea fi "saintery" - dar acum este o etichetă de mândrie pentru o formă de religie construită, ca multe alte forme de sincretism ibero-african, cu bun simț practic. *Santeria* este probabil varietatea dintre aceste religii sincretiste cea mai apropiată de catolicism, astfel încât în catolicismul cubanez este dificil să se separe o mare parte din practica catolică din bisericile parohiale de *Santeria* și este cu adevărat imposibil să se facă o statistică a numărului de practicanți, atât de atotcuprinzătoare este influența sa. Marele avantaj al panopliei de sfinți pe care sclavii îi puteau întâlni în confreriile lor era că sfinții puteau înlocui ierarhia de divinități care, în Africa de Vest, primeau devoțiune în locul zeului creator suprem Olurun (care era el însuși prea puternic pentru a se ocupa de afacerile unor oameni slabi). Sub zeul creator se aflau, de asemenea, *orishas*, divinități subordonate în religia africană legate de întreaga gamă de activități umane. Fiecare persoană care se năștea putea avea o legătură cu un *orisha,* iar în practica catolică era, de asemenea, perfect acceptabil ca fiecare să-și aleagă un sfânt patron personal; era firesc să se caute atribute compatibile între figurile sacre din cele două lumi. Fecioara Maria putea fi cu greu ignorată în catolicism și în interiorul bisericilor, iar identificarea imaginii sale omniprezente cu zeița taino Atabey sau cu *orisha* Yoruba Oshun și Yemaya nu era o problemă. În Cuba, Maria nu a avut niciodată vreun concurent ca sfântă patroană națională.[54]

Fără o astfel de dublare, ar fi dificil de explicat popularitatea Sfintei Barbara printre altarele și picturile din bisericile cubaneze. În mod tradițional, Barbara avea o preocupare deosebită pentru tunet și, mai târziu, pentru praful de pușcă. Astfel, ea ar putea fi înlocuită de *orisha* Shango; acesta îi duplica puterile asupra tunetului și, în ciuda faptului că era bărbat și un afemeiat notoriu, a scăpat în mod convenabil o dată de mânia fratelui său încornorat Ogun, deghizat în Oya, soția lui Ogun (ne putem imagina umorul situației care îi atrăgea pe devotați în timp ce își aprindeau lumânările sub privirile aprobatoare ale vreunui preot misionar). În alte contexte, mai puțin riscante, Barbara putea fi identificată direct cu Oya.[55] La fel de surprinzător este să îl găsim pe Sfântul Patrick atât de proeminent în multe altare Vodou (a se vedea planșa 61), până când ne amintim că și el a fost un sclav care a traversat marea de două ori, a doua oară spre libertate, și că avea o putere deosebită asupra șerpilor, ca și *loa* (echivalentul haitian al *orisha*) Dambala Wedo. Și astfel, evanghelistul și patronul Irlandei, acel pământ atât de ruinat și denaturat de dominația colonială engleză, a găsit o nouă ospitalitate printre alte popoare ale căror vieți fuseseră furate de regimurile coloniale.[56] După astfel de amalgamări fertile și sofisticate de simbolistică, nu este surprinzător să găsim zeitatea Fon/Yoruba Ogou, un războinic cu un puternic simț al dreptății, care își unește identitățile cu războinicul Sfântul Iacob de Compostela (cu tot cu cadavrele maure), iar în Haiti ambii absorbind identitățile eroilor eliberării de pe insulă, precum Jean-Jacques Dessalines, Toussaint L'Ouverture sau Henri Christophe. Atunci când era interzis să vorbești despre Dessalines în Haiti în secolul al XIX-lea, era întotdeauna posibil să se proceseze triumfător prin oraș cu o imagine a originalului St-Jacques.[57]

Iezuiții și frații misionari și-au dovedit din nou și din nou angajamentul eroic de a răspândi mesajul creștin în întreaga lume. Suferințele îndelungate și morțile îngrozitoare ale misionarilor iezuiți în mâinile primelor națiuni ostile de la granițele coloniilor franceze din Canada la începutul secolului al XVII-lea ocupă un loc important în istoria suferinței creștine. Chiar și pericolele călătoriei au fost un martiriu în sine: din 376 de iezuiți care au pornit spre China între 1581 și 1712, 127 au murit pe mare.[58] Necazul perpetuu de pretutindeni a fost reticența europeană de a accepta pe picior de egalitate popoarele pe care le întâlneau, chiar și atunci când

europenii făceau distincția între ceea ce ei considerau a fi niveluri culturale variate. Astfel de atitudini au însemnat că misionarii au fost întotdeauna reticenți în a hirotonisi preoți indigeni pe scară largă sau cu autoritate egală cu a lor. În Kongo, mulți clerici (în general, din medii de elită) erau atât de furioși că erau tratați cu patronaj sau marginalizați de colegii europeni, încât au devenit o forță majoră în articularea urii locale față de portughezi. Ca și în America, vechea problemă a celibatului clerical obligatoriu a rodit credibilitatea Bisericii.

În paralel cu slăbiciunea crescândă a imperiilor spaniol și portughez, nu a fost surprinzător faptul că, atunci când o infrastructură bisericească rămasă în mare parte europeană a căzut în decădere în orice zonă a lumii, creștinismul însuși a început să se stingă. A fost o realizare remarcabilă pentru regatele iberice relativ slab dotate să pună laolaltă imperii mondiale, dar s-au confruntat cu probleme tot mai mari și cu o interferență tot mai mare din partea altor puteri europene, mai întâi Provinciile Unite Protestante ale Țărilor de Jos, iar mai târziu Marea Britanie și Franța. Francezii catolici au umplut într-o oarecare măsură golul, deoarece soluționarea Edictului de la Nantes a început să permită regatului să își recupereze locul de frunte în viața europeană; în secolul al XVII-lea, Franța și-a asumat rolul de patron al creștinismului în Imperiul Otoman și a sponsorizat misiuni în nordul îndepărtat al Americii. În 1658, doi episcopi misionari francezi au creat o societate de preoți seculari, Missions Etrangeres de Paris, cu misiunea de a lucra în Orientul Îndepărtat, în Vietnam și, mai târziu, acolo unde era permis, în Imperiul Chinez - la început, după cum am văzut, fiind acolo atât surse de perturbare, cât și de creștere (vezi p. 707). Dar, pe măsură ce puterea lui Ludovic al XIV-lea a întâmpinat răsturnări de situație din partea armatelor protestante din Europa (a se vedea p. 735-6), inițiativa s-a mutat din sudul catolic în Europa centrală

protestantă și în insulele britanice. Lovitura finală dată celor aproape trei secole de misiune catolică în lume a venit în 1773, când puterile catolice, în mod concertat, l-au forțat pe Papă să suprime întreaga organizație a Societății lui Isus; aceasta a fost urmată de trauma Revoluției Franceze. Era acum rândul bisericilor protestante să găsească o chemare la misiunea mondială.

20

Trezirea protestantă (1600-1800)

PROTESTANȚII ȘI COLONIZAREA AMERICANĂ

Atunci când Biserica de Vest s-a divizat după 1517, protestanții ar fi putut invidia cuceririle spaniole din Atlantic, dar aveau prea multe preocupări pentru a-i urma pe frați și iezuiți în misiuni de peste mări. Ei luptau pentru existența lor împotriva catolicilor și se certau între ei în eforturile lor de a stabili ce era de fapt protestantismul. Atunci când au fondat colonii în secolul al XVII-lea, a fost în principal pentru propria lor exprimare religioasă, care în America de Nord engleză era deosebit de variată. Principalul impuls al activității misionare protestante a rămas în urma îndemnului statelor protestante de a coloniza și nu a apărut decât în secolul al XVIII-lea. Ce începuturi de colonizare au existat în secolul al XVI-lea s-au soldat toate cu un eșec. Englezii și americanii își amintesc și deplâng eforturile eșuate din ceea ce a devenit mai târziu Virginia, sponsorizate de curtezanul protestant al reginei Elisabeta, Walter Raleigh, în anii 1580, dar tind să uite că, de fapt, Franța a fost cea care a fost pionier în eforturile de colonizare pentru a rivaliza cu Spania și Portugalia.

În 1555, francezii au înființat o fortăreață în apropiere de ceea ce astăzi este Rio de Janeiro, în Brazilia, cu intenția clară de a-i înlocui pe iberici într-o zonă imensă din America de Sud. Cinci ani mai târziu, în momentul în care au început să se retragă de pe continent ca parte a acordului de pace încheiat cu Habsburgii la Cateau-Cambresis (vezi p. 676), au încercat în mod nechibzuit un proiect similar în Florida, care a durat încă cinci ani înainte ca spaniolii să îl elimine și să îi masacreze garnizoana. În ambele cazuri, protestanții au fost implicați, deși rolul lor a fost exagerat de istoricii hughenoți după eveniment, căutând suferințele protestanților pentru a le adăuga la cota lor de persecuții de acasă. Era de înțeles că protestanții care își găseau poziția acasă problematică să se implice în aceste noi întreprinderi, dar fragilitatea tot mai mare a puterii regale franceze începând cu anii 1560 a pus capăt oricăror alte inițiative franceze în America. Reînceperea activității franceze a trebuit să aștepte reconcilierea obținută de Henri al IV-lea în 1598 și, din nou, deși hughenoții s-au implicat în primele așezări americane de succes în 1604, în siguranță departe în nordul Noii Spanii, Ludovic al XIII-lea și miniștrii săi le-au eliminat rapid influența. Noua Franță, baza viitorului Quebec și a Canadei, a devenit mult mai monocoloră în ceea ce privește religia catolică decât țara de origine - povestea opusă față de coloniile engleze, care și-au luat începuturile șubrede trei ani mai târziu.[1]

Ca și francezii, englezii pescuiau de mult timp în apele Atlanticului și vizitau țărmurile Americii de Nord. Sud-europenii din sud le găseau mai puțin atrăgătoare, mai ales că frigul creștea pe măsură ce coasta se întindea mai spre nord, astfel că era firesc ca nordicii să se intereseze mai mult de ele. Englezii au fost, într-o oarecare măsură, distrași de America de propria lor Lume Nouă atlantică, mai accesibilă, din Irlanda: aici puteau să implanteze adevărata religie și să fure pământ de la oameni pe care erau adesea înclinați să îi privească în aceeași lumină ca și spaniolii față de popoarele native din America. Atât în Irlanda, cât și în America, primele inițiative englezești au folosit cu siguranță retorica protestantă, prezentându-i pe coloniștii englezi ca luptând împotriva diverselor forțe ale lui Antihrist, fie papistași, fie religii necreștine satanice, dar protestantismul lor era mai degrabă unul politic. O posibilă cale de urmat intrigantă l-a implicat pe conducătorul musulman al Marocului, Ahmad al-Mansur, care în 1603 i-a propus aliatului său, regina Elisabeta a Angliei, o continuare a raidului anglo-marocan de succes asupra Cadizului din 1596. Aceștia ar trebui să-i atace împreună pe spanioli în coloniile lor americane și să înființeze propriile lor colonii, în care, având în vedere clima caldă, marocanii ar fi fost coloniști mai potriviți decât englezii. Deși nu a ieșit nimic din acest plan, acesta este o amintire

printre multe altele că protestanții i-ar putea urî pe catolicii spanioli idolatri mai mult decât pe musulmanii iconofobi. De asemenea, sugerează o istorie alternativă interesantă pentru Statele Unite ale Americii.[2]

Primele eforturi ale englezilor de a traversa Atlanticul au fost la fel de efemere ca și cele ale francezilor, dar Anglia a avut suficientă stabilitate politică și voință pentru a încerca din nou. După multe pierderi de vieți omenești și de capital, o așezare engleză și-a stabilit o existență precară, dar continuă, începând din 1607, fără ajutor islamic; aceasta a împrumutat numele Virginia (după "Regina Fecioară" Elisabeta, decedată de curând) de la eforturile anterioare de colonizare eșuate. Coloniștii virginieni au adus cu ei un cleric și au făcut rapid provizii publice pentru un minister parohial. Așadar, aceasta a fost o Biserică oficială care s-a identificat cu Biserica stabilită de acasă, deși a continuat mai mult pe linia Bisericii protestante nedemonstrative a lui Iacob I decât pe cea a sacramentalismului în creștere promovat de William Laud (vezi pp. 647-51). Chiar și după execuția lui Carol I în 1649, colonia a rămas cu înverșunare loială față de Cartea de rugăciuni a lui Cranmer și față de clerul hirotonit episcopal, ceea ce a îngreunat relațiile sale cu regimurile lui Oliver Cromwell - a fost unul dintre cele două locuri din lume, celălalt fiind colonia destul de asemănătoare de pe insula Barbados din Caraibe, unde anglicanismul a supraviețuit până în anii 1650 ca Biserică stabilită.[3] Cu toate acestea, după 1660, dragostea teoretică a coloniștilor virginieni pentru episcopi nu a fost suficient de arzătoare pentru a acorda prea mult sprijin propunerilor de a stabili un episcop pe partea lor de Atlantic, cu atât mai puțin vreun sistem de tribunale bisericești de tip englezesc. Aceștia s-au asigurat că parohiile lor erau conduse mai degrabă de puternice "sacristii" de laici decât de clerici.

Anglicanismul virginian a devenit astfel sigur pentru nobilimea care aprecia o interpretare decentă și edificatoare, dar nu prea dramatică, a Cărții de Rugăciune, iar colonia a continuat să amintească mult mai mult de mediul rural ierarhic din vechea Anglie decât oricare dintre celelalte întreprinderi englezești mai nordice. Aceste colonii nordice vedeau Biserica Angliei Stuart timpurie ca fiind prea imperfectă pentru a fi cu adevărat Biserica lui Dumnezeu. Adesea, America nu a fost prima alegere a acestor coloniști atunci când căutau un loc unde să construiască o comunitate mai pură. Unii au emigrat în Provinciile Unite Protestante ale Țărilor de Jos, așa cum făcuseră englezii evlavioși nemulțumiți încă de la mijlocul domniei Elisabetei, dar oricât de evlavioasă ar fi fost atmosfera în acest cadru bisericesc reformat corespunzător, nu prea era pământ de prisos și erau prea mulți olandezi. Irlanda oferea posibilități mai bune, dar la sfârșitul anilor 1620, Carol I privea cu ochi neprietenoși coloniștii potențial subversivi din Anglia; când în 1632, agresivul său Lord Adjunct, Contele de Strafford, a sosit pentru a conduce guvernul din Dublin, a făcut chiar concesii majore pentru romano-catolicii irlandezi. Așa că cea mai bună alternativă era pe noile meleaguri ale Americii.

Cei evlavioși s-au aventurat mult mai la nord de Virginia, într-o zonă de păduri și golfuri adânci, numită în curând Noua Anglie. Prima colonie din această regiune nordică, Plymouth, în ceea ce a devenit mai târziu o parte a statului Massachusetts, a fost fondată în 1620, de către separatiști care nu făceau rabat de la dorința lor de a se izola complet de religia engleză coruptă. Acest grup, căruia, începând din secolul al XIX-lea, i s-a dat în mod obișnuit titlul celebrativ de "Părinții Pelerini", migrase mai întâi ca o singură congregație în Țările de Jos, dar acum căuta un loc mai puțin restrictiv, pentru a deveni un "civill body politick, for our better ordering & preservation".[4] Cu toată faima sa ulterioară în mitologia americană, așezarea a rămas mică și săracă, pentru că nu mulți au dorit să se alăture Pelerinilor; aceștia au făcut călătoria lor curajoasă în anii dinaintea

ca grupul din jurul lui William Laud să ajungă la putere în Anglia. În mod notabil, cu toată practica lor intensă de pietate, nu a existat niciun cleric printre ei în primii nouă ani de existență a Plymouth-ului; sacramentul Euharistiei nu se număra printre prioritățile lor devoționale.

Impulsul din anii 1630 a fost diferit: inovațiile "arminiene" ale regimului lui Carol I au încurajat mulți nobili, clerici și oameni obișnuiți care nu aveau înclinații spre separatism să riște lunga călătorie în Atlantic. Până în anii 1630 erau mai puțini englezi în America de Nord decât în Africa de Nord, cu miile de sclavi englezi, musulmani convertiți, comercianți și aventurieri. Acum, acest lucru s-a schimbat rapid. În acel deceniu, probabil că până la douăzeci de mii de englezi au emigrat în Lumea Nouă - mai mult decât întreaga populație contemporană a orașului Norwich, cel mai mare oraș al Angliei de la începutul epocii Stuart, după Londra.[5] Unii coloniști s-au stabilit mult mai la sud, în insulele din Caraibe, finanțați de granzii puritani care vedeau în acestea baze utile pentru a hărțui coloniile spaniole, în maniera marilor căpitani protestanți elisabetani precum Francis Drake. Cei mai mulți nu au făcut acest lucru: i-au urmat pe separatiștii anteriori în Noua Anglie și, în 1630, au fondat o nouă colonie, Massachusetts, luând sub aripa lor o întreprindere anterioară bolnavă din acea regiune, sponsorizată de proeminentul pastor puritan din Dorchester John White.[6] Conducerea din Noua Anglie a Companiei Massachusetts Bay era, în general, mai puțin proeminentă din punct de vedere social decât în întreprinderile din Virginia și Caraibe - miniștri și nobilime minoră -, iar cei aflați la conducere își propuneau acum să migreze ei înșiși în colonie, mai degrabă decât să rămână în Anglia. Aceasta a fost o măsură a angajamentului lor de a da un nou început Angliei peste ocean. De la început, au fost un "Commonwealth", a cărui guvernare se afla în mâinile bărbaților adulți evlavioși care erau investitorii și coloniștii.

Primul guvernator ales de investitori, John Winthrop, a fost, la fel ca și contemporanul său puritan Oliver Cromwell, un gentleman din Anglia de Est, fără o mare reputație locală, care a supraviețuit unei crize financiare și familiale la sfârșitul anilor 1620. Familia lui Winthrop avea o tradiție de protestantism cosmopolit care se întindea până în anii 1540. Respins în încercarea sa de a obține alegerea în Parlament pentru a promova cauza evlavioasă, el și-a dedicat talentul de lider, limitat anterior la rolurile de judecător de pace și funcționar regal minor, unei întreprinderi mai mari.[7] Printre asociații săi se numărau o serie de preoți cu pregătire universitară ejectați din Biserica lui Laud sau care nu erau pregătiți să slujească în Biserica lui Laud și, încă din 1636, au fondat un colegiu universitar în Massachusetts pentru a pregăti noi clerici. În mod semnificativ, au plasat noul colegiu (numit în curând Harvard, după un prim binefăcător) într-un oraș numit Cambridge - în Anglia, în secolul precedent, Cambridge fusese un centru mult mai ferm al Reformei decât Oxford. La fel de semnificativ este faptul că au avut grijă să doteze Cambridge cu o tipografie; a treia carte tipărită a fost o nouă versiune a psalmilor metrici în stil genevez, deja atât de cunoscuți în bisericile parohiale din Anglia. Ei au ignorat cealaltă componentă a cultului englezesc, Cartea de rugăciuni a lui Cranmer, pe care laudienii o pătaseră acum iremediabil prin adaptările lor ceremoniale ale acesteia.

Retorica acestei emigrări a izvorât din temele puritane și reformate care răsunau din amvoanele englezești încă din anii 1560. În mod firesc, ideea de legământ, proclamată pentru prima dată în Zurich-ul lui Zwingli și Bullinger (vezi pp. 620-21), era proeminentă. O carte extrem de influentă, *Seven Treatises called the practice of Christianity (Șapte tratate despre practica creștinismului),* scrisă de unul dintre principalii pastori puritani din Anglia de Est, Richard Rogers, a fost publicată în 1603; până la momentul în care a fost lansată aventura din

Massachusetts, aceasta a trecut prin opt ediții. Unul dintre punctele sale forte a fost descrierea modului în care, cu douăzeci de ani înainte, Rogers făcuse un acord solemn - legământ - cu acei oameni din parohia sa din Essex, Wethersfield, care erau pregătiți să se despartă de tentațiile lumii. Legământul lor a dăinuit de atunci. Aceasta era o imagine puternică, iar comunitățile înființate în Noua Anglie au fost prompte să încheie un legământ pentru viitorul lor.[8] Erau un popor ales, care încheia un tratat cu Dumnezeu și între ei. Și alte cuvinte în afară de "legământ" i-au inspirat pe oameni în timp ce își răsfoiau Bibliile în meditație pe navele înghesuite și urât mirositoare ale călătoriei în Atlantic sau în mijlocul zăpezii adânci a unei ierni din Noua Anglie. Se aflau într-un pustiu, ca și copiii lui Israel, dar era acesta un pustiu mai rău decât Biserica Angliei sub conducerea lui Laud? Nu cumva ar putea mai degrabă să reintre într-o grădină edenică, așa cum fuseseră odată comunitățile lor de origine, pentru a îngriji și a aduce ordinea și pacea? Așa că au numit noile lor așezări Boston, Dedham, Ipswich, Braintree, pentru a începe să cultive și să reproducă aceste grădini ale Angliei evlavioase pe care le pierduseră în fața buruienilor și a poluării religiei lui Carol I.

Deși coloniștii din Noua Anglie au făcut ca statul lor să semene mult mai puțin cu vechea Anglie decât se intenționa să fie Virginia, este important să subliniem din nou că marea majoritate nu erau separatiști, ci puritani. Aceștia doreau o formă mai adevărată a Bisericii stabilite, care, într-un fel (poate incomod și dezordonat, precum Wethersfield-ul lui Rogers), să aibă și caracteristicile unei Biserici a celor aleși. Aventura Noii Anglii era mai mult decât o sălbăticie sau o grădină: era (în cuvintele guvernatorului Winthrop în timp ce grupul său se pregătea să plece din Southampton) "un oraș pe un deal". Acest citat din Matei 5.14 a devenit o frază celebră în autoidentitatea americană, dar Winthrop nu a intenționat să confere un destin special noii colonii. El a vrut să spună că, la fel ca orice altă întreprindere a celor evlavioși și ca în contextul citatului din Evanghelia după Matei, Massachusetts trebuia să fie vizibil pentru ca toată lumea să învețe din el. Într-un astfel de moment de criză, cu Biserica protestantă a Angliei în dezordine, cei care plecau din Southampton trebuiau să fie conștienți că ochii multora din Anglia și poate chiar și din Transilvania erau ațintiți asupra lor.[9]

Forma asumată de Biserica din Massachusetts a fost, prin urmare, paradoxul unei Biserici Reformate consacrate, cu un sistem cuprinzător de parohii, ca în Anglia, dar condusă de adunări locale ale unor evlavioși aleși de ei înșiși - o formă de guvernare a Bisericii care era "congregațională", un cuvânt de origine latină care a fost folosit pentru prima dată de John Cotton, unul dintre primii slujitori ai Bisericii. Înființarea timpurie a Colegiului Harvard a însemnat că Massachusetts era singura colonie din America de Nord care nu ducea niciodată lipsă de preoți care să deservească parohiile sale, ceea ce a facilitat cu atât mai mult crearea unei singure biserici dominante. Clerul slujea unei federații de parohii formate din laici care erau adepți ai Religiei Cărții, probabil cea mai alfabetizată societate existentă atunci în lume. Ei au simțit la fel de intens ca orice congregație evlavioasă din familia protestantă reformată mondială că trebuie să împlinească speranțele unui secol de Reformă; au păstrat o strânsă legătură cu congregațiile cu idei similare din Anglia pe tot parcursul secolului și dincolo de acesta și au fost foarte conștienți de moștenirea lor internațională.[10]

Din punct de vedere tehnic, nu era o teocrație, un stat condus de Biserică, dar guvernul Bisericii a funcționat alături de guvernul secular, ca la Geneva. Aleșii erau la conducerea Comunității; cu toate acestea, ei erau încă o minoritate a populației, mai ales că se nășteau și creșteau copii fără să fi experimentat emoția de a se angaja în emigrare și de a începe o viață nouă. În orice caz,

Winthrop și colegii săi erau conștienți că nu toți cei care se înghesuiseră în bărcile de migrație din Atlantic erau curați la inimă sau căutau evlavia și că unii puteau avea motive mai obscure pentru a fugi din Anglia decât obiecțiile față de teologia sacramentală a lui Laud. Astfel de oameni nu ar trebui să li se permită să polueze Biserica purificată și ar trebui să fie excluși de la guvernare. În 1631, dreptul de vot pentru adunarea coloniei a fost limitat la membrii Bisericii. Cu toate acestea, era obligatoriu ca toată lumea să meargă la biserica parohială (cunoscută în Noua Anglie sub numele simplu de "casă de adunare"), iar guvernul din Massachusetts a încercat să împiedice oamenii să se stabilească dincolo de o anumită distanță de casele de adunare, astfel încât acestea să poată fi supravegheate corespunzător.

În interregnul de după 1649, guvernul din Anglia a început să semene mai mult cu modelul Massachusetts, iar mulți locuitori din Noua Anglie s-au întors peste Atlantic pentru a ajuta noul regim. Cu toate acestea, întoarcerea lui Carol al II-lea în 1660 a amenințat să ducă totul la ruină de ambele părți ale oceanului; fluxul de întoarcere în Anglia s-a oprit brusc.[11] În timp ce liderii se certau cu privire la modul de a păstra echilibrul delicat al politicii lor, au elaborat un compromis care s-a bazat în mod ingenios pe noțiunea lor preferată de pact. În 1662, după ce fiecare congregație a votat asupra problemei, au căzut de acord asupra stabilirii unui "Legământ pe jumătate". Unii puteau rămâne membri ai Bisericii doar în virtutea botezului lor, dar cei pe deplin angajați ar fi trebuit să ofere dovezi de pocăință și de credință vie pentru a obține calitatea de membru deplin al Bisericii care le permitea să primească împărtășania la Masa Domnului.

Astfel, evlavia, o largă franciză în Adunarea din Massachusetts și o Biserică stabilită puteau fi păstrate. Congregaționalismul din Noua Anglie s-a confruntat cu multe provocări: argumentele din jurul "Legământului de la jumătatea drumului" s-au dovedit a fi foarte perturbatoare pentru autoritatea miniștrilor, deoarece clerul rival a făcut lobby în congregații împotriva oponenților lor. După intervenția regală din anii 1680, a existat și supărarea suplimentară a guvernatorilor numiți de Coroană, care rareori au fost simpatici față de ministerul congregaționalist și care chiar au încurajat indignarea unei biserici anglicane construite în mijlocul Bostonului (mai rău, în 1714, aceasta a dobândit acel motor al papismului, o orgă cu tuburi, prima din Noua Anglie).[12] Cu toate acestea, establishmentul congregațional a continuat să își adune sprijinul în cadrul legislativului în numele independenței față de interferențele externe. Și-a păstrat poziția dominantă până când a fost contestată de entuziasmul religios perturbator eliberat în "Marea Trezire" din secolul al XVIII-lea (vezi pp. 755-65).

Commonwealth-ul Massachusetts, care a fost un protest împotriva Bisericii regelui Carol, a cunoscut la rândul său disensiuni religioase. Încă din 1635, o femeie independentă din Boston, Anne Hutchinson, a oripilat conducerea, contestând întregul cadru al pietății puritane stabilit de teologia legământului. Exponentă a unei versiuni a antinomianismului, acea nevroză protestantă recurentă (vezi pp. 652-3), ea a criticat modul în care teologia puritană îi forța în mod constant pe cei aleși să își demonstreze lor înșiși că cresc în sfințenie. Mai rău, ea și-a afirmat autoritatea prin organizarea propriilor sale întâlniri devoționale și pretinzând revelații speciale ale Duhului Sfânt. Miniștrii din Massachusetts erau împărțiți dacă carisma ei era de la Dumnezeu sau de la Diavol, iar în această dispută s-au amestecat tot felul de conflicte personale.[13] După doi ani de confruntări tensionate, Hutchinson a fost alungată și a călătorit spre sud pentru a se alătura unui ansamblu dispersat de comunități de coastă numit Rhode Island. Aceasta fusese înființată de Roger Williams, un pastor separatist strict, care fugise el însuși din Massachusetts pentru a scăpa de arestare pentru opiniile sale religioase în 1636; în curând a devenit un refugiu pentru o

varietate intimidantă de nemulțumiți, iar evlavioșii fastidioși din Boston o priveau ca pe "latrina Noii Anglii". În timp ce Williams se străduia să creeze ordine din haos, orice gânduri legate de o singură Biserică a lui Dumnezeu au dispărut rapid. El a ajuns să îmbrățișeze toleranța religioasă completă, incluzând chiar și evreii și "turcii" în libertatea pe care o preconiza (Rhode Island era pe atunci probabil să ducă lipsă de turci, dar a fost un gest retoric izbitor). Calvinist fiind în continuare, Williams credea că toți cei nealeși vor merge în Iad, dar nu era responsabilitatea sa să le înrăutățească situația în această viață. În 1647, orașele sale din Rhode Island au proclamat că "toți oamenii pot umbla după cum îi convinge conștiința lor, fiecare în numele Dumnezeului său".[14]

Massachusetts a cerut totuși să nu fie de acord. Liderii săi au fost responsabili în 1651 pentru biciuirea unui baptist care organizase un cult privat, iar ce era mai rău avea să urmeze.[15] Quakerii au sosit în 1657, hotărâți să își răspândească mesajul lor extatic de libertate și lumină interioară, aparent pregătiți pentru martiriu și trezind amintiri amare despre Anne Hutchinson, deoarece încurajau femeile să predice. Separarea voluntară a Prietenilor de viața seculară a stârnit temeri și mai mari decât în Anglia; la urma urmei, Commonwealth-ul nu avea încă mai mult de un sfert de secol de existență și era legat atât din punct de vedere social, cât și religios prin legămintele sale. Cuzacii au fost biciuiți în public și li s-au tăiat urechile; apoi, între 1659 și 1661, patru au fost spânzurați pentru activități misionare - una dintre victime a fost o femeie, Mary Dyer, care se întorsese în mod deliberat din exil pentru a-și vedea îndeplinită sentința anterioară. Acest lucru a provocat o reacție ascuțită de protest atât în Noua Anglie, cât și în țara de origine. Carol al II-lea a ordonat oprirea execuțiilor, deși guvernul său nu prea avea timp pentru quakeri și îi întemnița el însuși; era ironic că un regim regal atât de asemănător cu cel de care fugiseră coloniștii puritani ar trebui acum să le limiteze zelul de persecuție. Execuțiile i-au pus pe mulți locuitori din Noua Anglie să se întrebe dacă chiar și cei odioși din punct de vedere religios ar trebui să fie tratați astfel. În mod evident, Rhode Island a respectat angajamentul quakerilor față de pacifism prin scutirea acestora de serviciul militar. Această concesie fără precedent a supraviețuit chiar și crizei cumplite a războiului total al nativilor din 1676, permițându-le în același timp quakerilor să aibă un cuvânt de spus în guvernarea coloniei, ceea ce includea și deciziile privind războiul.[16]

Roger Williams a fost unul dintre puținii coloniști timpurii care s-au gândit să facă un efort pentru a răspândi creștinismul în rândul populației nativilor americani, luându-și osteneala de a le învăța și analiza limbile și de a publica un ghid al acestora. Cu toate acestea, și el a ajuns să lase această parte a slujbei sale să cadă în desuetudine, iar lucrarea a așteptat decizia personală a unui pastor din Noua Anglie, John Eliot, înainte de a fi reluată. Neglijarea de către primii protestanți englezi a evanghelizării în rândul popoarelor indigene creează un contrast curios cu atenția precoce a spaniolilor pentru convertirea popoarelor indigene din America de Sud și Centrală sau cu eforturile francezilor din nordul Noii Franțe. Acest lucru nu poate fi explicat pur și simplu prin dificultățile timpurii ale coloniilor de a supraviețui, sau prin tensiunile și neînțelegerile culturale dintre cele două societăți. Scriitorii elisabetani care au publicat propagandă pentru fondarea coloniilor, în principal George Peck-ham, Thomas Harriot și Richard Hakluyt cel tânăr, au subliniat importanța aducerii creștinismului la popoarele din America.[17] Acest lucru face cu atât mai surprinzător faptul că adevărații coloniști au fost atât de lenți în a se apuca de treabă și subminează mesajul nobilei imagini de pe primul sigiliu al Companiei Massachusetts Bay: un nativ american care imploră, în cuvintele viziunii misionare a lui Pavel (Faptele Apostolilor 16.9), "Vino și ajută-ne". Explicațiile sunt probabil mai degrabă teologice decât rezultatul inerției sau al rasismului pur și simplu, ambele manifestări ale coloniștilor iberici. Considerentele legate

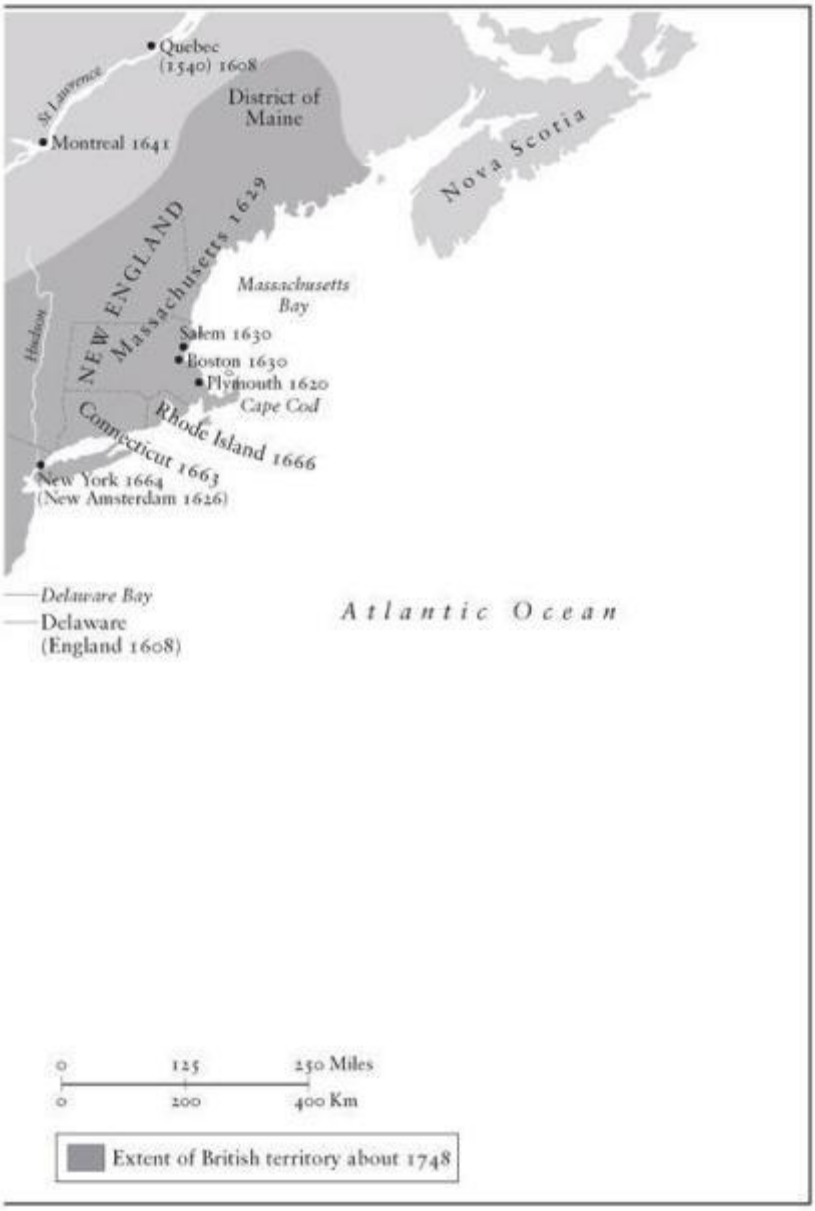
de legea naturală care au tulburat conștiințele spaniole prin tomismul lui Las Casas sau Vitoria nu prea au avut nicio legătură cu teologii reformați, care ar fi fost mai înclinați să caute voința lui Dumnezeu întruchipată în porunci specifice - dintre care una dintre ele, ordinul sever adresat lui Adam de a "umple pământul și de a-l supune", era un alt ecou al Edenului. Este posibil ca teologia puritană a legământului să fi inhibat ideea de misiune: credincioșii în teologia legământului ar putea considera că băștinașii ar trebui să își dovedească statutul de parte a aleșilor lui Dumnezeu prin faptul că ar trebui să manifeste în mod spontan un interes și să facă un efort pentru a imita credințele creștine ale vecinilor lor, fără niciun efort artificial din partea coloniștilor. Roger Williams și John Cotton au fost, de asemenea, afectați de dorința lor de a aștepta sosirea iminentă a Zilelor de pe urmă, deoarece amândoi împărtășeau credința lui Oliver Cromwell, bazată pe Biblie, că acest eveniment trebuie să fie anunțat de convertirea evreilor (vezi pp. 773-4). Prin urmare, în mod logic, acest lucru ar trebui să se întâmple mai întâi, iar orice convertire a noilor popoare neamuri ar forma o etapă ulterioară a planului lui Dumnezeu.[18] La fel ca omologii lor din sud, băștinașii nord-americani au murit în număr îngrozitor din cauza bolilor europene; în egală măsură, acest lucru a sugerat pentru unii comentatori că trupurile lor au fost create de Dumnezeu inferioare europenilor, din motive învăluite în voința sa de nepătruns, iar trândăvia lor atunci când au fost introduși în agricultura europeană a sugerat o legătură cu fermierul ratat și primul criminal Cain.[19]

A fost nevoie de imaginația generoasă a lui Eliot pentru a depăși astfel de bariere teologice sau psihologice. Începându-și activitatea în 1646, până în 1663 a produs prima Biblie în orice limbă tipărită în America, într-un dialect al limbii algonchine a nativilor americani, acum dispărută, și a compus un catehism în principala limbă locală. Munca sa intensă a produs mii de indieni convertiți, organizați în "orașe de rugăciune" lângă teritoriile cultivate de englezi, guvernate de către indigenii înșiși, dar imitând pe cât posibil modelele de viață englezești. Puțini coloniști au dat dovadă de spiritul de deschidere al lui Eliot. Pe măsură ce coloniile s-au extins ca număr și ambiții teritoriale de-a lungul secolului, astfel de așezări au fost în general distruse de războaie și de trădarea colonială: un început al unei povești îndelungate și nenorocite de suferință pentru populația indigenă din America de Nord în mâinile creștinilor protestanți. Anglicanii englezi au format o societate misionară în 1701, Societatea pentru Propagarea Evangheliei, dar la început aceasta a fost în mare parte menită să reunească în jurul Bisericii consacrate coloniștii albi din America (și sclavii lor), în ciuda unei bune părți din retorica prezentată primilor abonați.[20]

Sclavia a constituit o altă problemă și o pată pentru misiunea creștină anglofonă. Pe măsură ce coloniile sudice și insulele englezești din Caraibe au dezvoltat o economie de plantație, în special pentru tutun și zahăr (bumbacul a apărut mult mai târziu), acestea au devenit adânc implicate în sistemul de import de sclavi africani care susținuse deja coloniile iberice timp de mai bine de un secol. Prima mențiune despre persoane înrobit în Virginia datează încă din 1619.[21] A fost ironic faptul că, în anii 1640 și 1650, în timp ce englezii de pe ambele maluri ale Atlanticului vorbeau în moduri fără precedent despre propria libertate și drepturile lor de a alege, în special în materie de religie, sclavii erau trimiși în coloniile engleze cu sutele, apoi cu miile. Creștinismul nu părea să modifice acest lucru pentru protestanți mai mult decât o făcuse pentru catolici. Un act al Adunării din Virginia din 1667 a precizat că "conferirea botezului nu modifică condiția persoanei în ceea ce privește sclavia sau libertatea", ceea ce nu făcea decât să reitereze politica deja adoptată de portughezi în comerțul cu sclavi și să se întoarcă la poziția șerbilor englezi, consacrată în mod oficial în dreptul comun englez (așa cum este încă).[22] A fost o poziție diferită de cea a olandezilor protestanți reformați în aventura lor colonială din secolul al XVII-lea în

sudul Capului Africii - acolo, sclavii care erau botezați nu puteau fi vânduți din nou, iar olandezii au avut, prin urmare, grijă să îi mențină pe cei botezați la un nivel minim.[23]

21. America de Nord în 1700



Standardul dublu părea să fie din ce în ce mai înrădăcinat. Marele exponent al toleranței și al libertății, John Locke, în lucrarea sa *Two Treatises of Government (Două tratate de guvernare), a* declarat răspicat englezilor că "Sclavia este o stare a omului atât de josnică și de mizerabilă... încât este greu de conceput că un englez, cu atât mai puțin un gentleman, ar trebui să pledeze pentru ea". Dar tocmai asta a făcut Locke însuși atunci când (ca unul dintre primii colegi ereditari creați în America de Nord engleză) a ajutat mai întâi la redactarea și apoi la revizuirea unei constituții pentru o nouă și vastă colonie engleză din sudul țării, numită Carolina, cam în aceeași perioadă, în anii 1680, când scria *Două tratate*. Negrii au fost diferiți.[24] Numărul sclavilor a crescut vertiginos la sfârșitul secolului al XVII-lea: negrii erau mai numeroși decât albii în Carolina de Sud până în anii 1710, iar în Virginia proporția negrilor față de albi a crescut de la mai puțin de 10 % în 1680 la aproximativ o treime în 1740. Acesta este contextul pentru remarcabila inovație liturgică a unui cleric anglican din Carolina de Sud, Francis Le Jau, care a

adăugat la slujba de botez o cerință ca sclavii care erau botezați să repete un jurământ "că nu cereți sfântul botez din dorința de a vă elibera de datoria și supunerea pe care o aveți față de stăpânul vostru cât timp veți trăi". Acest lucru reflecta o dilemă clericală într-o Biserică atât de dominată de laici: în condițiile în care stăpânii opuneau multă rezistență convertirii sclavilor, era mai bine să lase sufletele să piară sau să accepte normele societății în care se afla Biserica?[25]

Încă de la jumătatea secolului al XVII-lea, Virginia, în sud, și Noua Anglie, în nord, au creat două forme contrastante de colonie anglofonă. Ambele erau ferm angajate în diferitele lor modele de Biserici stabilite, la fel ca în Europa, deși Rhode Island a rămas ca un ghimpe în coasta instituțiilor din Noua Anglie și a fost un model pentru slăbirea treptată a restricțiilor oficiale impuse de acestea altor congregații protestante. Între cele două regiuni, au fost înființate o varietate de "colonii medii", nu toate fiind inițial englezești. Luteranii suedezi s-au stabilit pe râul Delaware, iar olandezii protestanți au pus stăpânire pe un port natural spectaculos din estuarul Hudson, pe care l-au numit New Nether-land și care a devenit rapid punctul central al navigației europene de-a lungul coastei nord-americane. O flotilă engleză a anexat acest premiu ispititor în timpul războaielor anglo-olandeze din 1664, iar capitala sa, New Amsterdam, situată în peninsula Manhattan, a devenit New York, fiind recucerită pentru scurt timp de olandezi în 1673.

Încă o dată, scopul suedezilor și olandezilor a fost acela de a reproduce bisericile naționale de acasă, dar chiar înainte de 1664, cosmopolitismul religios din nordul Țărilor de Jos fusese deja reprodus în Noul Amsterdam, fie că Biserica Reformată Olandeză a dorit sau nu acest lucru. Acest lucru a inclus toleranța olandeză pragmatică față de o comunitate evreiască bogată, deoarece exista un număr semnificativ de acționari evrei în cadrul Companiei Olandeze a Indiilor de Vest, proprietarul coloniei. Stăpânirea engleză a fost lovitura de grație pentru orice gând de monopol reformat olandez. New York a fost primul care a cunoscut diversitatea deconcertantă a coloniștilor care, în secolul al XVIII-lea, s-a transformat într-un potop și a făcut ca orice efort de a reproduce Bisericile confesionale compartimentate și discrete ale vechii Europe să pară ridicol. Mai degrabă decât coloniile din nord și din sud, care fuseseră englezești de la început, această așezare olandeză a indicat viitorul model religios divers al Americii de Nord.[26]

Alte experimente religioase s-au intersectat cu crizele Angliei de la mijlocul secolului al XVII-lea în moduri diferite de cele din Noua Anglie și Virginia. În 1632, aristocrații romano-catolici prieteni ai lui Carol I au sponsorizat o colonie într-o regiune cunoscută sub numele de Chesapeake, la nord de Virginia, și au numit-o Maryland, după soția catolică a regelui, Henrietta Maria. De fapt, înfrângerea regaliștilor în războaiele civile englezești a însemnat că catolicii nu au preluat rolul principal în Maryland. Simțind că poziția lor deja fragilă era amenințată, în 1649 au profitat de un scurt moment de forță locală și au încercat să creeze o libertate unică de a-și practica religia, depășindu-și adversarii protestanți printr-o concesie uriașă. Aceștia au garantat o toleranță totală pentru toți cei care credeau în Iisus Hristos. Ei au ordonat amenzi și biciuire pentru oricine folosea insultele religioase obișnuite din Anglia secolului al XVII-lea, specificate în mod elaborat într-o listă: "eretic, schismatic, idolatru, puritan, independent, presbiterian, preot papistaș, iezuit, iezuit papistaș, luteran, calvinist, anabaptist, brownist, antinomian, barrowist, cap rotund, separatist".[27] Acesta a fost un efort extraordinar de a șterge amărăciunea Reformei; a abordat toleranța universală din Rhode Island pe o cale foarte diferită. Maryland a arătat limitele viziunii sale, ordonând în continuare confiscarea proprietății și execuția oricărei persoane care nega Trinitatea, iar anglicanii au preluat controlul coloniei în anii 1690, făcând tot posibilul

pentru a restricționa drepturile romano-catolicilor - un rezultat ironic al "Revoluției glorioase", care este considerată în istoria Angliei ca o piatră de hotar în dezvoltarea toleranței religioase publice (vezi pp. 733-6). Cu toate acestea, în mijlocul diversității în continuă expansiune a întregii coaste coloniale, exemplul Maryland nu a fost uitat.

O nouă șansă pentru quakerii aflați la ananghie a apărut atunci când unul dintre ei, William Penn, a devenit interesat de fondarea unui refugiu pentru ei. Acesta era fiul unui amiral englez și era prieten cu moștenitorul catolic al tronului, viitorul Iacob al II-lea, care era catolic și cu vederi nautice. Folosindu-se de aceste legături utile, a obținut în 1682 o cartă regală pentru o colonie care urma să se numească Pennsylvania, în teritoriile situate între Maryland și Noua Anglie. Planul său era îndrăzneț și imaginativ: mergând mai departe decât elita catolică din Maryland, a renunțat la utilizarea coerciției în domeniul religios și a acordat liberul exercițiu al religiei și participarea politică tuturor monoteiștilor, indiferent de opiniile lor, care se adăposteau în colonia sa. De asemenea, a încercat să mențină relații de prietenie cu nativii americani. În curând, Pennsylvania a ajuns să aibă un amestec bogat nu doar de protestanți englezi, ci și de presbiterieni scoțieni-irlandezi, luterani și descendenți ai grupurilor radicale ale Reformei din Europa continentală care fugeau de intoleranța romano-catolică din Europa centrală (vezi p. 647). Dintre aceștia din urmă, Amish din Vechiul Ordin din Elveția au făcut tot ce au putut de atunci pentru a îngheța modul lor de viață comunal așa cum era atunci când au sosit la începutul secolului al XVIII-lea.[28]

Toată această diversitate s-a dovedit a fi distructivă pentru viziunea inițială a lui Penn, aceea a unei comunități conduse conform idealurilor Prietenilor. Sub presiunea guvernului englez, adunarea din Pennsylvania i-a lipsit chiar și de drepturi pe catolici, evrei și necredincioși în 1705.[29] În curând, bunele relații cu populația nativă au fost, de asemenea, grav compromise. Cu toate acestea, Pennsylvania a încurajat o ură consecventă față de sclavie în rândul prietenilor, o evoluție cu o mare importanță viitoare pentru toți creștinii (vezi p. 869). Ea a dat un alt exemplu notabil: niciun grup religios nu a putut pretinde în mod automat un statut exclusiv, spre deosebire de aproape toate celelalte colonii, unde o anumită biserică a continuat să pretindă avantaje oficiale chiar dacă era minoritară. Aceasta a fost prima colonie care a dezvoltat modelul de religie caracteristic Statelor Unite ale Americii moderne: un model de confesiuni religioase, niciuna dintre ele nu revendică statutul exclusiv de Biserică, dar alcătuiesc felii dintr-un "tort" protestant care, împreună, se adaugă la o Biserică. Anglicanismul a reușit să își consolideze poziția în coloniile din sudul Americii engleze după restaurarea lui Carol al II-lea (chiar și în cosmopolitul New York), obținând un statut stabilit în șase din cele treisprezece colonii. Cu toate acestea, originea atâtor colonii în proteste religioase împotriva Bisericii Angliei de acasă a garantat că anglicanismul nu va reproduce niciodată pe deplin privilegiile sale englezești depline în America de Nord.

Bisericile consacrate ar fi putut rezista mai bine pluralismului în creștere dacă și-ar fi înființat mai eficient structurile de guvernare, dar aproape peste tot, cu excepția statului Massachusetts, coloniile au suferit o lipsă de clerici în primul secol de formare, iar liderii laici ai religiei locale erau în general mai puțin înclinați să adopte o viziune exclusivistă asupra a ceea ce ar putea fi adevărata religie decât clericii pregătiți profesional. În acest sens, ei au fost ajutați de o considerație puternică care i-a influențat pe mulți promotori ai coloniilor: coerciția religioasă descuraja stabilirea și, prin urmare, era rea din punct de vedere economic pentru întreprinderile coloniale aflate în dificultate. Europa Reformei cunoscuse toleranța religioasă; acum se dezvolta

libertatea religioasă. Toleranța este o concesie cu părere de rău acordată de un organism de pe o poziție de forță; libertatea oferă o situație în care toate grupurile religioase concurează pe baze egale. Am văzut deja precedente: mai întâi, în anii 1520, pragmatismul Graubundenilor din Elveția, apoi maghiarii și transilvănenii în Declarația de la Torda, urmată în curând de Confederația de la Varșovia a Commonwealth-ului polono-lituanian (vezi pp. 639-43). În momentul în care rigiditatea confesională tot mai mare a vechii Europe se îndepărta de aceste idealuri din secolul al XVI-lea, o nouă întreprindere europeană a acceptat provocarea.

LUPTA PENTRU SUPRAVIEȚUIREA PROTESTANȚILOR (1660-1800)

Succesul și stabilitatea tot mai mari ale acestor noi politici protestante transatlantice (obținute cu prețul unor tulburări și exiluri tot mai mari spre vest pentru societățile amerindiene) contrastau cu o criză de lungă durată pentru protestanții din Europa de la sfârșitul secolului al XVII-lea. Habsburgii au început să desființeze sistematic un secol și mai mult de viață protestantă în Europa Centrală, din Boemia până în Ungaria, avansul catolic în Comunitatea Polono-Lituaniană a continuat cu repeziciune, iar Franța a reapărut sub Ludovic al XIV-lea (a domnit între 1643 și 1715) ca o mare putere europeană cu o agendă catolică agresivă. Dinastia Stuart restaurată în Marea Britanie în 1660 a fost de la întoarcere un client al lui Ludovic, căutând sprijinul financiar al acestuia împotriva parlamentelor engleze strident, dar selectiv loiale și incomod anglicane. Carol al II-lea și Iacob al II-lea au devenit pioni în planurile lui Ludovic, care includeau îmbunătățirea sau, mai bine zis, inversarea poziției marginale a catolicilor din insulele atlantice.[30]

Ludovic al XIV-lea a murit ca un bătrân epuizat și învins, dar în floarea vârstei a condus o armată de 400.000 de oameni, susținută de o populație impozabilă de douăzeci de milioane de locuitori; în patru decenii, el a mărit de cinci ori mărimea acestei armate.[31] Dincolo de granițele sale, l-a stimulat pe ducele de Savoia în campanii criminale împotriva minorității protestante din Savoia, iar în 1685 a anulat acordul religios al bunicului său Henri al IV-lea pentru Franța prin revocarea Edictului de la Nantes - se estimează că 150.000 de protestanți au fugit din Franța ca urmare a acestui fapt, cea mai mare deplasare de creștini din Europa modernă timpurie.[32] Ludovic a cucerit teritorii în mare parte protestante ale Sfântului Imperiu Roman în Alsacia, făcând din Strassburgul luteran un Strasbourg catolic, care cu mult timp înainte, pe vremea lui Martin Bucer, fusese principalul candidat pentru a conduce lumea protestantă (vezi pp. 629-30). În campaniile sale militare din 1672, Ludovic aproape că a reușit acolo unde monarhia spaniolă eșuase, copleșind Provinciile Unite ale Țărilor de Jos - iar în această ambițioasă întreprindere se aflau semințele propriului său eșec. Căci ultrajul invaziei Franței l-a provocat pe prințul Willem de Orange, numit Stadhouder (cuvânt care în franceză ar fi "locotenent") de către majoritatea provinciilor din Țările de Jos, să ia armele împotriva leviatanului catolic. Strămoșul său Willem "cel Tăcut", ucis în cele din urmă de un fanatic catolic, făcuse același lucru cu un secol înainte, dar prințul Willem avea să-i răzbune mai mult decât să-i răzbune soarta.

Willem a făcut din umilirea puterii catolice franceze în întreaga Europă, munca sa de o viață. Succesul său a reprezentat o răzbunare dinastică nu doar pentru Willem cel Tăcut, ci și pentru dezastrul suferit de unchiul său prin căsătorie, Electorul Palatin Friedrich, în 1618-19 (a se vedea paginile 646-7). Ca o lovitură secundară în cursul campaniilor sale necruțătoare împotriva lui Ludovic, Willem a obținut cele trei tronuri ale Britaniei în 1688 - dar ce lovitură secundară s-a dovedit a fi! A fost punctul culminant al unui deceniu de agitație politică în insulele atlantice și a fost provocată de extraordinara prostie a regelui Iacob al II-lea, un convertit sincer, dar inept, la catolicismul roman. În timp ce James era încă Duce de York și moștenitor al tronului, vicleanul său frate, Regele Carol al II-lea, îl salvase între 1679 și 1681 de la perspectiva reală de a fi exclus din succesiune în favoarea fiicelor lui James, Mary și Anne, de la prima sa soție, Anne Hyde; spre deosebire de tatăl lor, ambele doamne rămăseseră ferme în loialitatea lor față de Biserica Angliei.

Strategia regelui de a-l salva pe James de la excludere a fost de a sugruma opoziția grupului "Whig", care promova excluderea, printr-o alianță regală în întregul arhipelag atlantic cu o

grupare politică rivală din cadrul establishmentului protestant. Aceștia au fost botezați "Tories" de către dușmanii protestanți mai radicali, o referire jignitoare la banditii catolici irlandezi (în mod similar, Whigs au fost porecliți după hoții de vite scoțieni protestanți). Tories erau protestanți care susțineau guvernarea de către episcopi în cadrul bisericilor protestante stabilite din cele trei regate și care își clamau credința în dreptul divin al regilor, precum și al episcopilor, în schimbul sprijinului regal în asuprirea protestanților rivali și (în Irlanda) pentru a stârni resentimentele din partea catolicilor deposedați. Regele Carol a murit în 1685, lăsându-l pe fratele său în cea mai bună poziție posibilă, dar regele Iacob al II-lea nu a reușit să vadă că Carol și-a cumpărat succesul devenind prizonierul unui partid politic.[33]

Atunci când isprăvile lui James în promovarea intereselor colegilor săi catolici i-au făcut pe conservatori să răcnească, acesta i-a abandonat prompt pe conservatori și a încercat să le ia fața, curtându-i pe disidenții protestanți prin oferirea aceleiași emancipări pe care o promova pentru catolici.[34] Disidenții erau împărțiți între plăcerea de a vedea sfârșitul persecuției și o teamă foarte reală de catolicismul internațional. Iacob ar fi putut scăpa cu planurile sale dacă succesiunea ar fi rămas la fiicele sale protestante, dar acum avea o a doua soție, italianca catolică Maria de Modena. Greșeala lor fatală a fost de a le oferi un frate vitreg prințeselor Maria și Ana, James Francisc: "Francisc", cu multiplele sale rezonanțe catolice, nu era un nume inteligent de dat unui viitor rege englez. Din acel moment, în 1688, Iacob al II-lea era condamnat, deoarece băiatul urma să fie crescut în mod obligatoriu ca un catolic. Observator sumbru a fost soțul Mariei, Stadhouder Willem, a cărui soție risca să-și piardă viitoarele tronuri prin acest nou venit.

A fost nevoie doar de o invitație din partea câtorva notabili englezi pentru ca Willem să lanseze o intervenție navală și militară împotriva socrului său, care a fugit din țară într-o stare de colaps nervos, iar tronul a fost declarat vacant. "William Olandezul" a fost un cuceritor la fel de mult ca și omonimul său normand, deși faptul că practic nimeni din Anglia nu a mișcat un deget pentru a-i opri invazia a atenuat jena pentru mitul național englezesc al unei insule cu sceptru, veșnic ferită de invazie încă din 1066 (o retorică adesea folosită încă de cei ostili aderării Regatului Unit la Uniunea Europeană). Cel puțin olandezii erau protestanți și se pricepeau la grădinărit. Într-adevăr, pentru a minimiza nepotrivirea debarcării forțelor lui William la Torbay, în Devon, noiembrie 1688 a căpătat propriul statut mitologic, ca o "Revoluție glorioasă" care a salvat statul protestant cu prețul a foarte puțin sânge englezesc, deși mai mult în Scoția și încă mai mult în Irlanda.

În ultimele zile ale anului 1688, William i-a convocat pe membrii Camerei Lorzilor și ai Camerei Comunelor din Anglia la ceea ce aceștia au numit, în mod puțin ciudat, o "Convenție". Acționând ca și cum ar fi fost Parlamentul, Convenția a pus la cale un înlocuitor ingenios, deși neortodox, pentru monarhul lipsă, recunoscând o echipă, William (III) și Mary (II) - dar era conștientă cu nervozitate că regatul Scoției ar putea face o alegere diferită, în timp ce irlandezii catolici s-au raliat în mare parte în spatele regelui James și au suferit trei ani de război sângeros înainte de a fi forțați să se răzgândească. Un trio de "revoluții" naționale a produs acum un trio contrastant de așezări religioase. Biserica Angliei, structurată în mod episcopal, care reprezenta într-adevăr majoritatea covârșitoare a englezilor, a acceptat cu părere de rău să tolereze de acum înainte grupurile protestante disidente, deși în condiții mai puțin generoase decât cele oferite de Iacob. Episcopii englezi s-au dat la o parte cu disconfort în timp ce, în 1690, activiștii prezbiterieni măturau guvernul episcopal din Biserica Scoției, împotriva dorinței multor scoțieni.[35] Compensația episcopilor englezi a fost să vadă Biserica Episcopală Protestantă din

Irlanda confirmată în privilegii și putere, în ciuda proporției ridicol de mici de aderenți pe care o avea într-o mare de catolici irlandezi. În fiecare regat, factorul decisiv a fost cine ar fi sprijinit cel mai bine noua monarhie fragilă.

Înalta Biserică conservatoare a agonisit această soluție dezordonată. Unii au părăsit Biserica Angliei, insistând asupra faptului că datoria lor față de Dumnezeu însemna că nu puteau să își încalce jurământul față de regele Iacob, oricât de detestabil s-ar fi dovedit acesta. Printre acești "nejurători" se număra arhiepiscopul de atunci al Canterburyului, William Sancroft (vremurile se schimbaseră; cel puțin el nu a fost decapitat ca Laud). În ansamblu, Non-Jurorii erau un grup distins și conștiincios care acum erau liberi să aibă gânduri noi despre motivul pentru care erau încă anglicani, deși nu făceau parte dintr-o Biserică stabilită. Consecințele pe termen lung ale acestor reflecții au fost considerabile (vezi pp. 840-41), chiar dacă Biserica Nejuroriană însăși a dispărut în cele din urmă odată cu șansele Stuarților de a prelua tronul. Nu a fost surprinzător faptul că conducerea Bisericii s-a mutat acum către cei pe care colegii lor mai partizani îi botezaseră deja cu mânie "Latitudinarians" (vezi p. 654): cei care erau dispuși să permită o largă latitudine de credință religioasă în cadrul unei Biserici larg tolerante și să își adapteze loialitatea la noile realități politice. Whigs triumfători trebuiau, de asemenea, să justifice schimbarea de regim care îi aducea acum la putere în stat alături de Latitudinarians în Biserică. Cel mai clarvăzător purtător de cuvânt al Whigilor, deși la vremea respectivă nu era cel mai popular tocmai datorită clarviziunii sale, a fost John Locke.

Locke a plonjat pentru prima dată în controversa politică pentru a formula un argument whig pentru excluderea lui James, duce de York, de la succesiune în 1679-81, iar argumentele sale puteau justifica la fel de bine și revoluția din 1688. El a făcut apel la Biblie pentru a demola ideea că aceasta ar fi oferit un argument în favoarea dreptului divin al regilor. Dacă teoreticienii dreptului divin din secolul al XVII-lea, precum englezul Sir Robert Filmer, au apelat la Geneză și au susținut o succesiune ereditară de la Adam, acordată de Dumnezeu, pentru a justifica caracterul divin al succesiunii regale din vremea lor, Locke a negat că ideea de succesiune ereditară se putea găsi în Geneză și a folosit povestirile acesteia pentru a construi un mit diferit. Deși căderea lui Adam a adus pedeapsa ca oamenii să fie nevoiți să muncească pentru a supraviețui, această povară a generat un drept natural al tuturor oamenilor de a munci și de a poseda pământul pentru muncă. Acest lucru a precedat orice autoritate de a guverna, care a rezultat din contractele încheiate în mod liber de către oameni pentru a trăi mai ușor unii cu alții. Așadar, Biblia a oferit baza ideologiei distinctive a lui Locke privind un contract social și a justificat schema sa de drepturi și îndatoriri. Programul lui Locke nu a fost imediat atractiv pentru noul establishment whig, care nu dorea să pună în pericol alianța sa fragilă cu conservatorii anglicani și care, prin urmare, era înclinat să prefere argumentele providențialiste pentru a apăra domnia regelui William: Whigs îl vedeau ca pe un agent al lui Dumnezeu în apărarea Bisericii engleze.[36] Cu toate acestea, în secolul următor, limbajul lui Locke despre drepturi și contract a fermentat în argumentele politice ale lumii anglofone și apoi s-a răspândit în Europa în general, subminând în mod decisiv conceptul de monarhie sacră.

După moartea lui William al III-lea în 1702, armatele conduse de englezi au continuat să lupte împotriva francezilor sub conducerea succesoarei și cumnatei sale britanice, regina Anne, blocând în mod decisiv avansul aparent inexorabil al lui Ludovic. Înainte de victoria lui John Churchill de la Blenheim din 1704, armatele engleze nu mai obținuseră o victorie majoră de la Flodden din 1513 și nici în Europa continentală de la Agincourt, cu un secol înainte. Churchill și-

a câștigat titlul de Duce de Marlborough și banii necesari pentru a construi Palatul Blenheim, una dintre cele mai splendide case din Europa, datorită recunoștinței monarhului și Parlamentului britanic; comanda sa strălucită a armatelor a oprit definitiv, în patru bătălii majore, valul catolic de a spăla toată puterea protestantă supraviețuitoare. Nu era surprinzător faptul că popoarele din nordul Europei erau încă virulent anti-catolice în 1700. Ei continuau să citească martirologiile lor din secolul al XVI-lea - în special pentru englezi, foile cu detalii și ilustrații înfiorătoare ale *Cărții martirilor* a lui John Foxe - dar protestanții nu aveau nevoie doar să recicleze pasiunile din zilele de suferință ale Reformei: amenințarea catolică era o realitate vie.[37] Așadar, nu exista nicio posibilitate ca Anglia să sprijine o succesiune catolică Stuart atunci când regina Ana a murit fără copii supraviețuitori în 1714. Tronurile Irlandei și al Marii Britanii (din 1707 a existat Regatul Unit al Angliei și Scoției) au revenit unui alt descendent al Electorului Palatin Friedrich, Electorul Georg de Hanovra. Acum era regele George I al Marii Britanii și Irlandei. Noii săi supuși britanici nu au simțit niciodată prea multă afecțiune pentru el ca persoană - farmecul nu era punctul său forte -, dar un număr covârșitor dintre ei în Anglia îl prețuia profund ca salvator al Revoluției glorioase protestante și ca un bastion împotriva revenirii Stuarților.

Astfel, efectele Reformei au readus Anglia la o implicare teritorială intimă în afacerile Europei continentale, de unde fusese anterior expulzată de francezi atunci când au capturat ultima enclavă medievală engleză de pe continent, Calais, în 1558. Din 1688 până în 1702, și din nou din 1714 până în 1832, când legi diferite de succesiune au separat tronurile Marii Britanii și Hanovra, Insulele Britanice au făcut parte dintr-o întreprindere statală europeană comună și puternic protestantă care se întindea peste Marea Nordului, în timp ce britanicii au construit, de asemenea, un imperiu maritim, mai întâi în America de Nord și apoi în India. Interesele inițiale ale britanicilor în Asia, la început în competiție acerbă cu coreligionarii lor protestanți, olandezii, nu au fost de a achiziționa teritorii, ci, la fel ca portughezii înaintea lor, de a crea mici baze care să le stabilizeze comerțul cu bumbac și un volum tot mai mare de alte bunuri de consum.

Avântul prosperității britanice a susținut întreprinderea lor acolo unde portughezii, care nu reușiseră, iar piețele lor păreau nelimitate; olandezii s-au dovedit incapabili să susțină același avânt în ceea ce privește organizarea politică și resursele financiare, astfel că Provinciile Unite au rămas în urma Regatului Unit în ceea ce privește puterea și influența mondială. În insulele britanice, ritmul producției s-a accelerat până când, cu ajutorul unei noi tehnologii care valorifica puterea aburului pentru producție, Marea Britanie a dezvoltat prima revoluție industrială din Europa, ceea ce a dus la o bogăție uriașă pentru unii și la o prosperitate și o putere de cumpărare modestă pentru mulți - fără a menționa alte schimbări la fel de profunde, după cum vom vedea (vezi pp. 787-91). Aceasta a fost baza unui imperiu mondial britanic, bazat în mod improbabil pe un arhipelag relativ minor de insule atlantice. Imaginea sa de sine se baza pe o narațiune a unei lupte eroice împotriva papismului și a tiraniei arbitrare (reprezentate în general de francezi), în care englezii protestanți și scoțienii protestanți își îngropaseră diferendele în Revoluția Glorioasă din 1688, creând un nou cămin comun pentru cele două popoare: Marea Britanie. Un istoric de frunte al acestei perioade și-a subintitulat studiul cu un joc de cuvinte adecvat, vorbind despre acest proces ca despre "făurirea" unei națiuni. Aventurile britanice în întreaga lume au devenit, pentru secolul următor și chiar mai mult, o poveste covârșitor de protestantă.[38]

În secolul al XVIII-lea, politicienii și generalii europeni au început să realizeze că Imperiul Mogul din India, care părea atât de formidabil pentru puterile europene catolice în secolele al XVI-lea și al XVII-lea, începea să se prăbușească. În schimb, propriile lor organizații

guvernamentale și militare deveneau din ce în ce mai eficiente și mai bine finanțate, puse la încercare de secolul de războaie confesionale europene de la 1618 încoace. India era doar piesa centrală: peste tot, puterea spaniolă și portugheză părea mult mai vulnerabilă. La jumătatea secolului al XVIII-lea, Marea Britanie și Franța își disputau supremația: un "Război de șapte ani" a atras toate marile puteri europene, primul război purtat pe continente care se învârteau în jurul globului. "Indienii" americani au fost înrolați la granițele Noii Franțe și ale celor treisprezece colonii americane englezești; africanii au fost înrolați; în armatele din subcontinentul indian, musulmanii și hindușii s-au trezit luptând în disputele europene, începutul a două secole în care Occidentul creștin avea să fie forța dominantă în luptele pentru puterea mondială.

Atunci când britanicii s-au luptat cu francezii până la un punct mort și au încheiat un tratat de pace la Paris în 1763, s-au trezit în fruntea unui imperiu terestru care trebuia apărat în întreaga lume, iar armatele lor erau acum susținute de o flotă cu o rază de acțiune aproape universală. Victoria lor a fost pecetluită în 1799, când armatele britanice l-au învins pe Tipu Sultan, ultimul conducător indian capabil să îi provoace în mod serios; prin înfrângerea lui Tipu, au spulberat speranțele aliaților săi francezi, acum republicani revoluționari care răsfățau să răstoarne umilința monarhiei franceze din 1763.[39] Marile câștiguri britanice din India au fost egalate în 1763 de achiziția de către Marea Britanie a teritoriilor franceze din America de Nord, la nord și la vest de cele treisprezece colonii ale lor. Era tentant să vezi protestantismul ca fiind creștinismul viitorului.

PIETISMUL ŞI MORAVII

În spatele acestei expansiuni a existat o forță mai mare decât puterea imperială britanică: mișcările religioase protestante care au stat la baza ei erau internaționale. Ceea ce este remarcabil în legătură cu aceste povești este interconectarea lor în întreaga Europă și în lume și faptul că își au originea imediată și pe termen lung în Germania protestantă.[40] Regele George I a venit în Anglia în 1714 dintr-o Europă nordică luterană foarte conștientă de propria supraviețuire providențială în Războiul de Treizeci de Ani, dar care încă nu se simțea în largul ei. Bătută de armatele lui Ludovic al XIV-lea, a suferit apoi alte câteva decenii de calamități începând cu anii 1690: o serie de fenomene meteorologice teribile care au produs foamete, care a alimentat epidemii, iar din 1700 Marele Război al Nordului, care, timp de douăzeci de ani, a frânt aspirațiile suedeze la statutul de mare putere în zona baltică și a consolidat puterea imperială a Rusiei lui Petru cel Mare (vezi pp. 541-4). Astfel de catastrofe au pus o grea povară pastorală asupra clerului luteran din Scandinavia și Germania și i-au făcut să caute resurse spirituale protestante dincolo de propria tradiție. Deși nu ar fi vrut să recunoască acest lucru, ei încercau, de asemenea, să găsească un substitut pentru ceva ce Reforma distrusese: viața și spiritualitatea monahală. Cu anumite excepții formale în Germania, care își datorau supraviețuirea mai degrabă accidentală datorită convenienței lor pentru nobilimea germană, toate mănăstirile, călugăriile și conventurile dispăruseră din Europa protestantă, iar toată viața devoțională a fost transferată în parohii. Chiar și acolo, breslele și confreriile parohiale au fost în mare parte dizolvate sau s-au concentrat pe scopuri comerciale pentru a evita orice urmă de superstiție papistășească.[41] Odată cu casele religioase și breslele dispăruseră o mulțime de slujbe și activități creștine, de la munca de caritate la predicarea itinerantă și la contemplație, pe care Reforma făcuse tot posibilul să le înlocuiască, dar cu un succes incomplet. Acum, în compensație, a venit o reînnoire a protestantismului german și scandinav, care a ajuns să fie cunoscută sub numele de pietism.

Pietiștilor le plăcea să sublinieze noutatea a ceea ce făceau și, cu siguranță, erau nerăbdători față de autoritățile civile și clerul luteran conservator ("ortodox") care îi obstrucționau, dar în activitățile lor erau puține lucruri care să fie cu adevărat noi sau fără precedent în viața luterană. Ceea ce au căutat inițial a fost o utilizare îmbogățită a sistemului parohial existent, scoțând viața parohială dintr-o masă de obiceiuri de închinare supraviețuitoare de dinainte de Reformă către o expresie mai sinceră a credinței creștine, care să fie mai robustă în fața catolicismului contrareformist. Mulți au deplâns diviziunile din cadrul protestantismului, care ar putea fi considerate în mod plauzibil ca fiind o contribuție la dezastrele din secolul al XVII-lea. Luteranii rușinați de o astfel de schismă au acordat mai multă atenție vecinilor lor reformați din Țările de Jos și Germania și au fost impresionați de pietatea intensă și personală pe care au întâlnit-o, ea însăși datorându-se în mare măsură predicării și scrierilor puritanilor englezi care deveniseră nemulțumiți de Biserica Angliei sau care fuseseră expulzați din ea. În multe zone din Germania, în special în orașele mari, luteranii s-au confruntat, de asemenea, cu un aflux de refugiați hughenoți francezi a căror situație dificilă era rezultatul direct al fermității lor în religia reformată de acasă.

Încă de la începuturile sale, pietismul a fost strâns legat de educație. Cercetătorii și studenții grijulii - coloana vertebrală a clerului parohial - erau frustrați de colecția de universități nordice care deserveau bisericile protestante. Protestantismul, atât în identitatea sa luterană, cât și în cea reformată, și-a canalizat destul de repede primele explozii de energie în forme care puteau fi predate viitorilor miniștri în facultățile de teologie ale universităților existente. Adesea, aceste

universități își modelau programele de studii folosind metodele scolastice medievale pe care Martin Luther însuși ajunsese să le disprețuiască, iar pietiștii le disprețuiau și ei. Ei au făcut tot posibilul să recupereze entuziasmul și urgența inițială a Reformei, sentimentul de conflict personal și public care a galvanizat atât de mult entuziasmul popular protestant în anii 1520 și din nou în anii 1560. Cu toate acestea, aceștia erau oameni ordonați: s-au trezit încercând să facă față tensiunilor unei societăți europene protestante aflate în plină schimbare rapidă și au căutat modalități de a canaliza și disciplina entuziasmul pe care ei înșiși îl stârneau. A fost un exercițiu de echilibru dificil, care a lăsat moștenire tensiuni durabile.

Doi pastori luterani, Philipp Jakob Spener și August Hermann Francke, contemporanul său mai tânăr, au jucat un rol crucial în formarea pietistă. Spener, care a părăsit Alsacia natală înainte de preluarea acesteia de către Ludovic al XIV-lea și a devenit succesiv pastor la Frankfurt pe Main și în capitala Hohenzollern, Berlin, a fost alarmat de creșterea rapidă a unor astfel de centre de populație și de presiunea pe care aceasta o exercita asupra clerului parohial. Soluția sa a fost să caute cei mai energici și serioși laici din parohii și să-i trateze ca parteneri în slujire, adunând oamenii în afara orelor de slujbă pentru a se întâlni pentru a citi Biblia, a se ruga și a cânta imnuri în ceea ce el a numit *collegia pietatis*. Sub influența sa, în 1694, electorul de Hohenzollern Friedrich de Brandenburg a fondat o nouă universitate pentru teritoriile sale în orașul Halle, care avea să se dovedească o sursă majoră pentru diseminarea unui nou spirit în luteranism. Geniul lui Spener, precum și al celorlalți lideri ai mișcării, a fost pentru organizarea detaliată, plus alianțe strategice cu conducători și nobili simpatizanți și, deși Spener a întâmpinat o opoziție care în cele din urmă i-a zdrobit spiritul, Francke și-a consolidat opera într-un mod spectaculos. Pietismul, cu rădăcinile sale protestante variate și cu deschiderea de a traversa clivajul luteran-reformat, avea să primească întotdeauna o audiență înțelegătoare din partea monarhilor din casa de Hohenzollern, ai căror reprezentanți de frunte în Brandenburg erau prinți reformați eșuați inconfortabil într-un peisaj de luterani.

Din 1695, Francke a creat la Halle un complex extraordinar de orfelinate, clinică medicală, școli pentru copii săraci și tineri nobili și un colegiu de formare a profesorilor, cu o tipografie, o bibliotecă și chiar un muzeu pentru a le arăta elevilor minunile creației lui Dumnezeu. Lucrările au fost plătite de o întreprindere utilă în sine: prima producție comercială din Europa de remedii medicale standardizate, cu tot cu broșuri publicitare în mai multe limbi.[42] Toate acestea au fost găzduite în cele din urmă în clădiri monumentale care au supraviețuit dezastrelor din secolul XX din Germania remarcabil de intacte și disponibile pentru funcțiile lor inițiale. Principiul lui Franke era ca toată lumea, indiferent de poziția sa în viață, să iasă din educația din copilărie capabilă să citească Biblia și să se mândrească cu cel puțin o abilitate specială. Acest lucru avea să lege profesia de creștinism de încrederea personală în sine și de realizările practice, într-un mod care nu avea un precedent exact și care a devenit caracteristic evanghelismului modern.

Halle a stabilit modele în lumea protestantă pentru instituțiile create prin inițiativă privată, așa cum făcuseră iezuiții pentru catolici cu un secol și mai mult înainte. Activitatea de la Halle s-a extins în tot nordul Europei și până în Rusia, Francke trimițându-și elevii în serviciul guvernamental sau în slujba clerului, tipărind nenumărate broșuri devoționale și menținând o corespondență cu o diasporă vastă de persoane cu aceeași gândire - aproximativ cinci mii.[43] În 1690-91, el a scris o autobiografie care, deși se referea la modelele stabilite de Augustin și Luther în descrierea experiențelor lor de convertire, a prezentat toți primii treizeci de ani din viața sa în termeni de convertire progresivă și nu instantanee: o luptă spirituală continuă marcată

de momente dramatice. A avut o influență uriașă. Nenumărați evanghelici au încercat ulterior să-și modeleze viața în același mod, iar mulți dintre ei și-au transformat eforturile în cărți.[44] Toată această activitate intensă avea un scop urgent: era o pregătire pentru Sfârșitul Timpurilor, care va fi anunțat de convertirea evreilor. Ca și Spener înaintea lui, Francke era foarte conștient de deceniile de speculații entuziaste despre revenirea lui Mesia, care au agitat iudaismul contemporan, împreună cu apariția mai multor candidați evrei pentru acest post. Acesta a fost unul dintre motivele pentru care privirea lui Francke s-a îndreptat atât de mult spre Europa de Est, cu vasta sa răspândire a comunităților evreiești. În ciuda entuziasmului pe care l-a inspirat altora pentru cauza convertirii, ceea ce a dus la înființarea la Halle a primei instituții protestante pentru misiunea evreiască, acest efort s-a dovedit a fi unul dintre adevăratele eșecuri ale mișcării pietiste (în afară de neapariția ultimelor zile).[45]

În aceste instituții variate, în micile grupuri de laici și în bisericile în care pastorii pietiști au reușit să treacă peste dezaprobarea luteranilor mai convenționali, a răsunat o nouă explozie de imnuri. Aici era solventul tensiunilor din interiorul mișcării, cauzate de provocarea pe care o lansa împotriva tradiției luterane și de aventura sa de a se apropia de reformați; aici era o încurajare pentru credincioșii neliniștiți, conștienți de fragilitatea societății afectate de război din jurul lor. Era o reînnoire caldă a unei tradiții care avea precedente distinse în imnurile lui Luther și ale succesorilor săi în tradiția luterană. Unul dintre acestea, cel mai bine cunoscut în lumea anglofonă, precum și în Germania, datorită traducerii sale de către Frances Cox, o entuziastă victoriană pentru imnografia germană, a fost scris în 1675 de Johann Jakob Schutz, un tânăr avocat care a fost un asociat entuziast al lui Spener în activitățile *colegiului* său *pietatis* din Frankfurt, dar a cărui căutare a unei religii a inimii l-a condus mai departe la planificarea unor planuri de colonizare în Pennsylvania lui William Penn și l-a propulsat într-un entuziasm despre Zilele de pe urmă excepțional chiar și printre pietiști. Schutz își începe imnul cu o evocare a puterii lui Dumnezeu care este clasic luterană, dar care are o intensitate proprie. Deoarece pietismul a fost atât de mult vocea Germaniei secolului al XVIII-lea în angoasă și în bucurie, merită să vedem textul german al lui Schutz împreună cu cel englezesc al domnișoarei Cox. Cuvintele "God" și "Good" răsună în original ca o mantră, deși engleza le transformă pe toate în "God":

Sei Lob und Ehr' dem hochsten Gut,

Dem Vater aller Gute,

Dem Gott, der alle Wunder tut,

Dem Gott, der mein Gemute

Mit seinem reichen Trost erfullt,

Dem Gott, der allen Jammer stillt.

Gebt unserm Gott Gebt unserm Gott die Ehre!

Cântați lauda lui Dumnezeu care domnește sus,

Dumnezeul întregii creații,

Dumnezeul puterii, Dumnezeul iubirii,

Dumnezeul mântuirii noastre;

cu balsam de vindecare umple sufletul meu,

și orice murmur necredincios se oprește:

Lui Dumnezeu toată lauda și slava.

Pe măsură ce imnul avansează, starea de spirit se schimbă pentru a vorbi despre necazuri și tristețe, dar apoi Schutz îl readuce pe același Dumnezeu ca fiind intim, chiar matern, o mângâiere personală, privată pentru cei care se înghesuie de pe străzile orașului:

Der Herr ist noch und nimmer nicht

Von seinem Volk geschieden,

Er bleibet ihre Zuversicht,

Ihr Segen, Heil und Frieden.

Cu mâinile mamei sale, el a început

Die Seinen stetig hin und her.

Gebt unserm Gott die Ehre!

Domnul nu este niciodată departe,

ci prin orice durere chinuitoare,

un ajutor și un sprijin mereu prezent,

pacea, bucuria și binecuvântarea noastră.

Ca și cu mâna blândă a unei mame,

Dumnezeu conduce cu blândețe trupa aleasă:

Lui Dumnezeu toată lauda și gloria.

Și totul se termină din nou în laudă: "*Gebt unserm Gott die Ehre!*" - "Dă-i onoare Dumnezeului nostru!".

Pietiștii care iubeau astfel de imnuri nu erau, în general, simpatizanți cu splendoarea și elaborarea muzicală continuă a liturghiei luterane bine finanțate. Preferința lor pentru informalitate și pentru exprimarea extrovertită a emoțiilor în cult a contribuit la abandonarea treptată a utilizării continue a latinei în cadrul Liturghiei luterane și la renunțarea la o mare parte din ceremonialul tradițional în cultul luteran german și scandinav. Era previzibil, prin urmare, că cel mai mare muzician al luteranismului, Johann Sebastian Bach, a avut o relație complicată cu mișcarea pietistă, care s-a întins de-a lungul carierei sale. Fără îndoială, influențat în propriul său angajament creștin pasional de temele pietiste și de cărțile pietiste din propria sa bibliotecă vastă, Bach a fost un om al cărui temperament extenuant a fost cu siguranță propice luptei spirituale. Cu toate acestea, în cele din urmă s-a simțit obligat să părăsească postul de dirijor al muzicii bisericești din orașul Muhlhausen, neliniștit de restricțiile pe care i le impunea pastorul pietist al acestuia (deși avea în vedere și o slujbă mai bine plătită la o curte ducelui).[46] Mai târziu, stabilit la biserica parohială Sfântul Toma din Leipzig, bogat înzestrată, pentru ultimul sfert de secol din viața sa, Bach a găsit o liturghie conservatoare bazată pe latină, pe care era foarte dispus nu să o înlocuiască, ci să o îmbunătățească, cu o revărsare inovatoare de compoziții muzicale pentru orgă, cor și orchestră. Cantatele sale - comentarii orchestrale și corale în limba germană la predicile și temele liturgice stabilite pentru ziua respectivă, încorporând unele dintre marile imnuri germane ale Reformei - reprezintă una dintre cele mai mari contribuții creative ale luteranismului la tradiția culturală occidentală. Este discutabil dacă mulți pietiști contemporani ar fi fost entuziasmați de ele.

Bach nu a fost niciodată un om ușor de angajat sau cu care să trăiești, iar congregația de la St Thomas nu a apreciat pe deplin ceea ce i se oferea prin avalanșa de compoziții muzicale - care, în cele din urmă, a inclus cinci cicluri anuale complete de cantate (vezi planșa 36). Atunci când a fost interpretată pentru prima dată *Patimile Sfântului Matei*, membrii influenți ai congregației au devenit tot mai nedumeriți de modul în care muzica se desprindea de coralele pe care le cunoșteau, iar o văduvă în vârstă a strigat: "Doamne ajută-ne! 'este cu siguranță o operă-comedie!'".[47] Într-un sens, avea dreptate: Bach își revărsase creativitatea corală în cantatele sale și, în mod misterios, a fost singurul mare compozitor al timpului său care nu a scris niciodată o operă. În ultimii ani, și-a concentrat tot mai mult talentul pe lucrări solistice pentru claviatură și alte instrumente, care aveau prea puțin de-a face cu îndatoririle sale oficiale bisericești, iar acest lucru poate reflecta nerăbdarea sa crescândă față de certurile în care fusese implicat la St Thomas's. Monumentala sa lucrare târzie, Missa latină în si minor, scapă dincolo de cerințele liturgiei luterane, pentru care primele sale componente, scrise în 1733 pentru Electorul de Saxonia, fuseseră încă adecvate. Pornind de la propria convertire a Electorului la catolicism, sfidându-și supușii jigniți în inima Reformei, Missa transcende bătăliile din cele două secole anterioare, pentru a reunifica în muzică Biserica latină occidentală divizată. Niciun protestant nu scrisese până atunci ceva asemănător.[48]

În timp ce luteranismul a reușit în mare măsură să țină în frâu mișcarea pietistă, pietiștii au generat o ramură distinctă care, deși nu a fost niciodată la scară foarte mare, a avut un efect rapid

și semnificativ asupra protestantismului din întreaga lume. Aceasta a fost Biserica Moravă, o restructurare radicală a unora dintre ultimele rămășițe din mișcarea de disidență de dinaintea Reformei din regatul Boemiei, *Unitas Fratrum* (vezi p. 573). Începând cu 1722, o mână de acești refugiați din Moravia din Boemia, victime ale inexorabilei recatolicizări habsburgice a Europei centrale, au fost adăpostiți la nordul frontierelor habsburgice de către un nobil luteran, un pietist cu cele mai solide acreditări ca fost student al lui Francke la Halle și fin al lui Spener. Contele Nikolaus Ludwig von Zinzendorf și-a folosit proprietatea sa de pe dealurile din sudul Saxoniei pentru a construi un sat de prezentare pentru o colecție tot mai mare de protejați. L-a numit Herrnhut, un loc pentru meșteșuguri și agricultură, primul dintr-o rețea de comunități care, în cele din urmă, s-a extins până în Rusia, Marea Britanie și peste Atlantic.

Zinzendorf a fost un om carismatic și pasional. Mândru de moștenirea luterană a familiei sale, care se întindea până la Reformă, el a considerat că singura modalitate de a remodela Biserica Luterană era să o părăsească; a aranjat ca episcopii din *Unitas Fratrum să* îl consacre ca episcop pentru comunitatea sa din Herrnhut. A existat o anumită comoditate pentru Zinzendorf în faptul că foarte puțini dintre cei care s-au adunat la Herrnhut erau cu adevărat din Moravia. Acest lucru însemna că el putea să creeze un mit unificator din trecutul moraviei, pentru a crea o identitate pentru o nouă comunitate care, în realitate, era un grup foarte disparat, provenit din Biserici radical diferite și aflate în conflict - luterani, reformați, anabaptiști. Cei mai mulți erau pietiști care își găsiseră propriile medii religioase din ce în ce mai dificile și care făcuseră acum alegerea importantă de a începe o nouă viață, dezrădăcinându-se dintr-o patrie familiară. Nu a fost surprinzător faptul că emoțiile lor au fost puternice în acele decenii de pionierat.

Zinzendorf nu și-a pierdut niciodată angajamentul față de o bunăvoință ecumenică față de toate Bisericile, simbolizată prin moștenirea de către el a continuării guvernării moravilor de către episcopi în succesiune din Biserica Occidentală unită - o succesiune episcopală care a fost recunoscută de Parlamentul britanic în 1749, într-un gest ecumenic fără egal la acea vreme. Temperamentul autoritar al contelui și constrângerea pietistă de a organiza au cerut o nouă congregație la fel de puternic structurată și centrată în jurul cultului ca și cel mai riguros ordin monastic, în timp ce a modelat, de asemenea, întreaga viață de familie a bărbaților, femeilor și copiilor. Comunitățile lui Zinzendorf se închinau la fel de frecvent ca și călugării - de șapte ori pe zi în zilele lucrătoare, mai mult timp duminica - și închinarea lor era plină de cântece: predicile puteau fi cântate, ei au scris o întreagă recoltă nouă de imnuri, se bucurau de o oră zilnică de cântare cu congregația ca și cor complet și, în plus, nu aveau nicio teamă puritană față de instrumentele muzicale. Contele avea o simpatie deosebită pentru tromboane și le recomanda ca o modalitate de a înveseli înmormântările.[49] Moravienii prețuiau mult veselia. Principala dispută a lui Zinzendorf cu Francke a fost faptul că acesta părea să facă din viața creștină o luptă prea sumbră.[50]

Subliniind emoția împotriva rațiunii ca fiind cel mai bun mijloc de a ajunge la Hristos, Zinzendorf a lăsat deoparte toate cerințele doctrinare creștine anterioare, cu singura excepție a propriei sale moșteniri luterane, Mărturisirea de la Augsburg din 1530. Ceea ce a adăugat a fost o pietate comunitară idiosincratică și intensă, în care a pus un accent extrem de mare pe propria selecție din teme foarte tradiționale. El a preluat limbajul căsătoriei mistice, familiar multor scriitori spirituali medievali, și a făcut din acesta una dintre temele principale ale cultului moravilor, erotismul vocabularului formând o combinație uneori instabilă cu un set de relații cotidiene între sexe riguros supravegheate. El a vorbit despre Duhul Sfânt ca despre Mamă, așa

cum făcuseră cu mult timp înainte creștinii sirieni (vezi pp. 182-3). El aproape că a fetișizat accentul pus de Luther pe suferințele lui Hristos pentru omenire, producând o obsesie cu sângele și rănile lui Hristos - "atât de umede, atât de sângeroase", așa cum le descria Zinzendorf în *Litania rănilor*, cu o plăcere care s-ar putea să aibă puțin farmec acum.

În 1749, după ce contele însuși a încurajat emoțiile din unele comunități moravice să fiarbă prea tare, în ceea ce mai târziu a fost numit în mod eufemistic "Timpul de cernere", s-a simțit obligat să le țină în frâu. El le-a interzis oamenilor săi să mai sărbătorească "mica gaură laterală" a lui Hristos (*Seitenholchen)*. Aceasta era denumirea care îi făcea să se strângă degetele de la picioare pe care el și ei o dăduseră rănii de suliță suferită de Hristos pe cruce, o rană care reprezenta pentru Zinzendorf "Mama sufletelor noastre, așa cum pământul este mama trupului". Stânjenirea contelui față de consecințele imaginilor sale devoționale a dus la o izbucnire deloc neobișnuită care, în lupta sa pentru a-și recăpăta controlul, a amestecat limbajul său mistic obișnuit (mare parte din el derutant pentru cei din afară) cu o amenințare colerică de a prăbuși întregul edificiu moravist. După ce a semnat o scrisoare lungă și nervoasă de la Londra "Fratele tău, Ludwig", a continuat amenințător într-un post-scriptum:

> Dacă nu mă veți urma, nu numai că voi renunța complet la funcția mea în toate *Gemeinen* [comunitățile morave] și în același timp voi face o nouă plecare spre inima lui Isus, dar vreau să vă asigur în avans că și funcția de bătrân al Mântuitorului va înceta. Știu în spatele a ceea ce stau și nu mă pot abține.[51]

Criza a trecut și, pe măsură ce moravii au călătorit pentru a lucra în misiuni în noi medii, limbajul lor sângeros a atins acorduri neașteptate cu unele dintre popoarele pe care le-au întâlnit, în special cu popoarele indigene din America de Nord, ceea ce a adus misiunilor morave un mare succes. Căci una dintre cele mai semnificative caracteristici ale acestei mișcări efervescente, dar bine structurate, a fost dorința de a întreprinde misiuni peste hotare în rândul necreștinilor. Oamenii care se exilaseră deja o dată pentru a se alătura familiei moraviene s-au aruncat cu zel într-un nou exil pentru a răspândi entuziasmul pe care îl experimentaseră în noile lor vieți. Aceasta a fost prima Biserică protestantă care s-a angajat cu atâta consecvență în această sarcină, chiar în momentul în care puterile protestante creau imperii de peste mări care ar putea ajuta la această lucrare. Luteranismul pietist a oferit un precedent remarcabil. În 1706, când contele Zinzendorf avea încă doar șase ani, August Francke l-a încurajat pe un fost student din Halle, Bartholomaeus Ziegenbalg, să călătorească în India și să înceapă misiunea printre hinduși.

Ziegenbalg a fost primul misionar protestant din subcontinent. El a profitat de poziția modestă, dar semnificativă, a regatului Danemarcei la Tranquebar, singurul avanpost european din Asia care oferea un potențial cap de pod direct pentru pietism, pentru a oferi o bază pentru misiunea sa. A adoptat strategii care au fost adesea ignorate ulterior: la fel ca iezuitul de Nobili înaintea sa (vezi p. 705), a arătat un respect profund pentru tradițiile hinduse și a încercat să evite să prezinte creștinismul în termeni de lemn occidental. Hotărârea sa de a discuta în mod atent despre credința sa cu musulmanii și hindușii a avut pentru el întâietate față de căutarea unor convertiri rapide. Activitatea lui Ziegenbalg a stârnit interesul anglicanilor: a ajutat faptul că soțul reginei Ana a Angliei, prințul George, era danez, iar capelanul prințului era prieten cu Francke. Într-un gest de cooperare ecumenică rar întâlnit la acea vreme și care nu s-a manifestat în mod constant mai târziu, Societatea educațională anglicană pentru promovarea cunoașterii creștine i-a trimis lui Ziegenbalg o tipografie și o presă pentru a face posibilă publicarea unei traduceri de pionierat

a Bibliei în limba tamilă. Din păcate pentru strategia sa gradualistă, a fost asaltat de probleme politice în India, iar constituția sa fragilă a dus la o moarte prematură.[52]

Zinzendorf avea propriile sale legături strânse cu Curtea daneză și, începând cu anii 1730, a făcut ceva permanent din munca întreruptă a lui Ziegenbalg. Cu toate acestea, a existat o diferență față de aproape toate misiunile occidentale anterioare: primii misionari moravi pe care i-a trimis erau laici, adesea oameni destul de umili și needucați, care încercau să-și câștige existența prin abilitățile lor meșteșugărești în misiune (vezi planșa 62). Contele însuși s-a alăturat personal adepților săi într-o serie extraordinară de călătorii în întreaga lume - în America de Nord și în Caraibe, precum și călătorii prin Europa, din Franța, Marea Britanie și Scandinavia. Aceste aventuri au fost aproape de a-l falimenta, iar lucrarea a trebuit să fie salvată de alții, dar a continuat. Munca misionară moravonă printre sclavi în Indiile de Vest britanice și în America s-a dovedit acceptabilă pentru proprietarii de sclavi, deoarece aceștia au constatat că moravii îi învățau pe convertiții lor ascultarea și îi făceau mai harnici. Moravienii au căutat să îmbunătățească bunăstarea sclavilor mai degrabă decât să ofere sprijin instituțional apelurilor britanice tot mai numeroase pentru abolirea comerțului și a instituției (vezi pp. 870-71). Abținându-se ostentativ de la implicarea în politică, ei au reușit totuși, într-un abil exercițiu de echilibru, să păstreze stima aboliționiștilor britanici. În general, moravienii au arătat altor Biserici protestante că misiunile pot avea succes și că inițiativa merită să fie imitată. Forța numerică a moravilor se află acum în afara patriei lor europene, datorită activității lor misionare în întreaga lume.[53]

RENAȘTEREA EVANGHELICĂ: METODISMUL

În paralel cu mișcarea pietistă din Germania și având multe legături cu aceasta, a avut loc o reînnoire a protestantismului anglofon, care a fost descrisă drept Renașterea evanghelică.[54] Pe fundal se aflau preocupări similare cu cele care îi determinaseră pe pietiști să acționeze: protestanții englezi devotați erau neliniștiți de caracterul schimbător al societății în care se aflau. Prosperitatea Angliei și preocupările din ce în ce mai seculare ale acesteia (vezi pp. 787-91) au fost însoțite de un eșec al instanțelor sale ecleziastice, structura disciplinară pe care Biserica Angliei o moștenise de la Biserica de dinaintea Reformei. Acestea fuseseră destul de eficiente până la izbucnirea primului război civil englez în 1642, dar nu și-au recăpătat niciodată autoritatea atunci când instituția episcopală restaurată nu a reușit să îi includă pe toți protestanții englezi după 1662. Decăderea instanțelor a fost cu atât mai pronunțată după 1688. Această prăbușire a disciplinei ecleziastice a fost mult mai radicală decât în țările luterane, unde creșterea pietismului fusese impulsionată de diferite perturbări ale societății (vezi p. 738), dar anxietatea rezultată a fost similară. Parlamentul englez a adoptat în 1697-8 un "Act pentru suprimarea efectivă a blasfemiei și a profanării", prin care se referea în principal la credința antitrinitară sistematică. Legea a fost o recunoaștere din partea legiuitorilor că acum era posibil să vadă "socinianismul" ca pe o amenințare serioasă pentru Biserică și că Biserica nu era capabilă să ia propriile măsuri împotriva acestei amenințări. Anterior, în 1697, scoțienii îl executaseră ca blasfemiator pe un sceptic grăbit și impetuos pe nume Thomas Aikenhead, o bucată de creștinism practic asertiv care a fost criticată pe scară largă chiar și în Scoția și care nu s-a mai repetat ulterior. Actul Parlamentului englez nu a oprit valul de schimbări teologice.[55]

O primă reacție la noua situație din Anglia a fost canalizarea activismului creștin în societăți voluntare. Unele erau precum *collegia pietatis* a lui Spener, grupuri devoționale în cadrul parohiilor individuale, dar multe dintre acestea au întâmpinat probleme din cauza îngrijorării că ar putea fi organizații de fațadă "iacobite" pentru cei care căutau o restaurare a regelui Iacob exilat sau a moștenitorilor săi.[56] Era mai sigur din punct de vedere politic să se concentreze pe organizații voluntare cu focalizare practică specifică pe nevoi evidente, două dintre aceste organizații pe care le-am întâlnit deja în trecere: Societatea pentru promovarea cunoașterii creștine, fondată în 1698, și Societatea pentru propagarea Evangheliei, fondată în 1701 (vezi pp. 746 și 725). Un al treilea element a fost reprezentat de Societățile pentru Reformarea Manierelor, organizații voluntare înființate începând cu anii 1690 la Londra și în alte orașe de provincie pentru a impune moralitatea publică. Acestea au implicat o coaliție nu tocmai stabilă a tuturor celor care deplângeau prăbușirea disciplinei sociale și care, împreună, au căutat să recruteze informatori plătiți pentru a căuta varietăți de păcate umane în vederea urmăririi publice. Acest plan pentru o versiune a Inchiziției spaniole a abonaților protestanți a găsit puțini recruți pentru a face informarea: Anglia fusese scârbită din toată inima de eforturile puritanilor din vremea lui Oliver Cromwell de a îmbunătăți disciplina exercitată de tribunalele Bisericii episcopale de dinainte de război. Până în anii 1730, activitatea Societăților pentru Reformarea Manierelor se prăbușise, ajutată de disputele lor doctrinare interne.[57] S-ar putea spune că Renașterea evanghelică a fost un răspuns la acest eșec; în deceniul prăbușirii Societăților, noua mișcare a început să prindă avânt.

La fel ca pietiștii și moravii, evangheliștii englezi au căutat să creeze o religie a inimii și a relației personale directe cu Isus Hristos, în conștiința suferinței sale pe cruce - ispășirea sa față de Tatăl său pentru păcatul uman. Încă o dată, a fost mesajul lui Augustin, filtrat prin Luther.

Impulsul a găsit în parte un cămin în Biserica Angliei, dar a revitalizat și confesiunile disidente engleze existente de la mijlocul secolului al XVII-lea și a produs un nou corp religios care, mai degrabă din întâmplare decât în mod intenționat, s-a aflat în afara Bisericii stabilite: metodismul. Liderul a ceea ce a devenit o mișcare mondială a fost John Wesley, un om care a avut grijă ca cariera sa să fie atât de bine documentată pe cât și-ar fi dorit orice pietist, asigurându-se că propria versiune a poveștii sale va fi ascultată în primul rând.[58] A fost un cleric anglican, la fel ca și tatăl său. Tatăl mamei sale fusese, de asemenea, un cleric, expulzat din Biserica națională după restaurarea lui Carol al II-lea ca dizident, dar ambii părinți ai lui John erau conservatori puternici. Într-adevăr, mama sa a fost pentru o vreme Non-Juror (vezi p. 734), iar dezacordurile dintre Samuel și Susanna Wesley cu privire la succesiunea regală au perturbat patul conjugal - conceperea lui John a fost de fapt semnul reuniunii lor ideologice.[59] Oamenii Bisericii înalte au fost din ce în ce mai mult lăsați deoparte după fuga lui Iacob, regimurile ulterioare nutrind suspiciuni adesea justificate cu privire la loialitatea lor. Biserica pe care Wesley a cunoscut-o în tinerețe era dominată de stilul religios foarte diferit al "latitudinarilor".

Tânărul Wesley, care nu mai era deja în pas cu stabilirea Bisericii sale, a urmat profesia de slujire a familiei până la ordinarea și la o bursă a unui colegiu din Oxford, într-o universitate care era încă o fortăreață încăpățânată a partidului Bisericii înalte. Aici a adunat un grup de prieteni pentru a împărtăși o viață devoțională și pentru a realiza opere de caritate mai degrabă în stilul unei confrerii din Contrareforma (vezi p. 656); stilul lor de viață ordonat le-a adus titlul inițial batjocoritor de "metodiști". Acum, influențe mai largi au ajuns să influențeze viziunea religioasă a lui Wesley. El și fratele său Charles au pornit în 1735 spre nou înființata colonie anglo-americană din Georgia pentru a lucra printre coloniști în numele Societății pentru Propagarea Evangheliei (dominată la rândul ei de membrii Înaltei Biserici). Acest lucru s-a încheiat cu o călătorie rușinoasă spre casă, în principal datorită stângăciei pastorale a lui John, dar în timp ce se îndrepta spre destinație a fost foarte impresionat de pietatea și curajul vesel al unui grup de moraviști, aparent nepăsători în fața furtunilor care îi îngrozeau pe toți ceilalți de la bord.

La întoarcerea lui John Wesley din Georgia, cu încrederea în sine grav afectată, a fost foarte mult consolat de moraviști, ceea ce a dus la un moment important pentru el - caracterizat de o ambiguitate caracteristică între trecutul său de High Church și ceva ce i se părea vechi și nou în același timp. Într-o seară din 1738, după ce a participat la Evensong la Catedrala St Paul din Londra, el a mers "fără să vrea" la o întâlnire de rugăciune moravă din apropiere, în Aldersgate. În timp ce muzica solemnă a Evensong-ului încă răsuna în memoria sa, el asculta o lectură din reformularea de către Martin Luther a mesajului lui Pavel către romani - justificarea numai prin credință. Într-o frază devenită celebră în prezent, a simțit că "inima i s-a încălzit în mod ciudat" - mai puțin frecvent amintit, deși caracteristic omului, este faptul că acest lucru l-a determinat să se roage imediat, într-o manieră oarecum pasiv-agresivă, "pentru cei care, într-un mod mai deosebit, s-au folosit de mine cu dispreț și m-au persecutat".[60] Reforma a prins viață pentru el. Cu convingerea că nu trebuie să caute doar sfințenia personală, ci să răspândească un mesaj de mântuire cât mai departe, Wesley s-a angajat într-o misiune de o viață în toate insulele britanice. A învățat multe de la moravieni, chiar dacă în cele din urmă s-a despărțit de ei - nu în ultimul rând, importanța călătoriilor. Călătoriile sale neliniștitoare aveau să distrugă în cele din urmă o căsnicie deja prost aleasă atunci când a intrat în ea în 1751, dar aveau să se dovedească și o binevenită evadare din acea greșeală.[61]

Misiunea lui Wesley s-a desfășurat pe fondul unei transformări economice rapide în Marea Britanie și a unei mari deplasări a populației către noile centre de producție, care s-a accelerat mult pe parcursul lungului său minister, pe măsură ce revoluția industrială a luat amploare. Astfel de locuri reprezentau o problemă pentru Biserica consacrată, a cărei veche distribuție a parohiilor era foarte greu de modificat și de extins. Cum puteau noile populații să primească îngrijirea pastorală pe care o meritau și să audă de vestea bună pe care el o primise? Răspunsul lui Wesley a fost neconvențional pentru un anglican din High Church: în 1739 l-a urmat pe prietenul și colegul său de cler George Whitefield (la început destul de nervos) în predicarea în aer liber, așa cum făceau iezuiții revizioniști în Europa catolică. A fost uimit de rezultatul dramatic. Mulțimile neobișnuite cu o astfel de adresare personală directă sau cu multă considerație din partea unor clerici educați au fost cuprinse de o emoție de masă și de un sentiment al propriului lor păcat și al eliberării acestuia. Au râs, au plâns, s-au tăvălit pe jos. Trebuie făcut ceva cu ei.

Lui Wesley îi plăcea să organizeze oameni. El a trimis predicatori itineranți pentru a construi societăți din rândul mulțimilor entuziaste, care au găsit pacea și demnitatea personală în mesajul creștin și au primit porecla de "metodiști" de la Oxford. Curând, aceștia au învățat să cânte imnurile scrise de fratele talentat al lui John, Charles - în jur de nouă mii în total. Acestea conțineau multe referiri la rănile și sângele divin (deși nu în aceleași cantități de îmbibare de care se bucurau moravii) și prin ele curgea o temă caracteristică lui Wesley, aceea că viața putea fi transformată total prin această acceptare a suferințelor lui Hristos: totul pentru "mine". Acesta este un accent evanghelic caracteristic pe adresarea directă a lui Isus către individ, privirea Mântuitorului îndreptată cu dragoste către cel mai sărac nenorocit.[62]

Metodiștii încă pot emoționa ascultătorii atunci când se întorc la această moștenire, cântată pe una dintre melodiile lor viguroase de imn timpuriu, multe dintre ele încântate de repetarea cuvintelor în tumbe glorioase de melodie concurentă, înainte de rezolvarea armonioasă și satisfăcătoare. Aceste așa-numite "melodii fugare" necesită o anumită îndemânare pentru a fi cântate, iar metodiștii apreciau îndemânarea.[63] Cu timpul, muzica lor a devenit unul dintre semnele distinctive ale culturii "capelei", o societate atotcuprinzătoare care reprezenta un cadru sigur și sănătos pentru o viață de familie ordonată. În prezent, englezii preferă să cânte o astfel de melodie fugară din Kent, numită "Cranbrook", pe un vers fără sens, "Ilkla Moor Batat", despre care se spune că a fost inventată de un cor al unei capele din Yorkshire, aflat într-o excursie la țară, dar "Cranbrook" va fi găsit pentru a face un sunet frumos din cuvintele originale ale lui Charles Wesley. Este, de fapt, imnul universal al metodismului:

> Oh, pentru ca o mie de limbi să cânte
>
> Lauda marelui meu Răscumpărător,
>
> Glorii ale Dumnezeului și Regelui meu,
>
> Triumfurile harului Său!

Iisuse! - numele care ne încântă temerile,

Care ne face să ne înceteze durerile;

E muzică în urechile păcătosului,

E viață, sănătate și pace.

El rupe puterea păcatului anulat,

El îl eliberează pe prizonier;

Sângele Său poate face curat pe cel mai murdar;

Sângele Său este de folos pentru mine.[64]

Imnurile metodiste au fost un element în separarea treptată a mișcării lui Wesley de Biserica Angliei. Activitatea neregulată și zgomotoasă a metodiștilor a îngrijorat profund autoritățile bisericești și a înfuriat mulți clerici parohiali. Confruntat cu multă ostilitate, Wesley nu a avut de ales, în unele locuri, decât să continue cu predicile în aer liber sau chiar să uite principiile sale anglicane și să accepte ospitalitatea congregațiilor disidente. El a construit sedii la Londra și Bristol în 1739; în curând, societățile sale și-au ridicat alte case de predicare ("capele") în toată țara (vezi planșa 38). Acest lucru a pus probleme de identitate - așa cum Wesley a încercat să evite problema etichetându-și mișcarea nu ca pe o Biserică, ci ca pe o "Conexiune", iar la mijlocul carierei (1758) a scris un pamflet intitulat *Motive împotriva separării de Biserica Angliei*. A fost el pur și simplu fondatorul unei alte noi societăți pentru a aduce o viață nouă anglicanismului? Ce se întâmplă cu congregațiile sale din Scoția prezbiteriană, dacă era așa? Singura modalitate legală, fie în Anglia, fie în Scoția, de a-și susține casele de predicare era să le declare ca fiind capele disidente și să le înregistreze așa cum cerea legea; cu reticență, în 1787, a trebuit să își sfătuiască societățile că trebuie să facă acest lucru.

Până atunci, alte circumstanțe au făcut acest lucru inevitabil. Predicatorii lui Wesley începuseră să lucreze cu succes în coloniile americane britanice, dar când a izbucnit revoluția în 1776, au fost grav afectați. Mulți clerici anglicani s-au retras și practic nu a mai rămas nimeni la care adepții americani ai lui Wesley să poată merge pentru a primi Sfânta Împărtășanie. Wesley, sacramentalist al Bisericii înalte, așa cum era - atât John cât și Charles erau pregătiți să folosească limbajul "prezenței reale" atunci când vorbeau despre Euharistie - a văzut această situație ca fiind una disperată. În America nu exista încă niciun episcop anglican care să hirotonisească noi clerici, iar Wesley nu a putut convinge niciun episcop englez să facă acest lucru. În consecință, a căutat precedente care să-l ajute și a găsit mai mult sau mai puțin ceea ce dorea în istoria timpurie a Bisericii din Alexandria, unde atât preoții, cât și episcopii fuseseră implicați în hirotonii. Așa că, pe baza faptului că era un "Presbiter al Bisericii Angliei", și-a asumat sarcina de a reînvia această practică. Fratele său Charles, de asemenea un cleric anglican,

a deplâns această inițiativă, dar John a refuzat cu încăpățânare să recunoască faptul că a făcut ceva decisiv, chiar și atunci când a continuat să hirotonisească bărbați pentru zone din Insulele Britanice și din alte părți unde a considerat că o urgență justifica această acțiune. Cu o inconsecvență și mai mare, el a fost furios când liderii metodiștilor americani s-au numit pe ei înșiși episcopi - o tradiție care a rămas în cadrul tradiției americane a metodismului. Și chiar și spre sfârșitul vieții sale a repetat (ca și Charles, cu ceva mai puține complicații) că a trăit și a murit ca membru al Bisericii Anglicane.[65]

Astfel, Wesley, în ultima sa viață, a fost un anglican în felul în care bătrânul Zinzendorf a fost luteran; a fost și nu a fost. Născut într-un alt timp și într-un alt loc, Wesley ar fi putut să fondeze un ordin religios sau o societate cu o structură flexibilă care să își găsească un cămin în Biserică, așa cum au făcut iezuiții (și chiar și aceștia au întâmpinat dificultăți la început), dar Reforma engleză s-a opus monahismului. Faptul că Wesley a evitat în mod deliberat consecințele depline ale acțiunilor sale a însemnat că a lăsat o mulțime de probleme pentru predicatorii și societățile sale. La moartea sa, în 1791, aceștia s-au confruntat cu probleme de identitate și de guvernare a Bisericii pe care imensul său prestigiu personal le amânase. Certurile care au rezultat au fost deseori amare și, deși metodismul britanic a continuat să crească în număr și influență, a fost caracterizat timp de aproape un secol de schisme interne constante, îndepărtându-se de "Conexiunea Wesleyană" inițială - de fapt, la nivel mondial, metodismul a fost extraordinar de fertil în crearea de noi identități religioase, după cum vom descoperi. Metodiștii încă mai cântau cu toții imnurile lui Charles Wesley și împărtășeau un etos comun, practicând o "religie a inimii" care prețuia afirmația optimistă a lui Wesley privind posibilitatea perfecțiunii creștine. Aici era încă o dată o contradicție tipică lui Wesley. În timp ce John Wesley a iubit expunerea lui Luther despre jertfa lui Hristos pentru păcat în Patimile Sale și despre necesitatea darului harului gratuit pentru mântuire, spiritul său de High Churchman l-a determinat să respingă predestinarea și să afirme potențialul universal al umanității de a fi acceptată de Dumnezeu. El a vrut să-i provoace pe convertiții săi să dea tot ce au mai bun într-o viață creștină activă și a lăudat provocarea la viziunea reformată asupra mântuirii oferită de renegatul ministru reformat olandez din secolul al XVI-lea, Jacobus Arminius (vezi p. 649). El chiar a numit jurnalul de casă al metodiștilor săi *Revista Arminiană* pentru a bate în cuie; și a fost un punct de vedere cu care majoritatea clerului Bisericii Angliei ar fi fost de acord atunci. Soteriologia distinctă a lui Wesley avea să aibă mari rezonanțe pe termen lung.

Nu toate figurile de frunte ale Renașterii evanghelice au fost în niciun caz absorbite de Wesley's Connexion sau de ramurile sale. Asociatul său timpuriu, George Whitefield, a fost în profund dezacord cu respingerea de către Wesley a predestinării calviniste și a fondat propria sa asociație de congregații calviniste. Lui Whitefield îi lipsea talentul organizatoric al lui Wesley; geniul său consta în oratorie (vezi planșa 37). Pe cenotaful său din Old South Presbyterian Church, din Newburyport, Massachusetts, se spune cu un idiom care poate induce în eroare urechile moderne, dar care se vrea a fi un compliment pentru un predicator al epocii post-apostolice: "niciun alt om neinspirat nu a predicat vreodată în adunări atât de mari". Mulți clerici evanghelici au reușit totuși să evite separarea de Biserica Angliei impusă urmașilor lui Whitefield și Wesley. În timp ce Wesley scria în mod faimos "privesc întreaga lume ca pe parohia mea", ei erau pregătiți să lucreze în cadrul structurii parohiale existente a Bisericii Angliei.[66] Prin energiile lor, anumite zone și parohii au devenit bastioane ale practicii evanghelice. Ca urmare, până la sfârșitul secolului al XVIII-lea, exista un partid evanghelic recognoscibil în rândul clerului și al

nobilimii engleze - încă divizat între cei înclinați spre calvinism și cei care, precum Wesley, erau înclinați spre arminianism.

Astfel de evanghelici și aliații sau rivalii lor metodiști și dizidenți au început un proces îndelungat de remodelare a atitudinilor sociale britanice, îndepărtându-le de consumerismul extrovertit al secolului al XVIII-lea, într-un efort de a-i face pe oameni să exercite o autodisciplină în viața lor de zi cu zi care să se autocontroleze, în absența oricărei posibilități ca Biserica națională să facă acest lucru. Congregațiile au fost încurajate să se îmbunătățească atât din punct de vedere material, cât și spiritual, un indiciu general fiind dat într-unul dintre cele mai iubite imnuri ale lui Charles Wesley:

> Și se poate ca eu să câștig
>
> un interes în sângele Mântuitorului!
>
> A murit pentru mine? Cine i-a provocat durerea!
>
> Pentru mine? Cine l-a urmărit până la moarte?
>
> Uimitoare dragoste! Cum se poate
>
> ca tu, Dumnezeul meu, să mori pentru mine?
>
> Dragoste uimitoare! Cum se poate
>
> ca tu, Dumnezeul meu, să mori pentru mine?

Aici imaginația fertilă a lui Wesley a căutat metafora sa de control în limbajul unei societăți comerciale viguroase: păcătoșii "câștigă un interes" în sângele Mântuitorului, așa cum ar putea câștiga un "interes", o miză comercială, într-un mic magazin, un atelier aglomerat - poate chiar, dacă se descurcă destul de bine, o fabrică sau o bancă. Aceasta ar fi fost aspirația multora dintre cei care se luptau și erau vulnerabili din punct de vedere financiar și care cântau imnul lui Wesley, transformându-și sentimentul de bucurie și ușurare în urma mântuirii lor pentru a-și face o viață mai decentă pentru ei și familiile lor. Munca asiduă era aliată cu o moralitate strictă; dacă a existat vreodată ceva care să semene cu "etica protestantă a muncii", aceasta a venit din metodism și din Renașterea evanghelică, mai degrabă decât din Reforma din secolul al XVI-lea.[67] Una dintre cele mai remarcabile activiste evanghelice engleze în domeniul educației și al carității în rândul săracilor, atât la nivel național, cât și în țara sa natală, West Country, Hannah More, a fost numită în mod corespunzător de către biograful său recent "prima victoriană". Chiar dacă a murit când viitoarea regină Victoria avea doar paisprezece ani, More a anticipat și a stabilit modelele pentru seriozitatea morală care a fost imaginea publică preferată a majorității britanicilor din secolul al XIX-lea.[68] Efectul nu a dispărut până în anii 1960 (vezi pp. 985-901).

Evanghelicii erau activiști prin natura lor și au început să-i urmeze pe moraviști în străinătate. În acest fel, au făcut multe pentru a influența comportamentul a două mari instituții internaționale create de un secol de război și expansiune imperială, armata și marina britanică. Mulți dintre predicatorii ambulanți ai lui John Wesley erau foști soldați, ideal pentru viața riguroasă pe care

acesta o cerea de la ei. Cu o arie de acoperire mondială și un solvent al diferențelor locale în rândul recruților lor, forțele armate britanice au fost adesea ignorate în mod judicios ca agenți de răspândire a renașterii evanghelice, probabil din cauza stereotipurilor tradiționale deloc măgulitoare despre comportamentul militar. Trebuie să vedem armata ca pe alte instituții și comunități în schimbare în secolele XVIII și XIX, unde indivizi dezrădăcinați căutau identitate și cadre pentru viața lor în mijlocul confuziei și al pericolului: Principiile evanghelice erau la fel de susceptibile de a atrage soldații ca pe oricine altcineva, poate chiar mai mult având în vedere confruntările lor cu violența și moartea. Mai mult, îmbrățișarea constantă de către armata și marina britanică a unui patriotism nepartizan se potrivea bine cu o tendință generală a evanghelismului britanic de a se ține departe de politică, cu excepția cazului în care era absolut necesar, în timp ce tindea spre conservatorismul patriotic. [69]

MARILE TREZIRI ȘI REVOLUȚIA AMERICANĂ

Evanghelismul american a avut propriile sale preocupări, care, de la începutul secolului al XVIII-lea, au produs stilul său distinctiv de renaștere protestantă, botezat în curând "Marea Trezire". Acestea au apărut într-o perioadă în care conducerile multor biserici americane simțeau că visele primilor coloniști fuseseră trădate; instituțiile bisericești din mai multe colonii reprezentau doar o minoritate a populației, iar mulți oameni nu aveau niciun contact cu Biserica. La fel ca în Vechea Anglie, sistemele de disciplină bisericească, cândva atât de importante în sentimentul de identitate al Noii Anglii, erau acum imposibil de aplicat. Tensiunile în încercarea de a le menține în fața unor fenomene înfricoșătoare precum sexul premarital și quakerii au produs un exces jenant de profil înalt în 1692 la Salem, Massachusetts. O repetare de scurtă durată și tardivă a paranoiei protestante englezești cu privire la vrăjitoare a dus la aproximativ 150 de urmăriri penale și 19 execuții, iar apoi, în scurt timp, la discreditarea vechiului ethos. Un caz similar de vrăjitorie din Connecticut, desfășurat în același an, a fost abandonat în urma unei neliniști larg răspândite și puternic exprimate atât de clerici, cât și de laici și, într-adevăr, unul dintre judecătorii din procesele din Salem, Samuel Sewall, s-a pocăit ulterior și, cinci ani mai târziu, a cerut public iertare colegilor din congregația sa din Boston pentru ceea ce făcuse.[70]

Înainte ca mișcarea lui Wesley să ajungă dincolo de Atlantic, trezirile din coloniile nordice erau mai degrabă pur reformate, asociate cu biserici cu rădăcini scoțiene sau olandeze, mai degrabă decât cu cele de origine engleză. Scoțienii începuseră să emigreze din regatul lor la începutul secolului al XVII-lea, deși prima lor destinație nu a fost America, ci Irlanda. Regele Iacob al VI-lea și I, după ce a succedat la tronul englez, i-a încurajat să se stabilească acolo pentru a contracara militantismul catolic, trimițându-i în cea mai problematică parte a Irlandei gaelice, Ulster. Poate că acei imigranți nu erau protestanți deosebit de convinși la început, dar aveau toate motivele să își descopere protestantismul în fața unei populații catolice resentimentare pe care căutau să o suplinească. Neliniștiți, dezrădăcinați, în căutarea unei identități pe un pământ străin, ei s-au îndreptat cu fervoare nu atât către sistemul parohial protestant slab existent al Bisericii Irlandei, cât către miniștrii proprii, care au adus cu ei viața populară în plină dezvoltare a Kirk-ului scoțian, centrată pe masivele celebrări ocazionale în aer liber ale Euharistiei, precedate de lungi perioade de catehism și predici. Adunările erau atât de mari încât, de multe ori, nicio clădire a bisericii nu le putea găzdui și se transformau în "Târguri Sfinte" în aer liber, ocazii de celebrare în masă și de socializare într-un cadru de închinare emoțională: o experiență comună de reînnoire extatică sau "renaștere".[71]

Încă de la început, o astfel de emoție populară a fost asociată cu cei care doreau să sublinieze caracterul distinctiv al religiei scoțiene în fața încercărilor lui Stuart de a o conforma practicii englezești, iar conflictele din Marea Britanie din secolul al XVII-lea au cristalizat identificarea mișcării cu prezbiterienii care au preluat puterea în Scoția în 1691 (vezi p. 734). "Târgurile sfinte" au continuat să izbucnească în renaștere în patria mamă și în Ulster pe parcursul secolului al XVIII-lea. În ambele medii, identitatea scoțiană a luptat să se afirme împotriva unui stat englez și anglican care, după Uniunea Angliei și Scoției din 1707, deținea o putere politică tot mai mare asupra scoțienilor. În special, locuitorii din Ulster, care își prețuiau presbiterianismul, erau nemulțumiți de statutul stabilit din ce în ce mai greu de contestat al Bisericii Irlandei, guvernată de episcopi (erau, de asemenea, destul de pricepuți în a se certa între ei), iar cei nemulțumiți au privit dincolo de Atlantic. Scoțienii au emigrat, de asemenea, în America de Nord, în lipsa propriilor lor colonii: englezii au contribuit la înăbușirea unei întreprinderi

coloniale scoțiene independente și prost concepute în America Centrală. Acolo, acești imigranți din Ulster și Scoția și-au înființat propriile biserici prezbiteriene, iar "Târgurile Sfinte" s-au dovedit a fi la fel de potrivite pentru frontiera americană ca și pentru frontierele din Ulster. Până în anii 1720, rețeaua lor de biserici ("scoțiano-irlandeze" în limbajul american) era înfloritoare, în special în coloniile din centrul țării, unde modelele religioase erau mult mai deschise decât în sud sau în nord. Ei au intrat în conflict tot mai mult cu bisericile mai vechi stabilite în Anglia. Tensiunile unui nou element în amestecul religios american erau pe cale să izbucnească în energie creatoare.

Una dintre primele mișcări publice din anii 1720 a pornit de la nemulțumirea unui preot nou sosit din nord-vestul Germaniei, Theodorus Frelinghuysen, față de ceea ce el considera a fi formalitatea Bisericii Reformate Olandeze din New Jersey. În patria sa germană, o zonă de graniță între luteranism și reformați, el fusese format spiritual de către pietism. În propria sa Biserică din New Jersey a făcut probabil mai mult pentru a stârni probleme decât pentru a aduce o viață nouă, dar a contribuit la crearea unui model de durată: un apel la nevoia de convertire personală și de "renaștere" în Biserică și o tensiune între cei care susțineau renașterea și cei care nu considerau că acesta este un mod util sau adecvat de a-și exprima angajamentul creștin. În cursul anilor 1730, un entuziasm similar (și o reacție similară) a apărut în Bisericile prezbiteriene anglofone, conduse de o familie de slujitori care, în mod clasic, erau imigranți scoțieni din Ulster, William Tennent și fiii săi Gilbert și William.

Pastorația adesea incomodă a lui Gilbert Tennent a privit înapoi la entuziasmul din Ulster, iar atunci când l-a întâlnit pe Frelinghuysen în America, a fost încântat să vadă că acest model se confirmă. Curând a început să călătorească dincolo de propria congregație din New Brunswick, New Jersey, pentru a duce mesajul mai departe. Începând cu 1739, a găsit un coleg calvinist cu vederi asemănătoare în electrizantul predicator englez George Whitefield, dar stilul lor s-a dezvoltat foarte diferit. Slujirea lui Whitefield în America de Nord a fost marcată în mod constant de spiritul său combativ, adesea față de colegii săi calviniști despre care considera că obstrucționează renașterea, dar Tennent a fost scos din tendința sa de a avea o confruntare similară printr-o întâlnire abrazivă în 1741 cu nu mai puțin reprezentantul pietismului german decât contele Nikolaus von Zinzendorf, în cursul uneia dintre călătoriile contelui în America pentru moraviști, cea mai îndepărtată călătorie a sa de la Herrnhut. Alarmat atât de teologia lui Zinzendorf, cât și de personalitatea sa agresivă, Tennent și-a petrecut ultima jumătate a carierei sale reparând garduri cu cei din propria sa Biserică pe care predicile sale extrovertite și emoționale îi înstrăinaseră. Întâlnirea și efectul ei asupra lui Tennent sunt un simbol semnificativ al unei tensiuni constante în cadrul evanghelismului modern, nu doar între calviniști și arminieni, ca în cazul lui Wesley și Whitefield, ci și între loialitatea instituțională și inițiativele individuale - adesea și între orgolii rivale considerabile.[72]

În coloniile nordice, Trezirea a fost condusă în Biserica Congregațională de Jonathan Edwards. Edwards a combinat o rigoare academică, care provenea din interesul său profund pentru filosofie, cu un atașament intransigent față de calvinism, întărit de o experiență de convertire în 1727. El a insistat asupra faptului că trebuie să ne închinăm lui Dumnezeu cu întreaga persoană, cu mintea și cu emoțiile, iar de la cel mai mare filozof până la cel mai mic copil trebuie să-L iubim pe Dumnezeu în simplitate. Într-o predică din 1738, el a încheiat asigurându-și ascultătorii că, "dacă veți ajunge vreodată în cer, credința și dragostea trebuie să fie aripile care trebuie să vă ducă acolo".[73] Există aici ecouri ale unor cuvinte pe care Edwards le-ar fi cunoscut de la unul

dintre primii scriitori de imnuri din Anglia protestantă, colegul său congregaționalist Isaac Watts, care cu treizeci de ani înainte se rugase:

> Dă-mi aripile credinței să mă ridic
>
> dincolo de văl, și să văd
>
> pe sfinții de sus, cât de mari sunt bucuriile lor
>
> cât de strălucitoare sunt gloriile lor.

Edwards a fost un susținător al compunerii de noi imnuri în detrimentul cântecului tradițional puritan de psalmi metrici, iar acestea au devenit o caracteristică majoră a întâlnirilor de trezire din timpul Marii Treziri. Ca de atâtea ori, o nouă mișcare religioasă care avea puține lucruri noi de fapt în credințele sale (Edwards se mândrea cu teologia sa reformată tradițională) a luat o față nouă prin utilizarea muzicii.[74]

În 1734, cam în același timp în care slujirea de trezire a lui Gilbert Tennent a început să se extindă dincolo de o singură congregație, oamenii lui Edwards din Northampton, Massachusetts, au experimentat entuziasmul și dezbinarea renașterii, spre uimirea întregii Anglii - nu în ultimul rând pentru că s-a raportat că oamenii din Northampton nu au avut timp să se îmbolnăvească în timp ce "trezirea" a cuprins orașul.[75] Edwards a continuat să se gândească la acest fenomen și, în mod neobișnuit printre colegii săi de renaștere, a încercat să îl analizeze într-un studiu major de psihologie a religiei, *A Treatise concerning religious affections* (1746). A fost ospitalier cu George Whitefield, în timp ce făcea tot ce putea pentru a face față ravagiilor emoționale provocate în congregații în urma vizitelor lui Whitefield, și a agonizat cu privire la măsura în care trebuia să limiteze masa de împărtășanie la cei regenerate în mod demonstrabil, amintindu-și de Legământul de la jumătatea drumului al strămoșilor săi. Slujirea sa, în mare parte ca o consecință a chinurilor sale, nu a fost niciodată lipsită de certuri. Dar el rămâne printre cele mai celebre dintre personalitățile puternice care au adunat mulțimile la temele Trezirii.

O consecință importantă a învățăturii lui Edwards a fost faptul că marea sa reputație intelectuală a conferit respectabilitate unei concepții seducătoare despre Zilele de pe urmă, cunoscută în jargonul teologilor sub numele de "postmilenialism". Această propunere a fost o dezvoltare a acelei idei tradițional incitante, datând chiar de la Iustin Martirul și Irineu în secolul al II-lea d.Hr., conform căreia istoria omenirii va culmina cu o domnie de o mie de ani a sfinților. Edwards credea că acest mileniu va avea loc înainte de cea de-a doua venire a lui Hristos - prin urmare, cea de-a doua venire ar fi "post-milenaristă". Așadar, mileniul ar fi într-adevăr parte a istoriei, desfășurându-se din experiența umană actuală, și ar fi deschis spre reconstrucția unei societăți umane perfecte, pentru care era posibil să se facă planuri practice. Edwards s-a numărat printre cei care au sugerat că America ar putea fi locul în care era de aur a mileniului era programată să înceapă, în sălbăticia neîmblânzită și nepătată de vechile păcate europene. Era o idee entuziasmantă, care îi lega pe cei care se aflau în mrejele ei să înceapă eforturi activiste pentru a îmbunătăți societatea într-o mare varietate de moduri, și sugera un destin special pentru cele treisprezece colonii. În ciuda comentariului sec al lui Isaac Watts despre entuziasmul colegului său congregaționalist, "Cred că raționamentele sale despre America nu au forță", starea de spirit nu a părăsit niciodată complet America.[76]

Marile Treziri au modelat astfel viitorul religiei americane. Ele au distrus comunalitatea teritorială care era încă presupusă de majoritatea practicilor religioase din Europa. Practica religioasă, ca și convertirea, a devenit o chestiune de alegere. Miniștrii carismatici cărora le lipseau scrupulele lui Gilbert Tennent sau Jonathan Edwards au ignorat granițele tradiționale atunci când au pornit la drum pentru a câștiga suflete - dar, la rândul lor, dacă reușeau să înființeze o nouă congregație care să le asculte mesajul, se trezeau prizonieri sau servitori ai entuziaștilor care erau mijloacele lor de susținere. Predicatorii independenți sunt, nu în mod nefiresc, adesea foarte preocupați de supraviețuirea financiară, ceea ce poate fi o preocupare nesănătoasă. Prioritățile în închinare s-au schimbat în timpul Trezirii. Reînnoirea a fost trăită ca o reînnoire a entuziasmului, mai degrabă decât ca o performanță a unei liturghii neschimbate; Bisericile protestante care nu s-au adaptat și care s-au bazat pe modelele tradiționale europene au avut de suferit. Anglicanii, puternic legați de Biserica Angliei, care se lupta în același timp cu Renașterea metodistă și cea evanghelică, au fost chiar mai rezistenți decât Bisericile congregaționaliste din Noua Anglie la stilul Trezirii. Au făcut puține misiuni la frontierele în continuă expansiune și, ca urmare, au ieșit în pierdere. În 1700, ele deserveau aproximativ un sfert din populația colonială; în 1775, chiar și după o creștere rapidă a populației, aproximativ o nouăime.[77]

Din această mulțime de noi adunări au apărut noi confesiuni. În sud, o Biserică numită Baptiștii separați a fost practic creată de Trezire, iar Metodiștii, după ce au suferit eșecuri din cauza loialității lor britanice în timpul Revoluției, au luat curând din nou avânt; astfel, două dintre cele mai influente curente din cadrul protestantismului american își datorează proeminența primei perioade de Trezire. Sentimentul moștenirii americane comune între diferitele confesiuni protestante a fost mult întărit de această experiență. Acest lucru avea să aibă un efect considerabil asupra politicii. Mai mult, Trezirile s-au bucurat de un succes uriaș în rândul oamenilor înrobiți. În 1762, un misionar anglican a calculat cu tristețe că, din cei aproximativ 46.000 de sclavi din Carolina de Sud, doar cinci sute erau creștini.[78] Acest lucru reflecta faptul că mulți proprietari de plantații erau reticenți în a permite creștinarea proprietății lor umane, dar este posibil ca el să fi vrut să spună cu adevărat că doar cinci sute erau anglicani, deoarece scria în mijlocul fervoarei religioase a Trezirii care cuprinsese coloniile. În cele din urmă, acestea au deschis breșe spectaculoase în barierele anterioare în calea evanghelizării sclavilor și au încurajat o cultură creștină afro-americană care se exprimă mai degrabă în fervoarea protestantismului evanghelic extrovertit decât în tonurile mai reci ale anglicanismului.

De ce a avut Trezirea un succes atât de mare cu africanii înrobiți, în timp ce anglicanii au eșuat? În centrul răspunsului trebuie să se afle cererea evanghelică pentru o alegere personală: aceasta a oferit demnitate unor oameni cărora nu li s-a oferit niciodată o alegere în viața lor, așa cum confreriile și devoțiunea sfinților din Biserica Catolică au oferit posibilitatea de a face alegeri religioase (a se vedea paginile 712-14). Legat de aceasta a fost insistența metodismului asupra transformării personale complete sau regenerării, o temă atractivă în viețile care nu prea oferea alte speranțe de schimbare dramatică. Moravienii au adus cântecul și celebrarea dezinhibată a sângelui și a rănilor lui Dumnezeu unor oameni care știau multe despre ambele. Moraviștii insistau, de asemenea, asupra faptului că Dumnezeu era mulțumit de veselie, un gând simpatic într-o cultură care își amintea mai bine decât europenii cum să sărbătorească. Iar în centru se afla biblioteca de cărți care era Biblia, în care cititorii se puteau trezi brusc intrând într-o anumită carte și recunoscându-și propria viață. Acolo unde popoarele catolice înrobite din Caraibe sau din America Iberică aveau sfinți, popoarele înrobite americane protestante aveau texte care le

ofereau povești și cântece. Ei au cântat despre poveștile biblice care i-au făcut să râdă și să plângă, în unele dintre cele mai convingătoare muzici vocale create vreodată de creștini, "Negro Spirituals": o fuziune a tradiției imnelor evanghelice ale trezirii cu ritmuri de sărbătoare și repetiții amintite din zilele de libertate africană.

Ce ar putea alege cei care citesc Biblia? Pentru cei deveniți sclavi, Biblia conținea experiența exilului și a pustiirii lui Israel, în profeți și psalmi. Un popor captiv a evadat și a intrat într-un pământ promis (iar Moise, eliberatorul, ca și Sfântul Patrick, nu a înghițit șerpii). Mântuitorul a fost un om sărac, biciuit și executat, care a murit pentru toți și a înviat. Au existat tronuri pentru oamenii oprimați la sfârșitul timpului. Cu alte cuvinte, a existat dreptate. Era irelevant faptul că multe dintre aceste teme îi inspiraseră pe englezi să traverseze Atlanticul cu un secol înainte, pentru ca apoi să devină poporul colonial care i-a asuprit pe afro-americani; aceasta era o descoperire din nou, făurită în mod dureros din dobândirea alfabetizării de către o minoritate de oameni privilegiați sau eliberați. Cum puteau aceștia să nu accepte un Mântuitor atât de vulnerabil și atotputernic? Ei au cântat despre el:

> Săracul băiețel Iisus
>
> L-a făcut să se nască într-o iesle
>
> Lumea l-a tratat atât de rău
>
> Tratează-mă și pe mine cu răutate.[79]

Rezultatele au fost spectaculoase, dar au ridicat noi întrebări. Până în 1800, aproximativ o cincime din toți metodiștii americani erau oameni înrobiți - și înrobiți erau în continuare, în ciuda faptului că erau metodiști. În această perioadă de după Revoluția care vorbise mult despre viață, libertate și fericire umană, afro-americanii, liberi sau robiți, nu prea erau bineveniți în bisericile albe și, în cel mai bun caz, erau direcționați către un loc separat. Așa că, în mod frecvent, au făcut o altă alegere - să-și creeze propriile biserici (vezi planșa 41). Din 1790 a existat o Uniune Episcopală Metodistă Africană; au urmat Uniunile Baptiste Negre, care își au originea cunoscută de la o congregație de baptiști care nu avea mai mult de opt membri în anii 1770.[80] Congregațiile își cereau partea lor de decență creștină - și cum ar putea protestanții evanghelici să le refuze acest lucru? Îmbrăcămintea și demnitatea pe care o transmitea, într-adevăr, avea să devină o temă majoră în misiunea evanghelică din întreaga lume. Sclavii de pe plantații fuseseră frecvent ținuți dezbrăcați pentru a munci - alimentând fanteziile albilor cu privire la lascivitatea lor înnăscută. [81] Acum, se știa că membrii congregațiilor de negri mergeau pe jos mai mult de 14 mile până la biserică, îmbrăcați în hainele lor speciale de duminică, dar desculți, purtând cu ei pantofii curați, pe care îi încălțau când ajungeau în clădirile bisericii. Astfel de Biserici independente își doreau, în mod firesc, propriul lor cler - clerul alb nu le-ar fi slujit în astfel de medii. Într-un ținut care limita orice negru la munca manuală pentru care fusese importat, dintr-o dată exista o profesie deschisă pentru ei și era dificil pentru evanghelicii albi să nege caracterul clerical al unor astfel de slujitori care foloseau același limbaj încărcat de convertire și care câștigau suflete pentru Hristos la fel ca ei.[82]

Astfel, o revoluție rasială, modelată de creștinismul evanghelic, a luat forma în liniște, alături de o altă revoltă revoluționară a albilor împotriva albilor. În anii 1770, o otrăvire treptată a relațiilor

dintre țara-mamă britanică și cele treisprezece colonii s-a transformat într-o criză politică, care s-a încheiat cu o Declarație de independență la nivelul tuturor coloniilor în 1776. Relația dintre Treziri și această mare fractură a puterii anglofone nu este simplă. Un element al acesteia a fost, în mod paradoxal, victoria britanică în Războiul de Șapte Ani, care, în 1763, a livrat Noua Franță (Canada) sub control britanic. Acest lucru a forțat guvernul britanic să se confrunte cu problema modului în care o putere protestantă ar putea guverna un teritoriu covârșitor de catolic. Un precedent a fost guvernarea protestantă de tip "Ascendență" din Irlanda, însă politicile punitive împotriva catolicilor irlandezi, generate de două secole de război după Reformă, începuseră deja să fie modificate; iar situația politică din Canada, unde nu exista o aristocrație protestantă loială cu care să se alieze, era foarte diferită. Răspunsul britanic, concretizat în Actul Quebec din 1774, a imitat succesul unui experiment anterior la scară redusă în insula spaniolă catolică Menorca, o bază strategică din Mediterana aflată sub stăpânire britanică: a fost o alianță pragmatică cu elita franceză locală și, prin urmare, inevitabil cu Biserica Catolică. Protestanții din cele treisprezece colonii au fost furioși în fața acestei depășiri arbitrare a culturii lor și a valorilor britanice comune. Un Congres Continental convocat la Philadelphia în 1774, printre declarațiile privind numeroasele nemulțumiri comerciale și fiscale, și-a înregistrat "uimirea că un Parlament britanic ar fi consimțit vreodată să stabilească în această țară o religie care a inundat insula voastră cu sânge și a împrăștiat impietate, intoleranță, persecuție, crimă și rebeliune în toate părțile lumii".[83]

Când furia s-a transformat în război deschis, evanghelicii americani au fost divizați. Clerul scoțian-irlandez, cu propriile lor tradiții de război împotriva Westminster, a fost influent în articularea opoziției față de proasta guvernare britanică; Universitatea Princeton, casa de forță pentru liderii trezirii presbiteriene, a fost o sursă de predici și literatură care să ridice moralul, iar președintele său scoțian, John Witherspoon, a fost o figură de prim rang în Congresul Continental în anii revoluției.[84] Cu toate acestea, baptiștii nu și-au exprimat o opinie unică cu privire la Revoluție, conștienți de reacția furioasă pe care o provocaseră în același Congres Continental atunci când se plânseseră de taxele obligatorii ale Noii Anglii pentru Biserica Congregațională stabilită. Ironia sloganului revoluționar "fără impozitare fără reprezentare" nu a fost pierdută de baptiști.[85] Quakerii au fost hărțuiți de revoluționari pentru pacifismul lor și, în incidente urâte, care au avut ecou recent în mijlocul exploziei americane de afișare a steagurilor după atacurile de la 11 septembrie 2001, li s-au distrus casele pentru că nu au afișat lumânări după înfrângerea britanică din 1783.[86] Metodiștii, pornind de la loialitatea categorică față de conservatori a lui John Wesley, s-au opus Revoluției; la fel, în mod nesurprinzător, au făcut și mulți anglicani. Când, în 1775, reverendul Samuel Andrews din Wallingford, Connecticut, a primit ordinul Congresului de a conduce congregația sa anglicană în respectarea unei zile de post, s-a supus acestuia cu un spirit agresiv, alegându-și textul predicii din Amos 5.21: "Urăsc, disprețuiesc zilele voastre de sărbătoare".[87] Nu a fost surprinzător faptul că Andrews s-a numărat printre acei loialiști care nu și-au găsit locul în noua Republică și care au plecat spre nord (suferind adesea mari greutăți) pentru a se refugia în teritoriile britanice rămase în Canada.

Cu toate acestea, deoarece conducerea revoluționară a izvorât din clasa socială din mai multe colonii, aceasta a inclus mulți anglicani din punct de vedere confesional, nu mai puțin de două treimi dintre semnatarii Declarației de Independență.[88] Educația elitei a avut tendința de a-i conduce pe acești Părinți Fondatori nu spre Trezire, ci spre Iluminism și Deism (vezi pp. 786-7): versiuni reci ale creștinismului sau, practic, nici un creștinism. Polimatul Benjamin Franklin mergea rareori la biserică, iar când o făcea, era pentru a se bucura de *Cartea* Anglicană *a Rugăciunii Comune* realizată în mod decoros în Christ Church, Philadelphia; el și-a făcut un

punct de principiu din a nu-și consuma energia afirmând divinitatea lui Hristos. Thomas Jefferson era mai preocupat decât Franklin să fie văzut la biserică la ocazii politice cheie, dar deplângea controversele religioase, avea o profundă neîncredere în religia organizată și vorbea despre Trinitate ca despre "abracadabra ... hocus-pocus ... un delir al imaginației nebunești, la fel de străin de creștinism ca și cel al lui Mahomed".[89] În fața unei astfel de religii de joasă temperatură, mulți dintre cei care fac parte din dreapta religioasă americană de astăzi, dornici să își însușească Revoluția pentru propria versiune a patriotismului american modern, au căutat alinare în părintele fondator suprem, George Washington, dar și aici există multe îndoieli. Washington nu a primit niciodată Sfânta Împărtășanie și era înclinat în discurs să se refere la providență sau la destin mai degrabă decât la Dumnezeu. În secolul al XIX-lea, artiștii patrioți și pioși au condimentat adesea cu religie patul de moarte al lui Washington, oferindu-i, pe alocuri, o înălțare la cer aproape asemănătoare cu cea a lui Hristos, însoțită de un cor ceresc (a se vedea planșa 40), dar realitatea scenei din 1799 nu a inclus rugăciuni sau prezența clerului creștin.[90]

Ceea ce a reușit această elită revoluționară în mijlocul unei mării de creștinisme concurente, dintre care multe îi erau extrem de nepotrivite, a fost să facă din religie o afacere privată în ochii noului guvern federal american. Constituția pe care au creat-o nu făcea nicio mențiune despre Dumnezeu sau creștinism (în afară de data de "Anul Domnului nostru"). Acest lucru era fără precedent în politologiile creștine din acea vreme și, cu aceeași nepăsare față de tradiție (după unele dezbateri), Marele Sigiliu al Statelor Unite ale Americii nu purta niciun simbol creștin, ci mai degrabă Ochiul Providenței, care, dacă amintea de ceva, amintea de francmasonerie (vezi pp. 771-2).[91] Motto-ul "In God We Trust" a apărut pentru prima dată pe o monedă americană abia în mijlocul războiului civil din 1864, o epocă foarte diferită, și a trebuit să treacă anul 1957 pentru ca acesta să apară pe vreo monedă de hârtie a Statelor Unite. Celebrul Thomas Jefferson a scris, în calitate de președinte, baptiștilor din Dan-bury, Connecticut, în 1802, că Primul Amendament la Constituția federală americană a creat un "zid de separare între Biserică și Stat". Nimeni nu a fost mai perspicace decât Jefferson în ceea ce privește complexitatea politicii americane, iar el vorbea exclusiv despre "statul" federal, nu despre constituțiile statelor individuale.

Cu toate acestea, una câte una, aceste instituții bisericești de stat au fost desființate; Congregaționalismul din Massachusetts, aproape prima instituție creată, a fost ultima care a dispărut, în 1833.[92] Acei anglicani care nu au fugit în nord, în Canada, au înțeles repede și s-au format într-o confesiune condusă de episcopi, potrivită pentru o republică, Biserica Episcopală Protestantă a Statelor Unite ale Americii; dar viitorul lor a fost acela de a fi un organism relativ mic, cu un număr disproporționat de persoane bogate și influente, cu un etos de devoțiune restrâns și european, mai degrabă contra-cultural în mijlocul protestantismului american. Astfel, deși prima colonie anglofonă americană de durată a fost Virginia anglicană, retorica legământului, a alegerii, a pustietății convertite triumfător în grădină, a coborât în conștiința politică și religioasă americană de la expediția guvernatorului Winthrop în Noua Anglie. Întrucât și instituția Bisericii Congregaționale monolitice pe care Winthrop ar fi vrut să o înființeze a dispărut de mult, protestantismul american, în varietatea sa exuberantă, a grefat cu abilitate pe amintirile sale din Massachusetts individualismul și separatismul încăpățânat al Părinților Pelerini din Plymouth - un etos pe care Winthrop și congregațiile sale care au încheiat un legământ îl deplângeau. Toate acestea sunt servite cu o doză puternică de fervoare revizionistă extrovertită care provine în cele din urmă din Reforma scoțiană.

Consecințele tulburărilor britanice dintre anii 1620 și 1660 au fost, prin urmare, complet disproporționate față de ceea ce se putea aștepta în secolul al XVII-lea din partea unei puteri europene marginale, de rangul al doilea. Deoarece cultura protestantă anglofonă a rămas până în secolul actual hegemonică în SUA, varietățile americane ale protestantismului britanic sunt cele mai caracteristice forme ale creștinismului protestant de astăzi - împreună cu ramificațiile lor, cele mai dinamice forme de creștinism la nivel mondial. Și romano-catolicismul american a lăsat în mare parte în urmă Contrareforma și, în mare parte din comportamentul și atitudinile sale, a fost înscris ca un subset al scenei religioase protestante americane. Acesta este un creștinism modelat de o experiență istorică foarte diferită de cea din Europa de Vest, iar asemănările de limbă și de context confesional ne pot induce în eroare și ne pot face să nu observăm contrastele profunde. În secolul următor, protestanții americani și europeni au intrat în parteneriat cu scopul de a crea un nou imperiu protestant al minții în Asia și Africa; dar atunci când au pornit să aducă Evanghelia pe noi meleaguri, au făcut-o din țări aflate din ce în ce mai mult în dezacord cu privire la natura și conținutul acestei Evanghelii și la Dumnezeul pe care îl proclamă. Atunci când executorul literar al lui C. S. Lewis, romancierul britanic, cercetător literar și apologet creștin, a adunat un set de eseuri apologetice populare ale lui Lewis, a dat micii cărți și unuia dintre capitolele sale un titlu care provine din metafora lui Lewis despre Dumnezeu stând în boxa acuzaților într-o sală de judecată engleză - "God in the Dock" (Dumnezeu în boxa acuzaților).[93] Pentru a vedea cum a ajuns Dumnezeu acolo, trebuie să ne aventurăm într-o întâlnire cu Iluminismul, acea forță transformatoare a culturii occidentale care a luat formă odată cu Reforma însăși.

PARTEA A VII-A

Dumnezeu în doc (1492-prezent)

21

Iluminarea: Aliat sau dușman? (1492-1815)

FILOSOFIA NATURALĂ ȘI NENATURALĂ (1492-1700)

În 1926, Max Ernst, artist german suprarealist, catolic lapsus și veteran al Primului Război Mondial, a creat o imagine surprinzătoare a Pruncului Iisus (a se vedea planșa 65). Aceasta poate fi citită doar ca o piesă de ireverență modernistă inteligentă: Ernst a pictat-o pe Fecioara Maria dându-i tânărului Iisus o palmă bună pe genunchi, cu aureola copilului gol căzută în mod rușinos la pământ. Cu toate acestea, la fel ca în cazul unei mari părți din cultura occidentală din ultimele trei secole, creația riscantă a lui Ernst este plină de ecouri ale unor teme creștine străvechi. Este rapid evidentă inversarea unuia dintre cele mai comune clișee ale artei medievale occidentale. Multe picturi devoționale din bisericile din Europa medievală îi înfățișaseră pe donatori îndreptându-și privirea spre Fecioara și Pruncul; acum, în 1926, Ernst și prietenii săi, scriitorii Andre Breton și Paul Eluard, și-au îndreptat privirile reci și dezinvolte asupra scenei aproape pe ascuns, de la o fereastră.

Ernst ar fi știut că el și prietenii săi suprarealiști priveau un alt motiv persistent din epoca medievală a credinței: băiatul delincvent Iisus. Acesta își are originea în "Evangheliile" apocrife din primele secole ale istoriei creștine, care încercau să îmbunătățească puținele informații din Biblie despre copilăria lui Iisus, iar poveștile au coborât în poezia medievală. Fărădelegile apocrife ale Domnului nostru din copilărie puteau fi extrem de dezagreabile, până la și inclusiv uciderea tovarășilor săi de joacă, urmată însă de readucerea la viață a victimelor, cu rușine.[1] Nu este de mirare că Fecioara Maria a considerat că este de datoria ei părintească să-l pedepsească, iar ea poate fi găsită făcând exact acest lucru, sculptată în lemn și piatră. Nu pare să existe niciun exemplu existent al acestor bătăi în vitralii; deși sticla era un cadru preferat pentru imaginile vizuale ale Maicii Domnului (vezi planșa 30), ea a fost mai constant ridicată decât sculptura în ceea ce privește conținutul doctrinar, probabil pentru că era mai constant vizibilă. Muzica creștină a preluat și ea tema: o baladă care datează probabil din secolul al XVII-lea, deoarece era cântată atât în vechea Anglie, cât și în Munții Apalași americani, se intitulează "The Bitter Withy Tree". Aceasta cântă despre Pruncul Iisus care blestemă copacul din care Mama sa a confecționat un baston cu care să-l bată pentru aroganța sa brutală:

> Apoi îi spune mamei sale: "O, ce mai! Oh, ce mai e și asta!
>
> Amarul care mă face să fiu deștept, deștept,
>
> "Oh, copacul, va fi primul copac...
>
> Care va pieri până la inimă!

În spatele poveștii Iluminismului european, care este uneori prezentată ca o evoluție de basm de la miopia creștină (și clericală) la o claritate secularizată a viziunii, se află o poveste mai interesantă și mai complexă, în care religia și îndoiala, blasfemia și devoțiunea au rămas în dialog, așa cum au făcut-o de-a lungul istoriei creștine. Creștinismul occidental s-a confruntat cu problema Iluminismului mai direct și poate mai cinstit decât verii săi devotați din rândul ortodocșilor și al necalcedonienilor, iar cei care urmează căile occidentale au găsit adesea călătoria împovărătoare și anevoioasă. Cu toate acestea, rămâne un creștinism care poate pretinde că este un copil al Iluminismului, afirmându-și în același timp dreptul de naștere în trecut, mai degrabă așa cum tabloul lui Ernst poate fi citit doar în cadrul tradiției creștine pe care ar putea

părea că o ironizează. Putem începe să vedem cum s-a dezvoltat această încurcătură dacă ne întoarcem la Reformă și Contrareformă.

În mijlocul furtunilor teologice care au fracturat Biserica latină occidentală, se întrezăresc în mod repetat alte vârtejuri de idei care au perturbat presupunerile europenilor medievali cu privire la lumea din jurul lor. Erudiția umanistă a fost o forță vitală în aceste curente, deoarece a deschis o mare parte din noua literatură necreștină supraviețuitoare din lumea antică, nevinovată față de preocupările teologice creștine. Umaniștii renascentiști și reformatorii protestanți au încercat amândoi să se desprindă de gândirea veche, dar ar putea avea obiective radical diferite. Luther și Zwingli au considerat că multe dintre preocupările umaniste nu erau mai relevante decât orice exces de scolastică față de nevoia absolută a umanității de mântuire prin har extern. În consecință, arhetipul eruditului și activistului umanist Zwingli l-a sprijinit pe conferențiarul cu pregătire preponderent scolastică Luther, mai degrabă decât pe fostul său erou umanist Erasmus, în confruntarea asupra liberului arbitru uman din 1524 (vezi pp. 613-14). Bisericile rivale au rechiziționat erudiția umanistă pentru propriile scopuri în războiul teologic. Ele au desfășurat abilități precum filologia și critica istorică, dar rareori au apreciat obiectivitatea; ele au apelat la discuții umaniste creative despre școlarizare, cu atât mai eficient pentru a bate uniformitatea în mințile tinerilor. Suprimarea îndoielii umaniste s-a dovedit a fi temporară, însă savanții angajați confesional au continuat să încerce.

Confruntați cu schimbarea de atmosferă din anii 1520, unii umaniști s-au retras într-un exil interior, încetând să mai publice sau orientându-se spre domenii de cercetare, cum ar fi istoria clasică, care nu puteau fi ușor antrenate în controverse teologice. Distinși savanți precum Maarten van Dorp, Beatus Rhenanus și Willibald Pirckheimer și-au câștigat astfel o viață liniștită, dar cu consecința că numele lor sunt cunoscute astăzi doar de specialiștii în istoria intelectuală.[2] Cu toate acestea, tăcerea lor în chestiunile legate de controversele religioase a reamintit publicului literar că ar putea exista modalități de abordare a sacrului care să nu danseze după agendele stabilite de Martin Luther sau de papă. Tocmai o astfel de perspectivă alternativă a venit din diverse forme de literatură ezoterică antică, dincolo de Scriptură: cărțile ermetice, scrierile neoplatonice și Cabala evreiască (vezi pp. 577-9).

Unul dintre cei mai independenți (sau excentrici) savanți ai secolului al XVI-lea, germanul polimatru Paracelsus, a glorificat Cabala și a devenit un simbol universal pentru investigațiile "paracelestiene" de mare anvergură, care au combinat în mod riscant ireverențiozitatea cu un simț al posibilităților magice. El i-a entuziasmat în mod deosebit pe protestanții mai puțin convenționali, în special pe medicii protestanți, care au apreciat Reforma ca pe o eliberare de secole de falsitate.[3] Cu toate acestea, mulți dintre protestanții reformați tradiționali au împărtășit entuziasmul lui Paracelsus pentru ezoteric. Teologia lor reformată depindea de teme din Tanakh, cum ar fi motivul legământului, și era logic să primească cu bucurie aparentele noi raze de lumină din înțelepciunea ebraică. Acestea ar putea ajuta acea preocupare comună a Reformei, momentul ultimelor zile, sau ar putea ilumina unele dintre problemele teologice care au cauzat atât de multe dispute ucigașe în Reformă.

Poate că cea mai surprinzătoare apariție a interesului protestanților reformați pentru ezoteric a fost fenomenul francmasoneriei. Deși această mișcare foarte variată la nivel mondial se mândrește acum cu o mitologie care îi trasează originile în antichitate, practica masonică a început de fapt în Scoția de la sfârșitul secolului al XVI-lea, ca o excrescență a creștinismului

reformat. Noile condiții de pace comparativă aduse de acel monarh isteț, Iacob al VI-lea, au produs un val de construcții casnice, nobilimea și nobilimea scoțiană relocându-se într-un confort sporit, în mijlocul unor manifestări exterioare spectaculoase. Patronii s-au interesat în mod firesc de proiectele lor, în special de teoriile care stăteau la baza noilor stiluri arhitecturale clasice folosite: erau oameni educați, cuprinși de entuziasm pentru redescoperirile renascentiste ale înțelepciunii clasice. În centrul acestei activități se afla maestrul regal de lucrări, William Schaw, de fapt un cripto-catolic. Începând cu anii 1590, diverse personalități scoțiene aflate în contact cu Schaw s-au alăturat "lojilor" comerciale ale zidarilor și constructorilor, care au înlocuit în mod clar în stima lor breslele devoționale pe care reformatorii scoțieni le distruseseră cu doar câteva decenii înainte.

Curând, lojile au adăugat demnitate socializării lor cu ajutorul literaturii ezoterice: masonii din Evul Mediu târziu își construiseră deja o istorie mândră din astfel de materiale și din propriile tradiții meșteșugărești. Biserica Scoției, într-un contrast interesant cu paranoia sa crescândă cu privire la vrăjitorie (vezi p. 687), nu a dat semne de alarmă în fața noii plecări; mulți dintre clericii săi au fost prinși în aceleași mode intelectuale. Impresionanta istorie antică fabricată de francmasonii scoțieni a călătorit treptat în întreaga Europă și, în cele din urmă, dincolo de ea, pe măsură ce lojile masonice s-au răspândit ca medii propice pentru camaraderia masculină, cu un obicei al secretului calculat pentru a le pune dincolo de raza de acțiune a autorităților bisericești. O parte din moștenirea reformată continuă a francmasoneriei a fost o ostilitate generală față de instituția Bisericii Catolice. Aceasta a fost înclinată să persiste chiar și atunci când masonii s-au răspândit dincolo de societățile reformate și în lumea catolică, formând un focar major pentru anticlericalism acolo unde Biserica Catolică era puternică (vezi pp. 821-2).[4]

Astfel, un amestec amețitor de paracelsianism, hermetism și cabala a generat în Europa protestantă un optimism care a stat curios alături de pesimismul privind capacitatea umană, care era prezent în gândirea lui Augustin din Hippona. Cărțile ezoterice antice au devenit mai degrabă mai mult decât mai puțin importante de-a lungul secolului al XVII-lea, în special în universitățile din Europa Centrală. Aici, savanții cu vederi ecumenice încercau să găsească modalități teologice de a acoperi prăpastia dintre teologia luterană și cea reformată - explorând în același timp și multe alte domenii ale cunoașterii, adesea cu scopul de a extinde limitele înțelepciunii umane în vederea pregătirii pentru Zilele de Apoi. Disciplina care este strămoșul unor specializări moderne precum astronomia, biologia, fizica și chimia se numea atunci filozofie naturală. Ea se delimita de concentrarea teologiei asupra lumii de dincolo prin explorarea dovezilor din natură, lumea vizibilă creată. Noi definim această explorare drept "știință", iar povestea filosofiei naturale din secolele al XVI-lea și al XVII-lea a fost deseori numită în trecut "revoluție științifică". În Occidentul modern, acest termen a fost în mod obișnuit asociat cu ideea că "știința" este un mod rațional de cercetare, care duce o luptă ideologică cu un dușman irațional, creștinismul.

"Știință" este un cuvânt foarte imprecis, iar în epoca Reformei și a Renașterii însemna pur și simplu cunoaștere - din orice domeniu. Filozofia naturală era o examinare a creației lui Dumnezeu la fel de mult ca și teologia și nu prezenta niciun sentiment de conflict de scop sau intenție cu religia. Dovezile din lumea creată puteau avea propria lor dimensiune misterioasă sau magică atunci când erau privite prin ochii unui paracelsian sau neoplatonician, și astfel se puteau lega direct de preocupările religioase și chiar politice. Un exemplu a fost episodul curios al "rozicrucienilor". Spre deosebire de francmasoni, rozicrucienii nu au existat niciodată. Textele

care descriu această veche și binevoitoare societate secretă a filozofilor "Crucii Roșii" au fost scrise în principal între 1614 și 1616 de către un pastor luteran, Johann Valentin Andreae, care a petrecut poate prea mult timp studiind înțelepciunea ermetică și paracelsianismul. În următorul deceniu, fantezia lui Andreae a fost prezentată ca realitate documentară. Ea a stârnit o emoție și o așteptare febrilă în întreaga Europă și a ajuns să fie intim împletită în politica încercării de cruciadă protestantă reformată a Electorului Palatin Friedrich împotriva Habsburgilor, care a dus la Războiul de Treizeci de Ani (vezi p. 646).[5]

Speranțele protestanților pentru o apocalipsă viitoare, dezamăgite de căderea lui Friedrich, au persistat. Renumitul erudit protestant reformat Johann Heinrich Alsted a proclamat calcule ale sfârșitului divin al vremurilor, alegând în cele din urmă anul 1694 ca dată crucială; în mod semnificativ, o mare parte din teoriile sale nu au fost extrase din Biblie, ci din literatura ermetică.[6] Posibilitățile oferite de apocalipsă au fost dezvoltate în mod constructiv de către doi dintre cei mai creativi și neliniștiți cercetători protestanți din Europa, elevul lui Alsted, cehul Johannes Comenius, mult exilat, și pastorul scoțian John Dury, la fel de mult călătorit. Aceștia au văzut în Republica Angliei din anii 1650 o nouă înflorire a erudiției și o extindere radicală a cunoașterii umane în numeroasele domenii diferite ale filosofiei naturale. Ambii bărbați credeau că literatura ezoterică clasică nu era o serie de fundături antice, ci o intrare în cunoștințe demult uitate. Ei au sperat că confuziile protestante atât de evidente atât în Anglia lui Oliver Cromwell, cât și în Țările de Jos, ar putea fi exploatate în mod pozitiv pentru a conduce o Biserică nou reunită și tolerantă pentru întreaga Europă, pentru a-l primi înapoi pe Mântuitor.[7] Printre entuziasmele lor se număra și readmisia evreilor în Anglia, după ce aceștia fuseseră expulzați în 1290: acest lucru ar grăbi Zilele de pe urmă, cu condiția, bineînțeles, ca evreii să se convertească cu conștiinciozitate. Planul a reușit în 1656, datorită simpatiei acelui căutător conflictual al ultimelor zile, Lordul Protector Cromwell, care, în mod caracteristic, a mascat natura revoluționară a ceea ce permitea prin conlucrarea la o decizie foarte tehnică a instanțelor de judecată engleze privind drepturile de proprietate.[8]

Eforturile optimiștilor interregnului nu au avut rezultatul scontat. Calculele apocaliptice ale lui Alsted au contribuit la inflamarea ambițiilor politice dezastruoase ale Transilvaniei reformate (vezi p. 641), iar singura a doua venire la sfârșitul anilor 1650 a fost întoarcerea dinastiei Stuart din exil în regatele sale atlantice. Cu toate acestea, au existat consecințe semnificative și practice: nu numai readmisia evreilor (pe care Carol al II-lea, probabil amorsat cu bani evreiești de la Amsterdam, nu a contestat-o), ci și înființarea, cu patronajul lui Carol, a primului forum din Anglia pentru o discuție continuă și gentlemană despre filosofia naturală. Această "Royal Society" a fost o regrupare a câtorva dintre cei mai proeminenți gânditori speculativi care prosperaseră sub regimul Interregnului. Sir Isaac Newton, unul dintre cei mai proeminenți membri timpurii ai Societății, ilustrează amestecul contemporan de fascinație față de un trecut misterios, observație inovatoare și gândire abstractă; el a scris atât despre Cartea Apocalipsei, cât și despre "Cartea naturii", care a dezvăluit teoria gravitației. De fapt, în ochii lui Newton, toate întreprinderile sale făceau parte dintr-o sarcină comună de Reformă, care, în cazul investigațiilor sale religioase, l-a condus la o respingere discretă a unor doctrine precum Trinitatea. Sarcina lui Newton a fost de a recupera o raționalitate pierdută: "prima religie a fost cea mai rațională dintre toate celelalte până când națiunile au corupt-o". Pentru că nu există nicio cale ["fără revelație", a inserat el în manuscrisul său într-un gând ulterior] de a ajunge la cunoașterea unei Divinități decât prin cadrul naturii".[9]

O altă variantă a raționalității a fost găsită la Francis Bacon, filosof și, în cele din urmă, politician căzut în dizgrație, care a murit cu câteva decenii înainte de nașterea lui Newton. Scrierile lui Bacon au fost o mare sursă de inspirație pentru filosofii naturali din Europa, iar Societatea Regală ar putea fi văzută ca o împlinire a lucrării sale publicate postum, *New Atlantis,* care a descris o "Fundație" de filosofi dedicați îmbunătățirii societății umane prin experimente și observații practice ("empirice") - Societatea Regală a împrumutat termenul său pentru membrii săi, "Fellows". Bacon și-a plasat proiectul de extindere a cunoașterii umane într-un context teologic: în primul său manifest pentru "Marea Instaurare" (adică restaurarea) a filosofiei naturale, *Temporis partis masculus* (1603), el a prezentat ceea ce făcea ca fiind "instaurarea" dominației omenirii asupra creației pierdute în urma căderii lui Adam: o restaurare a chipului lui Dumnezeu în umanitate.[10] Acest lucru i-a atras pe cei ca Alsted și Comenius, dar Bacon a cuplat acest program cu disprețul atât pentru neoplatonism, cât și pentru scolastica aristotelică, și a devenit rapid brutal de sceptic față de rivalii rozicrucieni ai Fundației sale. Într-adevăr, el nu a reușit să vadă importanța multor descoperiri ale timpului său tocmai pentru că acestea foloseau ceea ce el considera metodologii învechite. Iar el a oferit o cale de scăpare convenabilă pentru numărul tot mai mare de cercetători care doreau să ignore constrângerile învățăturii creștine în investigarea problemelor naturii și ale umanității: cunoașterea lui Dumnezeu nu putea veni decât din revelația divină, astfel că propriile sale cercetări puteau fi separate cu ușurință de teologie, ca reprezentând un alt fel de adevăr: "Dumnezeu nu a făcut niciodată minuni pentru a convinge ateismul, pentru că Lucrările Sale obișnuite îl conving".[11] Ce spunea asta despre miracolele biblice?

Era perfect posibil ca filozofii naturali să împărtășească prioritatea lui Bacon pentru cercetarea empirică, bazându-se pe protestantismul reformat - el însuși era un protestant reformat, fiul lui Sir Nicholas Bacon, unul dintre arhitecții acordului religios din 1559 al Elisabetei I (vezi p. 639). Capacitatea omenirii de gândire abstractă și speculativă fusese afectată în Cădere, astfel că ceea ce a rămas a fost observarea răbdătoare a Cărții Naturii. Cu toate acestea, unele domenii ale filosofiei naturale care valorizau, de asemenea, observația practică au dezvăluit de mult timp tensiuni cu teologia. Unul dintre acestea a fost medicina, unde, timp de secole, medicii au fost înclinați să considere că dovezile ochilor lor sunt mai importante decât ceea ce le spuneau manualele. Acest lucru i-a șocat pe teologi, care erau înclinați să ia foarte în serios ceea ce marile autorități clasice Aristotel sau Galen spuneau despre corpul uman și care au construit apoi concluzii teologice din acestea - cum ar fi propunerea că femeile erau fizic și, probabil, prin urmare, în alte moduri, versiuni inferioare ale bărbaților.[12] În mod ironic, medicii umaniști au fost în general mai conservatori în medicină decât medicii cu o pregătire scolastică medievală, pur și simplu pentru că acordau o nouă valoare textelor antice: o problemă a apărut pentru umaniști, de exemplu, atunci când au încercat să înțeleagă sifilisul, o nouă boală necunoscută anticilor.[13]

O frontieră mai dificilă între filosofia naturală și teologie a fost cea a astrologiei și astronomiei. Filozofii naturali care se ocupau de planete și de stele făceau afirmații despre ceruri care ar putea părea să fie treaba facultăților teologice, mai ales că Biblia face anumite declarații încrezătoare cu privire la alcătuirea cerului vizibil. Diviziunile erau imprevizibile: Philipp Melanchthon și John Calvin au fost în dezacord categoric în ceea ce privește valoarea astrologiei, ceea ce a însemnat că miniștrii luterani din secolul al XVI-lea s-au aliniat, din motive confesionale, în spatele lui Melanchthon împotriva lui Calvin și au proclamat astrologia ca fiind un ghid respectabil și valoros pentru scopurile lui Dumnezeu. [14] Cel puțin astrologia era o activitate științifică cu o istorie îndelungată. Mult mai problematic a fost corpul de opinie care s-a format

în urma lucrării lui Copernic de la începutul secolului al XVI-lea, conform căreia Biblia conținea o greșeală cu privire la universul fizic: presupunerea sa (în puținele ocazii în care a abordat problema) că soarele se învârte în jurul pământului. Am remarcat deja conflictul nefericit pe care acest lucru l-a produs între autoritățile catolice de la Roma și activitatea științifică a lui Galileo Galilei (vezi p. 684).

Cu toate că mulți protestanți s-au înfuriat împotriva copernicanilor, ei nu au luat măsuri împotriva lor, așa cum făcuse Inchiziția romană în cazul Galileo; în plus, tratamentul aplicat pare să fie în concordanță cu eforturile diferitelor inchiziții europene de a interzice, prin intermediul indexurilor lor, o mare parte din literatura creativă a secolelor anterioare. Fără îndoială, filosofia naturală a avut mai mult spațiu de manevră în mijlocul complexității și diviziunilor lumii protestante. Până la sfârșitul secolului al XVII-lea, ea căpăta o nouă forță și încredere în nordul Europei protestante. În ciuda intențiilor celor mai mulți dintre practicanții săi, atunci când privilegierea rațiunii a fost unită cu insistența baconiană asupra observației, alianța filosofiei naturale cu înțelepciunea unui trecut ezoteric a fost treptat abandonată, punând sub semnul întrebării autoritatea creștină tradițională. Alte forțe în afară de empirismul lui Francis Bacon au convergent spre această evoluție.

IUDAISM, SCEPTICISM ŞI DEISM (1492-1700)

Îndoiala este fundamentală pentru religie. O ființă umană vede sfințenia în cineva, în ceva, undeva: unde este dovada pentru ceilalți? Vechiul Testament este străbătut de îndoială, deși în povestirile sale cei care se îndoiesc simt adesea mânia lui Dumnezeu, ca atunci când Adam și Eva s-au îndoit de motivele pe care Dumnezeu le-a dat pentru a nu mânca din pomul cunoașterii binelui și răului. Iisus Hristos ar putea fi mai blând cu cei care se îndoiesc - de exemplu, cu propriul său ucenic, Toma, care s-a îndoit de Înviere până când Hristos l-a provocat să atingă și să fie sigur. Iar ființelor umane le-a plăcut de obicei să râdă de ceea ce le este cel mai drag. Dar o trăsătură distinctivă a culturii occidentale moderne și, prin aceasta, a oricărui creștinism expus la răspândirea culturii occidentale, a ajuns să fie înclinația de a se îndoi de orice propunere din trecutul religios și de a respinge presupunerea că există un privilegiu special pentru un singur tip de adevăr religios. Cum putem explica această evoluție extraordinară?

Cel mai mare semn de întrebare pus în fața creștinismului Reformei și Contrareformei a fost reprezentat de existența continuă a iudaismului, o religie separată și mult dezavantajată în cadrul creștinătății. Anii 1490 au adus cel mai mare dezastru pentru poporul evreu de la distrugerea Ierusalimului în anul 70 d.Hr., expulzarea oficială a acestuia din peninsula iberică și crearea unei diaspore "sefarde" (vezi pp. 585-91). Portughezii nu au fost niciodată la fel de hotărâți ca spaniolii, nici în ceea ce privește expulzările, nici în eforturile de a realiza convertiri corespunzătoare, deși, după o gravă rebeliune a "*converşilor*", monarhia portugheză a înființat propria imitație a Inchiziției spaniole în 1536. În consecință, s-a dezvoltat o comunitate cosmopolită de cripto-evrei, care a adoptat obiceiurile și limba portugheză în timpul călătoriilor și s-a stabilit în Europa de Vest acolo unde i se părea sigur. Evreii sefarzi portughezi au prosperat, de obicei prin comerț, dar și prin practicarea acestei profesii marginale și utile - medicina - și, uneori, prin predarea în universități și colegii mai puțin exclusiviste sau mai puțin precaute - Colegiul municipal de Guyenne din marele port francez Bordeaux s-a dovedit a fi deosebit de important la jumătatea secolului trecut.[15] Monarhia portugheză, mereu în căutare de modalități de a-și întinde resursele limitate, a putut vedea utilitatea acestei comunități talentate și mobile și a fost înclinată să privească în altă parte dacă unii dintre ei nu păreau să aibă un creștinism sincer - spre nemulțumirea Inchiziției.

Pe măsură ce Reforma s-a dezvoltat, evreii au privit-o cu un interes sarcastic, considerând, nu fără motiv, că aceste dispute amare intra-creștine sunt o dovadă a mâniei lui Dumnezeu față de persecutorii poporului evreu.[16] În curând au descoperit că norocul lor era la fel de variat în ținuturile protestante ca și în cele catolice, dar experiența lor îndelungată de supraviețuire în mijlocul prejudecăților creștine i-a alertat curând asupra locului unde pericolul era cel mai mic. În Comunitatea polono-lituaniană, tradițional multiculturală și care, începând cu 1573, s-a angajat la un grad considerabil de toleranță religioasă (a se vedea pp. 643-4), a existat o mare înflorire a societății evreiești, a cărei limbă idiș, de fapt un dialect al limbii germane, a marcat apropierea sa de elitele germane din comunitățile urbane est-europene. În Europa Centrală, Praga s-a dovedit a fi un creuzet cultural pentru diverse curente de evrei europeni de origine iberică, orientală și otomană - mai mult datorită Habsburgilor decât supușilor lor boemi, al căror entuziasm celebru pentru libertatea religioasă nu s-a extins atât de mult.[17]

Mai presus de toate, a fost orașul port Amsterdam din Provinciile Unite ale Țărilor de Jos, protestante reformate. Pe măsură ce Amsterdam a ajuns la măreție comercială după Războiul de

independență față de spanioli, a devenit un refugiu important pentru iudaism, în special pentru comunitatea sefardă care căuta un nou cămin sigur care să înlocuiască gloriile pierdute din Iberia. Toleranța menținută de "regenții" Țărilor de Jos, în general, și ai Amsterdamului, în special (împotriva dorinței majorității clerului lor reformat) a permis o fertilizare încrucișată remarcabilă. În Amsterdam, cel mai cosmopolit dintre mediile urbane, sinagogile impunătoare erau, la sfârșitul secolului al XVII-lea, o atracție turistică și un obiect de uimire în toată Europa - semănau în mod remarcabil cu cele mai splendide biserici protestante reconstruite în aceeași perioadă de Sir Christopher Wren după Marele Incendiu din Londra. În jurul lor s-a dezvoltat o cultură evreiască care a acționat ca un solvent asupra certitudinilor pe care Reforma și Contrareforma încercau să le stabilească.

Evenimentele din anii 1490 din Spania și Portugalia au marcat profund tulburările creștine din secolul al XVI-lea. Am văzut rezultatul: o formă oficială deosebit de intolerantă a creștinismului iberic, obsedată de conformitatea cu o normă catolică, alături de un alt tip de expresie religioasă creștină cu un viitor bogat și variat. Excitațiile eliberate de distrugerea civilizației musulmane și evreiești din Spania au alimentat misticismul creștin spaniol: nu doar elemente precum spiritualitatea carmelitană a Terezei de Avila și a lui Ioan al Crucii, care au reușit să reziste în interiorul Bisericii oficiale, ci și mișcarea amorfă etichetată *alumbrado* (vezi pp. 590-91.) Din Spania, prin intermediul teologului mistic Juan de Valdes, stilul *alumbrado al* creștinismului a influențat mișcarea *Spirituale* din Italia, care a produs apariții neașteptate precum Societatea lui Ignatius Loyola, Societatea lui Isus. Când *Spirituali au* fost dispersați în anii 1540, italienii s-au răspândit în toată Europa protestantă în propria lor diasporă (vezi pp. 662-4). Mulți s-au dovedit remarcabil de independenți odată ce au fost eliberați să gândească pentru ei înșiși, în special în ceea ce privește Trinitatea - din nou, cripto-iudaismul spaniol a fost o influență aici - iar rezultatul a fost "socinianismul" din Europa de Est (vezi pp. 642-3). Spania catolică, prin intermediul puțin probabil al lui John Calvin, a produs martirul clasic al religiei radicale, Mihail Servet, al cărui proiect de reconstrucție a creștinismului a fost inspirat de conștiința sa despre ceea ce se întâmplase cu religia în patria sa iberică. Toate aceste frământări au fost provocări la adresa ortodoxiei creștine, iar acum s-au întâlnit cu noi forțe de îndoială în rândul evreilor sefardici din Amsterdam.[18]

La acea vreme, îndoiala era în general etichetată drept ateism, la fel cum o întreagă varietate de practici sexuale pe care societatea pretindea că le dezaprobă erau etichetate drept sodomie.[19] Exemplele specifice de îndoială ne sunt în general ascunse de-a lungul Reformei și Contrareformei, deoarece era sinucigaș pentru oricine să proclame îndoiala sau necredința, iar instinctul binevoitor al preoților și pastorilor era, fără îndoială, în mod normal, să liniștească îndoielile în turmele lor, mai degrabă decât să riște viața enoriașilor lor prin expunerea lor. Oamenii educați și puternici din secolul al XVI-lea au vorbit, desigur, în mod serios despre îndoială, dar, mai degrabă ca în cazul discuțiilor medievale despre toleranță, astfel de discuții trebuiau să fie înțelese doar ca teorie, dacă se dorea ca ele să fie considerate respectabile. Cea mai bună cale (ca și în cazul sodomiei) era să se adăpostească în spatele interesului pentru literatura clasică. Poetul latin scrupulos de nepasionat Lucrețiu și satiricul grec al filozofiei și religiei Lucian erau citiți pe scară largă, în timp ce scepticul Sextus Empiricus a fost redescoperit în secolul al XVI-lea, dând numele său "empirismului".

Deși liderii creștini își exprimau în mod regulat dezaprobarea profundă față de astfel de scrieri "ateiste", era dificil să arzi pe cineva doar pentru că a citit un autor clasic. Apoi, treptat, în

secolul al XVII-lea, îndoielile s-au contopit în acea confruntare sistematică și sigură de sine cu tradiția religioasă care a devenit parte a culturii occidentale și a afectat profund practica creștinismului însuși. Cel puțin un impuls care a provocat această schimbare seismică a venit - cu dreptate poetică - din partea inchiziților iberice, care au cerut o convertire profundă și completă din partea oamenilor, dintre care mulți aveau deja o credință profundă. Printre numeroasele rezultate posibile ale acestei experiențe zdruncinătoare, un efect pentru unii a fost acela de a naște scepticism față de toate modelele religioase.[20] Același lucru a fost valabil și în Țările de Jos, o altă regiune sfâșiată de un efort intens de a elimina un set de credințe religioase în favoarea altuia: mai întâi catolicii i-au persecutat pe protestanți, iar apoi protestanții victorioși i-au hărțuit pe catolici (vezi planșa 17).

O mulțime de olandezi, cei pe care reformații îi numeau cu dispreț "libertini", se plictisiseră de toate formele stridente de religie la sfârșitul secolului al XVI-lea și își aminteau cu mândrie de faptul că marele olandez Erasmus vorbise mult despre toleranță și reflecție.[21] Lor li s-au alăturat, în anii 1620, unii dintre cei mai conștiincioși clerici și oameni reformați olandezi, adepții lui Jacobus Arminius, expulzați din Biserică și victimizați și mai mult ca urmare a marelui sinod bisericesc de la Dordt (Dordrecht) din 1618-19. Acesta a fost un eveniment atât de important încât a atras delegați din Bisericile reformate de peste mări, precum Anglia. A fost cea mai apropiată apropiere pe care Bisericile reformate au realizat-o vreodată de un consiliu general și, deși a produs o formă fermă și durabilă a ortodoxiei reformate, a făcut la fel de mult pentru a-i îndepărta pe disidenți și a-i forța să ia decizii cu privire la viitorul lor religios în afara curentului principal. Unii, "colegii", au produs propria lor marcă de religie rațională care a renunțat la orice nevoie de cler.[22]

Atunci când evreii sefarzi au sosit în această țară controversată și s-au regrupat în Amsterdam, au avut multe identități posibile de adoptat. Unii dintre cei care fuseseră aproape complet rupți de vechea lor religie își reconstruiau acum, cu multă migală, credința străveche cu un nou devotament și ortodoxie. Alții au ieșit din experiența lor încă conștienți de moștenirea lor, dar pregătiți să ia direcții foarte noi. În Țările de Jos au întâlnit creștini - libertini, arminieni, colegialiști, socinieni care părăsiseră o Polonie din ce în ce mai neospitalieră - care erau gata să facă același lucru.[23] În centrul acestei fuziuni de idei se afla Baruch sau Benedict de Spinoza. Fiu al unui negustor portughez-evreu din Amsterdam și, prin urmare, mai mult sau mai puțin neeligibil pentru o educație universitară normală, el a învățat în liniște și s-a autoinstruit în mijlocul tuturor oportunităților intelectuale pe care orașul le oferea - iar în adolescență, printre acestea se numără și contactul cu marele matematician și filozof al naturii Rene Descartes.

În 1656, la vârsta de 23 de ani, Spinoza a fost expulzat în mod senzațional din sinagoga portugheză din Amsterdam, însoțit de blesteme publice. Pentru a suporta o pedeapsă atât de extremă, este probabil că el pusese deja la îndoială unele dintre principiile de bază ale tuturor marilor religii semite: perspectiva nemuririi ființelor umane și intervenția lui Dumnezeu în treburile oamenilor.[24] În cele două decenii de viață care i-au mai rămas, Spinoza a produs două tratate revoluționare. *Tractatus Theologico-Politicus* (1670), al cărui prototip este posibil să fi fost cauza expulzării sale, cerea ca Biblia să fie tratată la fel de critic ca orice alt text, în special în ceea ce privește descrierea miracolelor; textele sacre sunt artefacte umane, instituții religioase venerabile "relicve ale vechii robii a omului". Întreaga argumentație a lucrării a fost concepută pentru a promova libertatea umană:

> misterul suprem al despotismului, suportul și sprijinul său, este de a menține oamenii într-o stare de înșelăciune și, sub titlul prefăcut de religie, de a ascunde frica prin care trebuie să fie ținuți în frâu, astfel încât ei să lupte pentru servitutea lor ca pentru mântuire și să considere că nu este o rușine, ci cea mai mare onoare, să-și cheltuiască sângele și viața pentru glorificarea unui singur om.[25]

Etica lui Spinoza (1677) îl vedea pe Dumnezeu ca fiind nediferențiat de forța naturii sau de starea universului. În mod natural, un astfel de Dumnezeu nu este nici bun, nici rău, ci pur și simplu și universal Dumnezeu, fără a fi constrâns de vreun sistem moral pe care ființele umane l-ar putea recunoaște sau crea. Calvin ar fi putut fi de acord cu cea din urmă propoziție, dar în mod categoric nu cu prima. Nu ar putea fi nimic mai departe de spiritul de vastă separare între Creator și creat exprimat în "dubla cunoaștere" a lui Calvin despre Dumnezeu și despre sinele uman (vezi p. 634) decât propunerea lui Spinoza că "mintea umană, în măsura în care percepe lucrurile cu adevărat, face parte din intelectul infinit al lui Dumnezeu și, prin urmare, este la fel de inevitabil ca ideile clare și distincte ale minții să fie adevărate ca și faptul că ideile lui Dumnezeu sunt adevărate".[26] Curând, Spinoza a fost considerat drept etalonul necredinței, chiar dacă în scrierile sale atent redactate există o noțiune clară a unui spirit divin care locuiește în lume, precum și un profund sentiment de uimire și reverență față de mister. A fost prea mult pentru autoritățile din Republica Olandeză: acestea au interzis *Tractatus* în 1674 și, în mod mai previzibil, Inchiziția romană i-a urmat exemplul în 1679, după ce lucrarea a circulat pe scară largă în traducere franceză.

"Ateu" era un termen de abuz ușor de aruncat în vremea lui Spinoza, în general îndreptat cu o plăcere sumbră împotriva cuiva al cărui stil de viață sordid și auto-indulgent demonstra în mod satisfăcător rezultatele negării divinității convenționale. Spinoza a deranjat în mod inconsiderat o astfel de simetrie retorică trăind într-o senină simplitate, singurul său viciu fiind o dependență foarte olandeză de tutun, care, împreună cu șlefuirea lentilelor cu care își câștiga traiul frugal, i-a adus probabil moartea timpurie la patruzeci și patru de ani. A trăit cu toată austeritatea contemplativă a unui Sfântul Ieronim, dar era bucuros și gata să discute predicile zilei sau să primească un șuvoi de turiști-filosofi. [27] La câțiva ani de la moartea sa, Pierre Bayle, fiul unui pastor hughenote francez, dar aflat în exil permanent în Republica Olandeză după revocarea Edictului de la Nantes, spunea deschis ceea ce până atunci era de nespus, concluzia la care scrierile lui Spinoza îl conduceau inexorabil: era probabil că "o societate de atei ar respecta toate îndatoririle civile și morale, așa cum fac alte societăți, cu condiția ca infracțiunile să fie pedepsite aspru, iar onoarea și infamia să fie anexate la anumite puncte". Bayle a observat în mod tăios că moralitatea în societățile creștine părea la fel de predispusă la modă și la obiceiurile locale ca și în cele de orice altă credință. Acesta a fost un atac radical la adresa oricărei presupuneri că etica creștină era în mod necesar un produs al doctrinei creștine. Este poate cea mai provocatoare propunere pe care Iluminismul a prezentat-o Bisericii creștine.[28]

Astfel, în jurul lui Spinoza au început să se ridice și alte voci care contestau înțelepciunea străveche a religiei și sugerau că Biblia nu era chiar ceea ce părea a fi: un punct de vedere pe care Erasmus îl făcuse mult mai discret în secolul precedent. Puțini dintre ei aveau talentul sumbru al englezului Thomas Hobbes, dar mulți au fost entuziasmați de demolarea cu barosul de către Hobbes a autorității sacre a clerului în interesul puterii civile și de îndrăzneala revizuirilor sale teologice: Hobbes a negat că este posibil ca un Dumnezeu să existe fără substanță materială, a ridiculizat cu delicatețe Trinitatea și a dat indicii largi cititorilor săi că nu ar trebui să ia nicio

doctrină creștină pe încredere.[29] Atunci când alți antitrinitariști l-au urmat pe Hobbes, principala lor armă împotriva ortodoxiei creștine a fost textul biblic însuși, care, după cum a devenit rapid evident, era plin de lecturi variante între manuscrise - în 1707, un distins biblist englez tradiționalist, John Mill, a estimat că acestea erau în jur de treizeci de mii la număr. Unele dintre aceste lecturi variante ar putea fi considerate în mod plauzibil ca fiind interpolări ulterioare în interesul credinței trinitare.

Importanți în această interogare au fost primii quakeri. Deoarece quakerii își trăgeau autoritatea divină din lumina Duhului din ei, erau înclinați să demonstreze acest lucru prin denigrarea autorității Bibliei. Deja Martin Luther mutase limitele textelor biblice prin crearea categoriei de apocrife, pe care a delimitat-o de Vechiul Testament, deși evreii și Biserica creștină de dinainte de Reformă nu făcuseră o astfel de distincție. Acum, quakerii observau redescoperirea tot mai frecventă de către cercetători a manuscriselor care conțineau literatură intertestamentară sau apocrife creștine, dintre care o mare parte semănau în mod remarcabil cu Biblia. Talentatul cercetător al ebraicii și quaker Samuel Fisher, care s-ar putea să-l fi folosit pe tânărul Spinoza pentru a traduce tratate în ebraică și care cu siguranță a cunoscut sinagogile din Amsterdam în eforturile sale de a converti evreii olandezi, a subliniat cu bucurie în 1660 că Epistola lui Pavel către laodiceeni (pe care Pavel ceruse să fie citită în cadrul cultului comunitar, și care ar trebui deci să fie considerată canonică), părea să fi dispărut cu totul - sau mai degrabă exista, într-un text existent, dar nerecunoscut de Biserică. De asemenea, el a atras atenția asupra presupusei corespondențe a lui Iisus Hristos cu regele Abgar din Edessa (vezi pp. 180-81) - de ce aceste texte erau în afara Bibliei, când o banală scrisoare a lui Pavel către Filimon se afla în ea?[30]

Întâlnirea Europei cu Americi, atât de populate de alți oameni, a pus mult timp la îndoială descendența unică a umanității din locuitorii din Eden. Mai ambițioși încă, alții care au acceptat cosmologia copernicană au sugerat că există și alte lumi locuite. O contribuție majoră la această întrebare, în anii în care Spinoza ajungea la momentul de criză cu sinagoga din Amsterdam, a fost adusă de Isaac La Peyrere, un hughenote francez, dar cu un nume care dezvăluie sub înfățișarea sa franceză un alt descendent al diasporei iberice. Publicarea de către acesta, la Amsterdam și în alte părți, a lucrării *Prae-Adamitae* ("Oameni înainte de Adam") a fost una dintre senzațiile editoriale ale anului 1655: se spune că a devenit chiar lectură ușoară pentru papă și cardinalii săi. La Peyrere a fost unul dintre cei mai fervenți apocalipticieni ai vremii sale și i-a îndemnat pe evrei și pe creștini să se reunească pentru a aduce Zilele de pe urmă, dar cartea sa, așa cum indica titlul, a aruncat povestea Creației în topitură, susținând că au existat rase de oameni mai înainte de Adam și Eva, care au fost strămoșii doar ai evreilor.

Argumentul lui La Peyrere a oferit, de fapt, un privilegiu special rasei evreiești, dar a eliminat și doctrina creștină occidentală a păcatului originar: dacă neamurile descindeau din rasa dinaintea lui Adam, se presupune că nu puteau fi participante la căderea lui Adam. La Peyrere a fost întemnițat, a îmbrățișat catolicismul și a murit într-o mănăstire franceză, dar cel puțin nu a avut soarta lui Jacob Palaeologos, un grec exilat la Praga care, cu un secol înainte, adusese același argument despre Adam și fusese executat la Roma în 1585. *Prae-Adamitae a* continuat să se vândă, și a făcut acest lucru pentru că autorul său nu era din ce în ce mai mult singur în întrebările sale. Dacă existau și alte lumi, nu doar păcatul originar părea o doctrină îndoielnică; cum putea Biserica să proclame unicitatea revelației biblice?[31]

În jurul anului 1680 a urmat încă o lucrare din Țările de Jos. *Tratatul* anonim *al celor trei impostori a* fost prea șocant pentru a fi tipărit până în 1719, dar a circulat pe scară largă în toată Europa în manuscris, adesea cu o atribuire falsă lui Spinoza pentru a-i conferi autoritate. Scris în franceză, probabil de către hughenoți renegați în exil din Franța, a fost o încercare grosolană de a populariza o versiune antireligioasă a mesajului din *Tractatus* al lui Spinoza, îmbinată cu idei adaptate liber de la Hobbes și de la alți scriitori sceptici. Cei "trei impostori" erau Moise, Iisus Hristos și Mahomed, iar în condamnarea celor trei credințe semitice, proclama că "nu există în natură nici Dumnezeu, nici diavolul, nici sufletul, nici raiul, nici iadul...". [T]heologii . . sunt cu toții, cu excepția câtorva neghiobi ignoranți. . oameni cu principii ticăloase, care abuzează în mod rău intenționat și impun o populație credulă".[32]

În spatele poveștilor de îndoieli, de la Spinoza și La Peyrere la Bayle și *Tratatul celor trei impostori,* se aflau două comunități periclitate și foarte bine articulate, care au produs spirite radicale care au contribuit la reevaluarea religiei: evreii și hughenoții. Hugenoții făceau parte din blocul internațional al protestanților reformați care, ca și evreii în aceeași perioadă, îmbrățișau mari speranțe de apocalipsă și desăvârșire divină, pentru ca apoi să le vadă spulberate în dezamăgirile politice de la mijlocul secolului al XVII-lea, care se întindeau din Anglia până în Transilvania. După ce Ludovic al XIV-lea a revocat Edictul de la Nantes în 1685, hughenoții au avut propria lor catastrofă la care să reflecteze, urmându-i pe evrei în exilul de pe întreg continentul. Chiar și înainte de aceasta, hughenoții au fost printre primii care s-au întors în mod consecvent la proiectul lui Erasmus de critică istorică a textului biblic, în special la Academia Regală de Teologie Protestantă din Saumur, înainte ca Ludovic al XIV-lea să o închidă (Ludovic nu a închis Academia de pionierat pentru instruirea cavaleriei din Saumur, care făcea parte din aceeași fundație). Prima controversă majoră a fost provocată la începutul secolului al XVII-lea de către savantul Louis Cappel din Saumur, care a demonstrat că sistemul ebraic elaborat de indicare și accentuare a vocalelor din textul Tanakh nu era atât de vechi pe cât pretindea că este. Mulți au privit această corecție filologică relativ minoră ca pe un atac periculos la adresa integrității și inspirației divine a Scripturii; dar Cappel a avut în mod clar dreptate în concluziile sale, iar până la sfârșitul secolului acestea erau înțelepciunea acceptată printre protestanți.

Aceasta a fost o bază pentru o cercetare științifică mult mai aprofundată atât a Vechiului cât și a Noului Testament, care a continuat de atunci. Saumur a deschis calea, dar aplicarea sistematică a principiilor critice la erudiția textuală în general a fost, de fapt, un produs al Contrareformei din același regat. O congregație din secolul al XVII-lea a mănăstirilor benedictine franceze reformate, dedicată Sfântului Maur (un discipol al Sfântului Benedict, creditat cu introducerea Regulii sale în Franța), a dezvoltat vechiul angajament benedictin față de erudiție într-o direcție specializată: Istoria Bisericii. În general, ei au evitat activitatea delicată de examinare a Bibliei în sine, dar au stabilit, la o scară atât de cuprinzătoare încât este imposibil de ignorat, cerința de a examina textele istorice fără sentiment sau considerație pentru caracterul lor sacru. Toate textele erau acolo ca parte a gamei de dovezi istorice, nu doar materialul familiar al surselor istorice narative, cum ar fi cronicile, ci și documentele oficiale și juridice.

Chiar dacă mauriștii nu au urmat logica acestui lucru până la erudiția biblică, alții au făcut-o. Papa ar putea să râdă de La Peyrere, dar întrebările despre Biblie i-au tulburat atât pe catolici, cât și pe protestanți. Un iezuit care lucra în China, Martino Martini, a fost determinat de fascinația sa pentru civilizația chineză și pentru scrierile sale istorice să sublinieze fragilitatea cronologiei biblice, într-o lucrare publicată la trei ani după best-sellerul lui La Peyrere.[33] Cu toate acestea,

protestanții au fost afectați mai grav decât catolicii, din cauza respingerii generale a alegoriei în interpretarea Bibliei, cu excepția cazului în care este absolut necesar (vezi pp. 596-7). Ei au rămas cu sensul literal al textului biblic, în cazul în care exista un sens (încercați unele dintre viziunile lui Ezechiel), iar erudiția s-a dovedit a fi alarmantă pentru literați, atunci ca și acum. Lui La Peyrere i se alăturaseră Hobbes și Spinoza pentru a sublinia o concluzie acum evidentă pentru cei cu spirit istoric, dar care, cu suficientă voință, poate fi evitată timp de secole, și anume că Moise nu putea să fi scris întregul Pentateuh.

Ca urmare a acestei noi examinări a Bibliei, în rândul unor creștini occidentali a crescut sentimentul că nu doar alte creștinisme sau chiar iudaismul, ci și alte religii ale lumii, ar putea oferi o perspectivă asupra adevărului - o concluzie opusă abuzului scabros din *Tratat al celor trei impostori*.[34] Acest nou spirit de deschidere respectuoasă era direct legat de extinderea mondială a puterii și comerțului occidental până în 1700. Islamul părea mult mai puțin amenințător din punct de vedere politic, pe măsură ce imperiile otoman, iranian și mogul cădeau în descompunere. Acum, europenii educați aveau o șansă mult mai bună de a înțelege acest alt monoteism. Datorită lui Andre du Ryer, un diplomat francez care și-a petrecut o mare parte din carieră la Alexandria, aceștia aveau acces la o gramatică turcă în latină și la traduceri în franceză ale textelor literare turcești și persane, lucru aproape fără precedent în Occident - dar mai ales la traducerea fiabilă (1647) a lui du Ryer a Coranului în franceză, care lua rapid locul latinei ca limbă internațională de studiu. Această traducere a fost sursa tuturor traducerilor vernaculare ale Coranului din Europa. Engleza a fost prima în 1649, nu fără incidente într-un an turbulent pentru Anglia, traducerea întâmpinând o furtună de abuzuri din toate părțile. Parlamentul l-a întemnițat pentru scurt timp pe tipograful englez, în timp ce un pamfletar al Bisericii înalte a atribuit lucrarea Diavolului - destul de paradoxal, deoarece traducătorul principal pare să fi fost un fost protejat al arhiepiscopului Laud, iar în alte părți i-a denunțat pe Copernicus, Spinoza și Descartes.[35] Iezuiții stimulaseră deja curiozitatea occidentală față de China; rivalitatea franco-britanică din India a stârnit un interes egal față de culturile și religiile din subcontinent. Sir Isaac Newton s-a numărat printre cei care au concluzionat, în urma acestor diverse mișcări, că toate culturile lumii au izvorât dintr-o singură civilizație informată de cunoașterea divinității, dar împrăștiată în Potopul lui Noe.[36]

Între 1640 și 1700 s-a deschis o prăpastie tot mai mare între scepticismul sau deschiderea în materie biblică în rândul unei minorități educate și privilegiate, care s-a alăturat pasiunilor Reformei, și continuarea nestingherită, chiar dacă cu convingeri diverse, în rândul mulțimii. În locul ideii, care străbate Tanakh-ul și Noul Testament, a unui Dumnezeu intim implicat în creația sa și care intervine în mod providențial și repetat în mod providențial în ea, a apărut conceptul unui Dumnezeu care, cu siguranță, a creat lumea și i-a stabilit legile în structuri inteligibile pentru rațiunea umană, dar care, după aceea, a lăsat-o să meargă pe drumul ei, tocmai pentru că rațiunea era unul dintre principalele sale daruri pentru umanitate, iar ordinea un dar pentru creația sa. Aceasta a fost abordarea divinității cunoscută sub numele de deism. Creștinii deiști au fost mult batjocoriți de generațiile de mai târziu, cărora le place ca religia să fie plină de propuneri urgente acordate prin revelație. Merită să trecem dincolo de astfel de critici pentru a asculta vocea unui deist englez de la începutul secolului al XVIII-lea, Joseph Addison. Acesta era fiul unui decan de catedrală anglicană, poet, dramaturg și politician nedesăvârșit, a cărui seninătate a fost capabilă să se ridice deasupra dezamăgirilor vieții sale: pentru această virtute considerabilă a fost foarte iubit. Inspirându-se din Psalmul 19, Addison și-a exprimat astfel încrederea sa calmă în bunăvoința Dumnezeului creator:

Firmamentul spațios de sus,
Cu tot cerul albastru și eteric,
Și cerul înstelat, un cadru strălucitor
Marele lor original proclamă.
Soarele neobosit, din zi în zi,
Își arată puterile Creatorului său,
Și publică pe toate meleagurile
Lucrarea unei mâini atotputernice.

Imediat ce se lasă seara
Luna preia povestea minunată,
Și noaptea, pentru pământul care ascultă
Repetă povestea nașterii ei;
În timp ce toate stelele care o înconjoară ard
Și toate planetele la rândul lor,
confirmă vestea pe măsură ce se rostogolește,
Și răspândesc adevărul de la un pol la altul.

Ce dacă în tăcere solemnă toți
Se mișcă în jurul întunecatei mingi terestre?
Ce se întâmplă dacă nici o voce reală, nici un sunet
Printre sferele radiante?

În urechea raţiunii toate se bucură,

Şi scot o voce glorioasă,

Cântând mereu în timp ce strălucesc,

"Mâna care ne-a făcut este divină.[37]

Era tentant chiar şi pentru clerul din bisericile consacrate să se aşeze cu uşurinţă la declaraţiile confesionale pe care le moşteniseră din epoca deplorabil de violentă a Reformei şi să vadă rezonabilitatea deismului ca fiind atât congenială, cât şi superioară din punct de vedere moral faţă de ceea ce se întâmplase înainte. A fost aceeaşi stare de spirit care după 1660 a produs perspectiva "latitudinară" în Biserica Angliei (vezi pp. 653-4). Împotriva raţionaliştilor sau a deiştilor se opuneau vocile neliniştite ale altor membri ai aceleiaşi elite intelectuale, care promovau viziunea unui Dumnezeu intens personal şi intervenţionist în diferitele treziri evanghelice protestante, de la pietismul din Germania până la Jonathan Edwards de pe coasta de est a Americii. Nu putem înţelege ascensiunea evanghelicismului fără a o vedea pe fundalul raţionalismului creştin şi post-creştin din secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea - dar şi în contextul altor schimbări profunde din societatea europeană, de care evanghelicii erau inconfortabil de conştienţi.

BAZINE SOCIALE ÎN ȚĂRILE DE JOS ȘI ANGLIA (1650-1750)

Dacă iudaismul și protestantismul reformat au fost o pereche fundamentală în spatele creării unui nou spirit în religia și metafizica creștină, cealaltă a venit prin intermediul acelor state protestante, uneori încorsetate în mod incomod, Olanda și Anglia. Principalele cadre în care s-au unit entuziasmele milenariste, mesianice sau apocaliptice ale protestantismului reformat și ale iudaismului, ele au fost pioniere în viitor într-o altă privință foarte diferită: spre sfârșitul secolului al XVII-lea, ambele societăți au început un lung proces de mutare a doctrinei și practicii creștine din locul central în viața cotidiană europeană de care se bucurase timp de mai bine de un mileniu, plasând-o în rândul unei serii de opțiuni personale. Contextul acestui proces a fost o conjuncție de particularități politice, sociale și economice în cele două țări care flanchează Marea Nordului. În afară de faptul că au îmbrățișat în mod ciudat și adesea cu reticență toleranța religioasă pentru o mare varietate de disidențe religioase, ambele țări au obținut o distribuție mai largă a prosperității decât orice altă parte a Europei secolului al XVII-lea. Îmbunătățindu-și tehnicile agricole și generând bani noi prin intermediul unei game excepționale de manufacturi și întreprinderi comerciale, au fost primele regiuni care au scăpat de foamete, pericolul constant al înfometării în masă ca urmare a nerealizării recoltei.[38]

Acest lucru a avut consecințe importante. Olandezilor și englezilor li s-a deschis o distribuție tot mai generală a surplusului de bogăție. Până în anul 1700, aceste două națiuni și-au stabilit dominația într-un comerț tot mai mare cu Asia. Negustorii au expediat acasă o gamă de bunuri care aveau atracția specială că partea mai ieftină a pieței putea imita cu succes articole de lux: în principal textile și ceramică - chiar și acel produs de uz casnic fără precedent, tapetul. Manufacturile de acasă au susținut acest comerț și au sporit abundența de bunuri disponibile. Oamenii obișnuiți din aceste societăți de la sfârșitul secolului al XVII-lea se bucurau de senzația nefamiliară de a poseda tot mai multe obiecte de care nu aveau strict nevoie și, la fel de mult, se bucurau de accesul la un anumit grad de petrecere a timpului liber, acum că asigurarea hranei nu mai era o preocupare constantă. O astfel de petrecere a timpului liber, bunuri de consum durabil și bani de rezervă ar putea părea banale după standardele moderne de prosperitate, dar înainte aceste bunuri erau limitate la o mică elită privilegiată. Acum, alegerea devenea democratizată în societate, cu mult înainte ca democrația să se extindă în mod obișnuit în politică.[39] Creștinismul trebuie acum să se confrunte cu consecințele în multe moduri diferite.

Să luăm o schimbare semnificativă în Europa secolului al XVII-lea: o parte din muzica devoțională creștină publică a fost transformată într-o activitate personală de agrement. Fără îndoială, de-a lungul întregii istorii creștine, a existat un element considerabil de satisfacție estetică pură în ascultarea muzicii sacre, dar ascultarea a fost întotdeauna făcută în contextul cultului. În secolul al XVII-lea, olandezii au dezvoltat conceptul de recital de orgă: o utilizare a clădirilor bisericești fără referințe devoționale specifice, care avea să se răspândească în întreaga lume creștină occidentală. Aceste recitaluri erau detașate de slujbele bisericești, din motivul foarte bun că marile biserici parohiale olandeze aveau magnifice orgi cu tuburi, pe care clerul lor le dezaproba, dar care erau protejate de mânia clerului și întreținute de autoritățile civice - de fapt, orgiile erau unul dintre simptomele scopului constant al regenților olandezi de a împiedica clerul să le tiranizeze (vezi planșa 35). Compozitorii olandezi și nord-germani, conduși de marele Jan Pieterszoon Sweelinck, au scris compoziții complicate pentru a pune în valoare splendoarea acestor orgi, care puteau lua ca temă a variațiilor lor ingenioase melodiile metrice de psalm ale Bisericii Reformate, dar care, prin natura lor, era puțin probabil să facă parte din cult.

O picătură de paie muzicală, socială și religioasă în vânt dincolo de aceasta a fost norocul în schimbare al oratoriului. După cum sugerează și numele său, acesta a fost inițial o formă muzicală italiană și, prin urmare, catolică, potrivită pentru a fi pusă în scenă de un "oratoriu" sau de o confrerie: o lucrare corală și orchestrală pe un subiect sacru. Până în 1700, în Europa protestantă, spectacolele de oratoriu se mutau din biserici în clădiri publice laice și, uneori, dobândeau subiecte laice; acest fenomen nu era atât de frecvent în sudul catolic și a adus oratoriul aproape de o altă nouă formă muzicală corală, opera, pe care fusese inițial concepută pentru a o înlocui în timpul solemnității Postului Mare catolic. Englezii au obținut ce e mai bun din ambele lumi odată cu achiziționarea în 1712 a unui compozitor protestant de operă și oratoriu din Halle, Georg Frideric Handel. Domesticat sub numele de George Frederick Handel, acesta le-a dăruit în 1742 un oratoriu despre nașterea, viața, moartea, învierea și a doua venire a lui Hristos, *Messiah,* care a devenit un trofeu național de cultură muzicală chiar și pentru cei care nu erau muzicieni - i s-a dat o notă morală plăcută prin faptul că a fost o lucrare frecvent interpretată în concerte de caritate.[40] Dar *Mesia* a fost interpretată pentru prima dată într-o sală de concerte publică din Dublin, o clădire care a fost ea însăși o inovație - nu în niciuna dintre catedralele protestante din Dublin, chiar dacă cele două coruri ale catedralei s-au unit pentru a o cânta. Aceasta a fost o tranziție inconfundabilă a muzicii sacre de la cult la agrement și a început un proces prin care interpretarea sau experiența muzicii a devenit pentru mulți europeni baza unei spiritualități alternative la propunerile bazate pe text ale credinței lor creștine.

Există și alte indicii că până și instituțiile publice din națiunile protestante începeau să accepte schimbarea treptată a societății de la construcția sa în jurul revelației creștine și a poveștii biblice, chiar și în cadrul cultului său. Se poate demonstra că predicile clericilor la ocazii de stat din Anglia anglicană, Suedia luterană și Țările de Jos reformate și-au schimbat accentul în temele lor după anii 1740, Anglia fiind cea mai precoce, dar chiar și Suedia, foarte uniformă din punct de vedere confesional, a urmat exemplul în timp util. A existat mai puțin o construcție a națiunii ca fiind aleasă ca regatul lui Israel, urmând judecata lui Dumnezeu și temându-se de păcatul colectiv al poporului său: în schimb, mult mai multă celebrare a onoarei națiunii, a capacității sale de a genera prosperitate și libertate și, prin urmare, fericire personală. Acestea erau în continuare recompense de la Dumnezeu pentru buna purtare a societății, dar recompensa era văzută mai mult ca o chestiune de consecință logică decât ca o intervenție divină directă. Roma, la fel de mult ca și Israelul, a modelat acum retorica predicatorilor, care încercau să își descrie singuri gloriile națiunii. Pentru o astfel de schimbare majoră în ocazii în care regii și clerul erau cei mai conștienți de sine ca reprezentanți ai societății mai largi, trebuie să fi apărut schimbări mai generale în societate în multe decenii anterioare. Aceste noi accente au reflectat influența deismului, acea viziune despre Dumnezeu care prevedea o separare între Dumnezeul creator și creație.[41]

În timp ce spiritualitatea Europei Occidentale dădea semne de desprindere de liturghia sa, divinitatea se despărțea de revelație, iar modelele societății erau modelate de alte surse în afară de cartea sacră a creștinismului, discursul occidental despre filosofie a ajuns să fie dominat de un filosof ale cărui ipoteze, de asemenea, separau radical spiritualul de material. Rene Descartes a fost un catolic francez devotat care, începând din 1628, a găsit în Țările de Jos nordice, protestante, dar pluraliste, refugiul care îi permitea cel mai bine să se exprime fără inhibiții și să se dezbrace de ipotezele filosofice pe care le considera constrângătoare. El a avut o influență decisivă în încurajarea contemporanilor și succesorilor săi de a gândi ființa umană ca fiind de natură dual: materială și imaterială. Problema care a bântuit ulterior viziunile carteziene asupra

personalității a fost aceea de a arăta cum ar putea fi unite în vreun sens cele două naturi. Filozoful de la Oxford Gilbert Ryle a caracterizat în 1949, în mod satiric, această abordare a conștiinței ca fiind "fantoma din mașină": un spirit care se ascunde într-o mașinărie de componente materiale, care împreună interacționează cumva pentru a porni de la conștiință la motivație și la acțiune.[42]

După cum a subliniat Ryle, Descartes ar fi fost conștient de lunga istorie a argumentelor creștine despre suflet; de asemenea, când și-a creat propriul dualism pentru umanitate, iezuiții l-au învățat să înțeleagă conceptul ortodox al naturii sau naturilor duble ale lui Hristos, divină și umană. În timp ce creștinismul calcedonian încercase să rezolve această dificultate prin formule insistente de echilibru, dualismul cartezian, combinat cu materialismul necruțător al lui Thomas Hobbes și cu demonstrația lui Isaac Newton privind funcționarea mecanică a universului, a avut tendința de a rezolva dificultatea prin privilegierea materialului în detrimentul spiritualului - la urma urmei, substanța materială pare mult mai ușor de întâlnit, de înregistrat sau de măsurat decât spiritul. Eterna problemă pentru viziunile carteziene asupra conștiinței, sau pentru empirismul baconian care s-a aliat cu cartezianismul, a fost aceea de a explica criteriile după care mintea înregistrează sau măsoară aceste întâlniri materiale. John Locke, luând în considerare problemele conștiinței, scrisese că, din moment ce mintea umană "nu are alt Obiect imediat decât propriile sale *Idei* ... este evident că Cunoașterea noastră este doar o conversație despre ele".[43] Care este, atunci, sursa acestor idei? Problema nu a încetat să îi preocupe pe moștenitorii lui Descartes.

ROLURILE DE GEN ÎN SECOLUL LUMINILOR

David Hume, un sceptic genial din secolul al XVIII-lea, neobișnuit de ager în a vedea cum interacționează filosofia și economia, a fost cel care a observat, în legătură cu revoluția de consum din jurul său, că "un comerț cu străinii ... îi trezește pe oameni din indolență și ... le trezește dorința de a avea un mod de viață mai splendid decât cel de care se bucurau strămoșii lor".[44] Posesiunile variate stimulează imaginația, deoarece stimulează alegerea. În egală măsură, timpul liber stimulează imaginația și oferă șansa de a face alegeri foarte profunde: de a reflecta asupra identității personale dincolo de prescripțiile stabilite de alții. Aceasta este o aplicație practică a principiului lui Locke despre mintea umană, cu toate complicațiile aferente. În cel mai personal dintre domenii, cel al sexualității umane, sfârșitul secolului al XVII-lea a fost martorul unor mari schimbări în modul în care erau înțelese masculinitatea și feminitatea, iar multe lucruri rămân misterioase în ceea ce privește motivele acestei schimbări. Rolurile de gen au devenit mai rigid divizate. Cele mai multe alegeri îi favorizau în continuare pe bărbați: astfel, dacă înainte femeile erau considerate incontrolabile și pofticioase, precum Eva căzută, acum erau considerate din ce în ce mai mult ca fiind fragile și pasive în mod natural, având nevoie de protecția bărbaților.[45] Cel mai surprinzător dintre toate a fost un fenomen nou atât în Amsterdam, cât și în Londra: începând cu anii 1690, ambele au găzduit o subcultură publică homosexuală masculină, înfruntând ostilitatea oficială și dezvoltând o rețea socială de baruri și cluburi. "Lesbienele" au fost denumite astfel la începutul secolului al XVIII-lea, cu un secol și mai mult înainte de inventarea cuvântului "homosexual", dar activitățile femeilor nu stârneau atâta emoție publică precum cele ale bărbaților, iar noua vizibilitate a homosexualilor a fost cea care a provocat epurări periodice și panici morale în ambele orașe - nu e de mirare că Societățile pentru Reformarea Manierelor au fost cauze atât de urgente.[46]

Niciuna dintre aceste evoluții nu se datora prea mult învățăturii etice creștine existente: creștinismul avea să se angajeze într-o nouă gândire pentru o nouă societate care își construia propriile priorități cu o lipsă tot mai mare de respect pentru tradiția creștină. Chiar și modelele de frecventare a bisericii au fost afectate. În protestantismul olandez și anglofon din secolul al XVII-lea s-a dezvoltat una dintre trăsăturile distinctive ale religiei occidentale moderne: Creștinismul a devenit o activitate la care participau mai multe femei decât bărbați. Creșterea spectaculoasă a comunităților religioase feminine, cum ar fi Ursulinelor în catolicismul contrareformist, a fost un simptom, dar în protestantism a existat un fenomen diferit și mai fundamental: în diverse medii, participarea la biserică devenea dezechilibrată, iar congregațiile începeau să conțină mai multe femei decât bărbați.

Încă o dată, aceasta era o chestiune de alegere personală și, prin urmare, era perceptibilă pentru prima dată acolo unde era posibilă religia voluntară. Studiile din nordul îndepărtat al Provinciilor Unite la începutul secolului al XVII-lea, provincia Friesland, unde atât de mulți oameni au ales să se alăture unor grupuri radicale precum menoniții (a se vedea pp. 919-20), arată deja un dezechilibru în ceea ce privește numărul de membri între bărbați și femei, chiar și în cazul Bisericii oficiale.[47] În războaiele civile englezești din anii 1640, când structurile coercitive ale Bisericii stabilite s-au prăbușit, listele de membri ale numărului tot mai mare de biserici voluntare - independenți, baptiști, quakeriști și altele asemenea - arată adesea că femeile sunt cu două la unu mai numeroase decât bărbații.[48] Aproape în același timp, de cealaltă parte a Atlanticului, autoritățile din Biserica Congregațională stabilită din Massachusetts au început să observe și ele fenomenul de participare la biserică în mod inegalitar în funcție de sex.

Este probabil ca un număr disproporționat de femei să se fi alăturat congregațiilor voluntare englezești pentru că aveau mai mult spațiu pentru a se afirma decât în Biserica consacrată. Această afirmare a fost maximă în rândul noilor grupuri radicale, cum ar fi primii quakeri: în anii 1650, femeile quakeri puteau să se bucure de roluri profetice care aminteau de cele din primele zile ale unor grupuri radicale din anii 1520 și 1530 și, la fel ca în radicalismul din secolul al XVI-lea, conducerea masculină a quakerilor în deceniile următoare a trecut în mod constant la restricționarea activismului femeilor.[49] Până la începutul secolului al XVIII-lea, este posibil ca atractivitatea Quakerilor pentru femei să se fi schimbat pentru că etosul Quakerilor s-a schimbat: așteptarea liniștită a Domnului, care caracteriza acum cultul Prietenilor, a rezonat cu o formă tradițională și predominant feminină de spiritualitate. *Collegia pietatis* a pietismului (vezi pp. 739-40) a dezvoltat o spiritualitate care, de asemenea, punea accentul pe o întâlnire interioară cu divinitatea, deși în acest caz grupul devoțional își ocupa locul alături de cultul public luteran. Este interesant faptul că acești pietiști au fost printre puținele persoane care s-au interesat de scrierile femeilor activiste din primele zile ale Reformei luterane, cum ar fi cele ale unei nobile foarte deschise din anii 1520 și 1530, altfel demult uitate, Argula von Grumbach.[50]

Fenomenul congregațiilor în care se întâlnesc două sexe a fost observat încă de la sfârșitul secolului al XVII-lea și a contribuit la noi reflecții creștine asupra genului. Clericul și scriitorul etic englez Richard Allestree și principalul pastor din Massachusetts, Cotton Mather, au fost de acord în a considera că femeile sunt mai spirituale decât bărbații, care erau sclavi ai pasiunilor: "Devoțiunea este o plantă fragedă", spunea Allestree, "care ... necesită un sol moale și delicat; și de aceea, moliciunea și flexibilitatea feminină sunt foarte potrivite și potrivite pentru ea ... Știu că există multe doamne ale căror exemple sunt reproșuri pentru celălalt sex, care ajută la umplerea congregațiilor noastre, atunci când domnii le părăsesc". Acest don protestant din Oxford a regretat chiar și abolirea călugăriilor de către Reformă. Mather considera că femeile aveau o seriozitate morală mai mare decât bărbații din cauza conștiinței lor constante a morții la naștere.[51] Fie că avea sau nu dreptate, astfel de noțiuni au reprezentat o răsturnare izbitoare față de discuțiile medicale tradiționale despre umori și un spectru continuu de gen, sau față de comentariile teologice disprețuitoare ale lui Augustin din Hippona despre natura necontrolată a femeilor.[52] Pe măsură ce femeile se arătau, aparent, mai devotate decât bărbații lor (și, poate, mai recunoscătoare față de eforturile clerului), vechiul stereotip creștin al femeilor ca fiind, în mod natural, mai dezordonate decât bărbații și mai deschise la tentațiile Satanei a început să pară din ce în ce mai puțin convingător. Probabil că acest lucru a contribuit la dezgustul tot mai mare al elitei pentru vânătoarea de vrăjitoare.

Femeile, atente la schimbarea de atmosferă, au început să își caute propriul loc reconstruit în Biserică. Mary Astell era o conservatoare anglicană celibatară din High Church, cu un interes viu pentru filozofia contemporană, iar conservatorismul ei a făcut din ea un critic clarvăzător al limitărilor susținătorilor Whig ai unui creștinism reînnoit, precum John Locke, care părea să vorbească mult despre libertatea pentru bărbați, dar nu și pentru jumătate din rasa umană (sau chiar mai mult de jumătate, având în vedere atitudinea lui Locke față de africanii înrobiți). În cursul anilor 1690 a început să își publice propria viziune, care însemna un nou feminism creștin: "Nu se neagă faptul că obiceiul lumii a pus femeile, în general, într-o stare de supunere, dar dreptul nu poate fi dovedit din acest fapt mai mult decât o poate justifica predominația viciului". Era indignată de faptul că fetele erau private de o educație decentă în favoarea băieților și a preluat ceea ce Allestree și alți comentatori simpatizanți spuneau, făcând ca argumentele lor să fie ale ei, cu un anumit sarcasm adăugat: "Aproape că s-ar putea crede că înțeleptul care dispune

de toate lucrurile, prevăzând cât de nedrept li se refuză femeilor oportunitățile de îmbunătățire din *exterior,* le-a înzestrat, prin urmare, ca o compensație, cu înclinații mai mari spre virtute și cu o bunătate naturală a temperamentului *interior*".[53] O mare parte din acest feminism avea să fie absorbit de mișcările evanghelice, care au beneficiat de entuziasmul său activist și i-au oferit principala sa ieșire în cultura occidentală până în secolul al XX-lea (vezi pp. 828-30); dar protestantismul evanghelic nu a fost în cele din urmă capabil să pună limite feminismului culturii occidentale, după cum se va vedea.

ILUMINISMUL ÎN SECOLUL AL XVIII-LEA

Prin urmare, istoria Iluminismului, o poveste asociată de obicei cu secolul al XVIII-lea, și-a văzut practic toate elementele puse în aplicare până în 1700. Multe dintre ipotezele sale derivau din Vechiul și Noul Testament și din cele două religii care au creat această literatură, iudaismul și creștinismul. Europa secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea a produs două mișcări aparent contrare, dar de fapt profund întrepătrunse, ambele fiind destinate să afecteze o lume mult dincolo de locurile lor inițiale din țările din jurul Mării Nordului. Iluminismul a generat un scepticism deschis cu privire la faptul că pot exista adevăruri definitive în scrieri special privilegiate, scutite de o analiză detașată, sau că o religie are ultimul cuvânt împotriva alteia; prin optimismul său, angajamentul său față de progres și caracterul tot mai material și secularizant, a reprezentat o repulsie față de proclamarea păcatului originar de către Augustin din Hippona. Cu toate acestea, pe lângă Iluminism, seria de treziri protestante s-au inspirat din același Augustin și din interpretarea sa în cadrul Reformei. Reformatorii mainstream nu au proclamat doar păcatul originar ca fiind problema cheie a umanității, capabilă să fie rezolvată doar de un Dumnezeu milostiv, ci, în proclamarea lor, au afirmat autoritatea și transcendența textului biblic și au aruncat la gunoi o întreagă serie de modalități alegorice creative prin care ar putea fi extins sensul său. Este posibil să citim trezirile protestante ca pe o reacție șocată la inovațiile sociale și intelectuale ale Iluminismului timpuriu.

Prin urmare, cele două mișcări pot părea radical opuse. Realitatea a fost mai complicată, deoarece ele au interacționat și s-au încurcat în mod constant. Figurile-cheie ale trezirii evanghelice respectau impulsul spre raționalitate care informa gândirea iluministă și erau fascinate de fermentul intelectual și de extinderile cunoașterii din jurul lor. Jonathan Edwards a văzut în utilizarea rațiunii de către filozofia iluministă un aliat esențial în reafirmarea mesajului Reformei cu privire la robia voinței umane. John Wesley, el însuși un omnivor intelectual, era la fel de hotărât ca și pietiștii de la Halle să-și introducă turmele în entuziasmul cunoașterii și în realizările filosofiei naturale. Pentru a face acest lucru, el a publicat în volum: una dintre atracțiile metodismului a fost încurajarea autoeducației și a autoperfecționării în rândul turmelor sale (vezi p. 754). Printre cele mai bine vândute cărți ale lui Wesley s-a numărat manualul său de medicină practică, *Primitive Physick, care a fost* extins în mod constant și care se baza atât pe lecturi ample de amatori, cât și pe multe observații personale. După ce a deplâns modul în care, în istoria medicinei, "oamenii de învățătură au început să lase deoparte experiența, pentru a construi Physick pe ipoteze", el a inversat procesul cu brio empiric baconian în favoarea remediilor a căror eficacitate putea fi dovedită, deși a asociat cu experimentul "acel medicament vechi și demodat, rugăciunea".[54]

Într-adevăr, iluminismul din nordul Europei a fost condus în general nu de cei care urau creștinismul, ci de creștini deranjați de formulările creștinismului tradițional. Într-o oarecare măsură, în încercările sale de a îmbunătăți condiția umană, Iluminismul a fost un proiect de reconstrucție a religiei creștine și a fost în dialog cu celelalte proiecte de îmbunătățire umană cuprinse în evanghelism. Marea excepție a fost filozoful scoțian David Hume, a cărui analiză a moralității l-a condus la concluzia că aceasta se baza în întregime pe sentimentul uman sau pe "sentimentul moral" și că experiența umană nu putea depăși cunoașterea de sine pentru a oferi răspunsuri reale la probleme precum crearea tuturor lucrurilor. Prin urmare, a considerat religia revelată incredibilă în sens propriu și, așa cum făcuse Bayle înaintea lui, a separat radical moralitatea de practica religiei organizate. Problema pentru creștinii evlavioși care l-au cunoscut

pe Hume în viața de zi cu zi din Edinburgh era că era un om complet simpatic; abuzurile la adresa lui veneau în general din partea celor care nu îl cunoscuseră. Biograful celebrat al doctorului Johnson, James Boswell, un membru devotat al Kirk care a încercat să-l sperie pe Hume cu teama de moarte, a fost derutat de indiferența veselă a acestuia față de această perspectivă: "Nu puteam să nu fiu asaltat de îndoieli momentane", a recunoscut Boswell, "în timp ce aveam în fața mea, de fapt, un om cu abilități atât de puternice și cu o cercetare atât de vastă murind cu convingerea că va fi anihilat".[55] În cele din urmă, unii critici creștini grijulii au considerat chiar că Hume ar fi putut face un bine "curățând religia noastră de toate absurditățile pe care le conține ... permițându-i astfel să triumfe asupra oricărei opoziții".[56]

Europa catolică nu a fost imună la entuziasmul Iluminismului. [57] Până la mijlocul secolului al XVIII-lea, iezuiții conduceau cel mai mare sistem de educație dirijat pe care lumea îl cunoscuse vreodată, o rețea intelectuală unică în epocă prin cultivarea cercetărilor științifice și culturale și, în mod inevitabil, cultura lor de cercetare a constituit o componentă importantă a Iluminismului. Chiar și atunci când au fost suprimați în 1773 (a se vedea pp. 804-5), impulsul de reformă a continuat. Pius al VI-lea, al cărui predecesor fusese forțat să trădeze în mod umilitor iezuiții, a promovat un program ambițios de construcție la Roma după alegerea sa în 1775, punând la punct Bazilica Sfântul Petru, biserica care a contribuit la declanșarea Reformei, exact la timp pentru provocarea la fel de severă a Bisericii declanșată de Revoluția Franceză). El a promovat trecutul și gloria Vaticanului într-o epocă în care, de altfel, papalitatea a cunoscut o diminuare brutală a puterii, înființând un muzeu papal, dar și-a urmat și colegii monarhi din alte părți ale Europei, permițând suprimarea mănăstirilor mici atunci când un cutremur teribil a lovit sudul Italiei în 1783. Intenția era de a ajuta săracii; după modelul multor astfel de suprimări, veniturile au ajuns la mila unor interese funciare care aveau o preocupare mult mai mică pentru săraci decât predecesorii lor clerici.[58]

Lumea catolică, mai degrabă decât cea protestantă, a fost cea care a produs o formă de Iluminism care se opune în mod conștient creștinismului, proclamându-se dușmanul misterului și emancipatorul omenirii din lanțurile religiei revelate. O mare parte din acest lucru s-a concentrat asupra Franței și a pornit ca fiind mai degrabă anticatolic decât anticreștin; pentru a înțelege de ce, este nevoie să înțelegem situația particulară a Bisericii Catolice din Franța. Biserica franceză obținuse o victorie îndelungată împotriva protestantismului, care a culminat cu marea trădare de încredere a lui Ludovic al XIV-lea prin revocarea Edictului de la Nantes în 1685. Ea dădea toate semnele de viață și de succes; mănăstirile sale mari și mici erau reconstruite pentru a arăta ca niște castele moderne impunătoare. Marile sale biserici răsunau de splendide orgi noi-noute, făcute pe măsura stilului distinctiv al muzicii de orgă și corale franceze, cuferele lor splendide, caracteristici majore ale interioarelor bisericilor somptuos reproiectate, din care mobilierul medieval fusese alungat în favoarea deschiderii unor priveliști largi care evidențiau dramatismul Marii Liturghii Contrareforme.[59]

Dincolo de această splendoare liturgică, Biserica din Franța era amarnic divizată de dispute care se întorceau la anii Reformei. De-a lungul războaielor civile din secolul al XVI-lea, o mare polaritate a rămas în rândul catolicilor francezi. La o extremă se aflau cei care erau pregătiți să facă compromisuri cu protestanții de dragul păstrării Franței în încrederea sa sacră de a fi Biserica Catolică pentru francezi: o versiune "galicană" a catolicismului, calificată în mod batjocoritor drept "*politique*" de către dușmanii săi. Pe de altă parte, se aflau cei dornici să consolideze Franța în angajamentul său față de Contrareformă și față de o loialitate față de

papalitate care ar putea fi contrară priorităților monarhiei. În acest context, a existat o altă dispută teologică care a implicat modalitățile prin care acel teolog polivalent Augustin din Hippona ar putea fi folosit pentru a explora problemele care au agitat creștinismul occidental în timpul Reformei. Deși protestanții de la Martin Luther încoace au preluat teologia lui Augustin despre harul lui Dumnezeu, unii teologi care au rămas loiali Romei au fost, de asemenea, constrânși de relatarea sa pesimistă despre condiția umană fără ajutorul harului.

Un nou augustinianism a apărut la Universitatea din Leuven, în Țările de Jos spaniole, în special în gândirea lui Cornelius Jansen (1585-1638), care, în calitate de exilat din provinciile protestante din nordul Țărilor de Jos, a avut motive speciale să fie conștient de puterea pe care o aveau relatările reformate despre mântuire bazate pe Augustin. Jansen, care a devenit episcop de Ypres, a intrat în conflict acerb cu teologii iezuiți care încercau să facă propria lor rafinare a gândirii lui Augustin pentru a apăra liberul arbitru uman. Jansen s-a asigurat că expunerea sa a unei teologii predestinatoare la fel de temeinice ca orice a scris Calvin a fost publicată de executorii săi testamentari atunci când a murit în siguranță; a fost un tratat intitulat agresiv *Augustinus*. O condamnare a lui *Augustinus* obținută de la papă de către iezuiți în 1641 nu i-a împiedicat pe teologii francezi de frunte să îl citească cu fascinație. Teologia "jansenistă" a devenit un punct de raliere pentru cei care aveau diverse nemulțumiri împotriva iezuiților: acestea variau de la încurajarea extremismului catolic în timpul războaielor civile din secolul precedent, trecând prin dragostea lor scandaloasă pentru teatru și dans ca instrument educațional, până la toleranța lor șocantă față de anumite aspecte ale religiei chineze și indiene (vezi pp. 705-7). Jansenismul a fost un apel la seriozitate.

Prin urmare, de la mijlocul secolului al XVII-lea, disputele legate de jansenism s-au transformat într-o luptă pentru sufletul Bisericii franceze, care acum revenea viguros împotriva unui protestantism reformat din ce în ce mai asediat. Jansenismul a fost apărat la Paris de o comunitate de călugărițe austere și foarte respectate, care proveneau din noile case cisterciene reformate și care și-au asigurat apoi propria autonomie, exportând numele mănăstirii rurale originale de la Port-Royal atunci când au deschis două noi unități în jurul orașului. Lupta dintre susținătorii janseniști de la Port-Royal și iezuiți s-a încurcat cu politica de la Curtea franceză, iar printre cele mai multe fire de conflict din această situație s-a numărat o viziune contrastantă asupra viitorului întregii Biserici Catolice, care a redeschis vechile probleme agitate de conciliariști înainte ca furtuna Reformei să le potolească vocile. Trebuia catolicismul să fie dirijat de înțelepciunea papei de la Roma sau teologia sa trebuia să fie construită din argumentele creative ale Bisericii mai largi, cum ar fi teologii de la Sorbona? Unde se afla autoritatea de a lua decizii în astfel de controverse, la un monarh papal sau la o decizie colegială a episcopilor Bisericii?

Ludovic al XIV-lea, influențat de devotata sa amantă, Madame de Maintenon, a trecut în cele din urmă de partea papalilor împotriva jansenișților. Dezbaterile nu s-au încheiat cu persecuția comunității din Port-Royal, care a culminat cu un ordin oficial de distrugere și profanare deliberată a casei sale principale în 1710; a urmat o nouă condamnare papală a întregii mișcări în bula *Unigenitus* în 1713. Inițiativa lui Ludovic de a obține acest lucru de la papă a fost moștenirea sa cea mai dezastruoasă pentru Biserica franceză, deoarece jansenișții nu voiau să dispară. Începând cu 1727, mulțimile au început să se adune la cimitirul St-Medard din Paris, unde fuseseră raportate miracole la mormântul unui diacon jansenist. După șase ani, cu mii de oameni adunați, cu scene frecvente de oameni care se rostogoleau în convulsii și profețeau

fanatic dezastre naționale, cimitirul a fost închis. Ceea ce era și mai rău era că aceste fenomene fuseseră anterior asociate mai mult cu grupuri disperate de protestanți francezi, care fuseseră zdrobiți în rebeliune armată doar cu câteva decenii înainte; acum, avocați de frunte erau văzuți în mulțime, legând protestul lor de rezistența lor la politicile regale centralizatoare.[60] În jurul jansenismului s-au adunat tot felul de tulpini disidente atât în Biserică, cât și în stat. Când Societatea lui Isus a fost atacată, nu necredincioșii Iluminismului, ci o rețea supraviețuitoare de janseniști au pus la cale distrugerea ei în Franța, iar gradul de cruzime aplicat iezuiților împrăștiați a fost extraordinar, având în vedere că ambele tabere își mărturiseau loialitatea față de Biserica Catolică.[61]

Linia care îi leagă pe janseniști de Iluminismul francez nu este directă, deoarece teologia lor putea fi considerată ca fiind profund opusă religiei rezonabile, al cărei prim exemplu era teologia și filosofia predate în rețeaua de instituții educaționale întreținute de iezuiți. Scenele dezlănțuite de la St-Medard amintesc în mod remarcabil de fenomenele de mulțime din cadrul renașterilor care urmau să cuprindă protestantismul din Marea Britanie și America de Nord, precum și de cele asociate cu "profeții" recente din comunitățile hughenote reprimate din sudul Franței; totuși, este semnificativ faptul că avocații janseniști care s-au înghesuit la cimitir au legat politica lor opozițională de entuziasmul lor religios. Disputele janseniste au creat o amărăciune și o schismă continuă într-o Biserică care lupta și pe alte fronturi. Biserica franceză era un amestec instabil de triumfalism și dezordine. Ea aspira la un control mai strict al societății în cadrul Contrareformei decât orice altă parte a Bisericii Catolice din Europa, susținută cu intermitențe de coerciția monarhiei și totuși încurajată de campaniile janseniste pentru puritate și austeritate în viața de zi cu zi. Confruntarea sa cu scena seculară, de exemplu, a atins niveluri egale cu cele ale puritanilor englezi în anii 1650 și a ajuns la absurd. În anii 1690, Arhiepiscopul de Paris a interzis clerului său să prezideze nunțile oricărei persoane legate de teatru, iar actorilor li s-a interzis în continuare să primească ultima împărtășanie, ceea ce însemna că nu puteau fi înmormântați în pământ consacrat.[62]

Nu a fost surprinzător faptul că atunci când reacția a venit, a fost în numele unei libertăți de viață mai largi. Atacurile împotriva instituțiilor bisericești au venit din partea janseniștilor furioși, a avocaților și a protestanților reprimați, precum și a francmasonilor și a actorilor care își doreau o soție; în curând, scepticismul sau ura față de Biserică a trecut la ceea ce am defini noi ca ateism. Bătălia și-a avut generalii autoproclamați într-un grup de intelectuali care se cunoșteau între ei (deși nu erau neapărat toți prieteni) și care nu ezitau să se autointituleze *philosophes*: o etichetă care nu le-ar fi făcut nici un favor într-o societate anglofonă, dar care a continuat să impună respect în Franța. Doi dintre ei, Voltaire și Rousseau, aveau să realizeze o formă seculară de sfințire în noua Franță a Revoluției, când fosta biserică-emblemă a orașului, Ste-Genevieve, reconstruită pe cheltuiala penultimului monarh al Franței în vechiul regim, a fost transformată în "Panteon", un uriaș depozit pentru cadavrele eroilor special onorați ai unei societăți reînnoite și secularizate în mod conștient. Acolo odihnesc și acum în mare solemnitate, oasele lor fiind aduse în fosta biserică în anii 1790, în mijlocul unei sumedenii de ceremonii necreștine.

Cel mai faimos publicist al Iluminismului francez a fost scriitorul Francois-Marie Arouet, cunoscut de obicei sub pseudonimul său, Voltaire. Nu un scriitor deosebit de profund, fără o pregătire universitară formală, dar dotat cu șarm, cu un spirit extrem de rapid și cu un geniu pentru a face bani care i-a oferit șansa de a trăi independent și de a scrie ceea ce dorea, era poate cel mai faimos om din Europa când a murit, în 1778: Erasmus al epocii sale, citit cu plăcere în

multiple traduceri și maestru al relațiilor calculate cu folos, mai ales cu monarhii. Efectul său asupra reputației Bisericii Catolice a fost chiar mai imediat perturbator decât cel al lui Erasmus: s-a erijat într-o campanie de o viață împotriva acesteia. A admirat mult Anglia, unde a petrecut câțiva ani atunci când a avut nevoie să scape de oficialitățile franceze după două perioade de încarcerare la Bastilia. Dacă filozofia lui Locke și universul mecanic al lui Newton alungaseră misterul din afacerile umane, Voltaire vedea în catolicism un conspirator interesat de perpetuarea acestui mister.[63]

Voltaire a avut o viziune elitistă asupra Iluminismului: a adăugat un prefix aristocratic "de" la pseudonimul său și a iubit viața de mare seigneur pe care și-a creat-o la Ferney, în Confederația Elvețiană, la adăpost de orice pericol. Din acest refugiu sigur, aflat chiar dincolo de granița franceză, a denunțat nedreptățile comise de autoritățile catolice franceze împotriva hughenoților și a celor acuzați de blasfemie, dar ceea ce detesta cel mai mult era capacitatea Bisericii de a interveni în mințile oamenilor inteligenți; religia putea fi lăsată în seama "gloatei" (*canaille),* un cuvânt preferat al său. Educația sa iezuită îi lăsase o cunoaștere intimă a Bibliei, pe care era gata să o folosească aproape obsesiv, mult mai mult decât majoritatea contemporanilor săi *filosofi.* S-a calculat că aproximativ 13% din scrisorile sale conțin citate biblice, dar cele mai multe dintre ele sunt acolo pentru a structura o glumă. La Iisus se referea adesea cu un rictus la "spânzuratul" sau, în altă parte, la "primul teist".[64] Spre sfârșitul vieții sale, el a spus în mod faimos: "Dacă Dumnezeu nu ar exista, ar fi necesar să îl inventăm": în mod semnificativ, acest lucru a fost într-un poem adresat predecesorilor săi mult mai puțin talentați, autorii anonimi ai *Tratatului celor trei impostori*. Prezentat ca un atac la adresa lor, criticile sale la adresa religiei organizate erau la fel de profunde ca și ale lor, dar, cu obișnuita sa ingeniozitate oblică, Voltaire părea să spună că până și un Dumnezeu imaginat ar putea păstra moralitatea societății, pe când "ateismul grosolan" din *Tratat* nu ar fi făcut-o. Efectul atacurilor sale la adresa religiei organizate a fost acela de a nega orice loc semnificativ pentru Dumnezeu în afacerile umane.

Voltaire, cu o prudență caracteristică, a păstrat distanța și a scris puțin în cea mai substanțială, dar și cea mai riscantă întreprindere a Iluminismului francez, *Enciclopedia.* Editorul și principalul colaborator al acesteia a fost Denis Diderot, un fost seminarist devenit un romancier de neuitat, al cărui ateism era mult mai profund decât cel întrezărit în sarcasmul atent modulat al lui Voltaire. Viziunea lui Diderot asupra cunoașterii era sever materială: lumea era o colecție de molecule, iar cunoașterea era cea disponibilă pentru simțuri, care ar putea structura moralitatea - de ce ar trebui ca un orb să aibă vreo rușine să fie dezbrăcat în public? Proiectul său, cel mai semnificativ produs al modei contemporane pentru enciclopedii, a fost un vast compendiu de cunoștințe, aranjate acum nu în ierarhia ființelor, ci în stilul alfabetic la modă (o treabă destul de dificilă dacă se dorea să fie consecvent pe parcursul unei întreprinderi care a ajuns în cele din urmă la douăzeci și opt de volume). Ordinea alfabetică a fost riposta nivelatoare a secolului al XVIII-lea la sistemele și clasificările lui Aristotel și ale lui Toma d'Aquino, iar insistența de a submina ierarhia contemporană a fost omniprezentă. Chiar și în cadrul unui singur articol, subiectul putea începe cu discuția despre o pasăre rară și monstruoasă și se putea încheia cu discuția despre un duce.

Tonul general al *Enciclopediei* era deist și, în ciuda cenzurii oficiale franceze, presupunerile din spatele ei erau cele ale religiei naturale; în maniera baconiană, faptele concrete erau fapte concrete. Niciun iezuit nu a scris în *Enciclopedie,* iar janseniștii au fost jigniți de tonul acesteia. Articolele religioase au fost tratate în mare parte de un cleric aparent pedant și ultraconservator,

nici iezuit, nici jansenist, care era profesor regal de teologie la Colegiul de Navarre din Paris, Abbe Edme-Francois Mallet. Lucrarea sa a fost atât de crunt de lipsită de imaginație - de exemplu, în discuția solemnă despre locația exactă a Iadului sau despre problemele asociate cu Arca lui Noe - încât unii au considerat că a fost menită să facă religia să pară ridicolă. Chiar și trimiterile încrucișate din *Enciclopedie* (un mod inovator de a face legături inedite între subiecte) păreau subversive - în trimiterea la *Antropofagi* (canibali) se afla instrucțiunea directă de a "vedea Euharistie, Comuniune".[65]

Dacă Dumnezeu ar fi plecat din conștiința noastră, dacă ar fi devenit impersonal sau o simplă abstracție, lumea ar fi un loc rece și gol. Prietenul apropiat al lui Diderot și colaborator al *Enciclopediei,* Jean-Jacques Rousseau, a încercat să remedieze acest lucru prin conceperea unei religii "naturale", bazată pe Evangheliile creștine, care încerca să evite ceea ce el considera a fi dogmatismul nesănătos care desfigura credința creștină tradițională. La fel ca multe dintre aceste sisteme intelectuale formate în conștiința admirativă a propunerilor de "instaurare" ale lui Francis Bacon, cea a lui Rousseau se baza pe o viziune optimistă asupra potențialului umanității. Cu un secol înainte, Thomas Hobbes văzuse starea de natură ca pe o stare de brutalitate, dar Rousseau credea că ne naștem buni și că este vina instituțiilor sociale că suntem împinși spre viciu și egoism. Chiar și structura cunoașterii tradiționale în arte și științe face parte din distorsiunea care îi împiedică pe oameni să își cunoască adevărata libertate. Așadar, deși Rousseau privea spre o epocă de aur trecută, la fel ca și creștinismul tradițional, Căderea sa a fost doar o cotitură greșită, o greșeală, mai degrabă decât o catastrofă pe care omenirea și-a provocat-o singură. Forța iubirii și buna organizare a afacerilor umane vor îndrepta greșelile trecutului.

Rousseau a exprimat o mare parte din această idee în romane declarant romantice. Când în 1789 a venit șansa de a schimba lumea, mulți au privit spre un viitor în care dragostea ar dizolva corupția tradițională și constrângerile asupra potențialului uman. Evenimentele nu au decurs chiar așa. Motivul este sugerat în paradoxul expansiv conținut în doctrina lui Rousseau despre o "voință generală", consimțământul generalității societății, al cărei impuls de a căuta egalitatea este irezistibil și întruchiparea dreptului: "oricine refuză să se supună voinței generale va fi constrâns să o facă de întregul corp, ceea ce nu înseamnă altceva decât că va fi forțat să fie liber ... căci aceasta este condiția care, dând fiecare cetățean națiunii, îl asigură împotriva oricărei dependențe personale".[66] Viața personală a lui Rousseau sugerase deja neajunsurile eticii iubirii sale: și-a trimis cei cinci copii la un spital de copii găsiți, iar vizita sa în Marea Britanie pentru a sta la David Hume s-a transformat într-o saga de exploatare a ospitalității și prieteniei lui Hume, care, la rândul său, a provocat o deviere neașteptată la acest filosof de obicei senin.[67]

Alături de atacurile vesel și publicitare ale *filozofilor* la adresa Bisericii și a creștinismului a apărut o provocare mai profundă din partea unui academician aflat mult mai la nord, la Universitatea din Konigsberg, Immanuel Kant. Acesta era un contrast total cu Rousseau: nici un iz de scandal nu a ieșit din viața de burlac foarte privată și nici o abatere deschisă de la pietismul luteran al părinților săi. Cu toate acestea, el a modelat modul în care Occidentul a gândit în secolele al XIX-lea și al XX-lea, iar efectul operei sale a fost acela de a reduce și mai mult locul pe care o credință creștină istorică și instituțiile sale l-ar putea avea în preocupările culturii occidentale. El a fost cel care, într-un scurt eseu din 1784, a dat cel mai celebru răspuns la o întrebare despre această nouă mișcare, pusă de unul dintre contemporanii săi berlinezi: "Ce este Iluminismul?": "Iluminismul este ieșirea omenirii din imaturitatea pe care și-a provocat-o singură".[68]

Hotărât să folosească metoda mecanicistă a lui Newton pentru a reconstrui filosofia, analizând fenomenele observate pentru a crea claritate în definiții, Kant a argumentat, ca și Descartes, pornind de la existența conștiinței individuale mai degrabă decât de la caracterul dat al unui Dumnezeu găsit în revelație. El a dezvoltat întrebările despre conștiința umană puse de David Hume; el a negat că ar fi posibil să dovedească existența sinelui chiar și prin formularea lui Descartes "gândesc, deci sunt". El putea spune că mintea ordonează tot ceea ce experimentează și că, într-un fel, are un set de reguli după care poate judeca aceste experiențe. Aceste reguli permit minții să ordoneze informațiile pe care le primește despre spațiu și timp în cadrul universului. Cu toate acestea, regulile în sine sunt anterioare oricărei experiențe de spațiu și timp și este imposibil de dovedit că aceste reguli sunt adevărate. Tot ceea ce se poate spune este că sunt absolut necesare pentru a ordona ceea ce percepem și pentru a-i conferi o calitate pe care o putem numi obiectivitate.

Prin urmare, Kant a inversat prioritățile filosofiei anterioare, în ceea ce el a considerat a fi o revoluție egală cu cea a lui Copernic. Filozofia funcționase pornind de la premisa că fiecare minte individuală oferă o imagine a structurilor dintr-o lume reală care se află în afara acelei minți. Acum, Kant susținea că mintea ordonează lumea prin modul în care interpretează experiența. Există "Idei" vitale care sunt dincolo de posibilitatea experienței și, prin urmare, dincolo de orice dovadă tradițională derivată din raționament: Kant le-a numit Dumnezeu, Libertate și Nemurire. Deși acestea nu sunt accesibile prin intermediul rațiunii, ele pot fi atinse de conștiința din interiorul individului, conștiință care ne obligă să ne reglementăm afacerile în conformitate cu dictatele sale. Acesta este un nou tip de credință pentru a face față luptei dintre credință și rațiune: într-o frază celebră, Kant a spus: "A trebuit să neg cunoașterea pentru a face loc credinței".[69]

Astfel, există un Dumnezeu în sistemul lui Kant: scopul ultim spre care (și nu spre care) se îndreaptă individul, sperând să întâlnească acest scop într-o nemurire care se întinde dincolo de lumea noastră imperfectă. Totuși, acesta este un Dumnezeu a cărui existență nu poate fi dovedită; care nu are nevoie de nicio revelație la Betleem sau pe cruce, de nicio Biblie, ci de conștiința interioară care ne cheamă spre o imagine îndepărtată. Eliminarea de către Kant a cunoașterii în interesul credinței este un solvent al dogmei creștine, deși nu ar prezenta nicio problemă pentru mulți mistici creștini de-a lungul istoriei Bisericii, care au sfârșit prin a spune cam același lucru. Este posibil ca Kant să fi cunoscut scrierile unuia dintre cele mai dificile personaje ale Reformei, Andreas Osiander, neîncrezător pentru majoritatea colegilor săi luterani și atacat de Calvin pentru încercarea sa de a crea o teologie mistică într-un cadru protestant; Universitatea din Konigsberg, chiar a lui Kant, în primii săi ani de viață, i-a oferit ultimul refugiu acestui pionier protestant spinos, dar hotărât și original. Cu toate acestea, Kant a renunțat la religia revelației, care încă stătea la baza versiunii mistice a luteranismului lui Osiander.[70]

Kant era un optimist al cărui optimism nu fusese nici măcar complet diminuat de violențele care au urmat Revoluției Franceze, iar el văzuse secolul întruchipat în conducătorul de la Konigsberg, regele Friedrich "cel Mare" al Prusiei. Nu a fost singurul filozof al Iluminismului care și-a pus mari speranțe într-o generație de monarhi din Europa Centrală și de Est care au manifestat suficient interes față de ideile de schimbare promovate de contemporanii lor pentru a căpăta numele de "Despoți Iluminați": pe lângă Friedrich, împărătesele Elisabeta și Ecaterina cea Mare ale Rusiei, împăratul Leopold al Austriei și o mulțime de conducători mai mici din umbra lor. Chiar dacă îi flatau pe *filozofi,* făcându-i să creadă că ideile Iluminismului modelau politica

guvernamentală, principalele lor preocupări ar putea fi numite interese personale luminate: creșterea propriei puteri și acapararea teritoriilor, scop pentru care erau necesare armate permanente uriașe. Tradiția medievală, vechile privilegii locale și complexitatea moștenită a guvernării au reprezentat un obstacol în calea planurilor lor, făcând ca țările lor să fie producătoare ineficiente de taxe pentru a-și plăti armatele. Instituțiile medievale erau lăsate în pace dacă nu le încurcau; nu existau schimbări de dragul schimbării. Dacă beneficiul poporului în general intra în conflict cu interesele guvernului, aceasta ar fi fost o reformă prea departe, deși dacă ambele puteau fi acomodate, acest lucru era eminamente de dorit. Dar puterile rivale trebuie zdrobite, inclusiv puterile ecleziastice.

În consecință, monarhii catolici, începând cu regele Jose I al Portugaliei în 1759, au exercitat presiuni tot mai mari asupra papilor succesivi pentru a dizolva întreaga Societate a lui Isus, deoarece nu le plăcea viziunea acesteia asupra unor priorități mai largi decât ale lor, inclusiv loialitatea față de papalitate. După suprimări individuale în diferite imperii, în cele din urmă l-au forțat pe Papă să o suprime complet în 1773. Desființarea Societății a dus la dezintegrarea rețelei de școli și colegii iezuite fără rival.[71] Un astfel de act de vandalism cultural fără discernământ a fost un semn că perspectiva religioasă a acestor monarhi se îndepărtase de războiul confesional al Reformei; o dovadă în plus a fost procesul cinic prin care, între 1772 și 1795, marile puteri catolice, protestante și ortodoxe, respectiv Austria, Prusia și Rusia, au împărțit pe cale amiabilă rămășița diminuată a fostului mare Commonwealth Polonia-Lituania și au exilat monarhul catolic al acestuia la Sankt Petersburg. În mod mai meritoriu, și cu o ironie considerabilă, Societatea lui Isus și-a putut menține o existență ascunsă doar dincolo de granițele Europei catolice, prin conivența Prusiei protestante și a Rusiei ortodoxe, ai căror monarhi respectivi, Friedrich și Ecaterina, care nu erau nici ei creștini de înaltă temperatură, erau alarmați de probabila distrugere a instituțiilor de învățământ din ținuturile lor catolice.[72] În egală măsură, reprimarea minorităților religioase nu mai era la modă în aceste țări: când prințul-episcop de Salzburg și-a trimis supușii protestanți la pachet în 1731, el a stârnit dezaprobarea generală a altor conducători, inclusiv a catolicilor, iar până la sfârșitul secolului, edictele de toleranță au început să redea o viață publică unor grupuri anterior persecutate, din Irlanda și Marea Britanie până în Franța, Austria și Rusia.

Astfel, Europa secolului al XVIII-lea a prezentat contraste curioase între schimbarea sponsorizată de guvern și supraviețuirea viguroasă a trecutului. În timp ce Biserica Catolică era atacată chiar și de monarhii catolici, aceasta era, de asemenea, plină de viață și energie. Mănăstirile din Europa Centrală s-au lansat în proiecte de reconstrucție cu același avânt ca și omologii lor francezi, iar episcopii au continuat să lucreze cu răbdare la sarcina uriașă de a pune în aplicare reformele trasate cu două secole înainte la Conciliul de la Trento. Un simptom al resurselor pe care această Biserică ar putea descoperi că le comanda a fost soarta încercărilor lui Iosif al II-lea al Austriei de a-și impune propria viziune de reformă asupra Bisericii Catolice din ținuturile habsburgice. Disprețuind cu vioiciune viața contemplativă, Sfântul Împărat Roman a dizolvat o mare parte din mănăstirile din teritoriile sale, creând un Fond Religios sub controlul monarhului pentru alte scopuri bisericești, cum ar fi dotarea parohiilor. El ar fi preferat o confiscare completă, care ar fi plasat în mod decisiv Biserica în mâinile Coroanei - dar chiar și planul său modificat i-a provocat un dezastru. Reacția poporului din Țările de Jos austriece (Belgia de astăzi) a fost să se revolte în 1789, forțându-l pe împăratul muribund să renunțe umilitor la o mare parte din planul său din Țările de Jos până în Ungaria. A fost un curios

contrapunct catolic la ceea ce se întâmpla în Franța în aceeași perioadă și un prevestitor al renașterii catolice din secolul al XIX-lea (vezi pp. 817-27).[73]

Ceea ce frapează în Europa creștină din această perioadă, catolică, protestantă sau ortodoxă, este ofilirea guvernării autonome a Bisericii în fața asaltului statului: decăderea Patriarhiei Oecumenice de la Constantinopol, înlănțuirea Bisericii Ortodoxe Ruse de guvernul imperial, impotența crescândă a papei, atestată prin distrugerea iezuiților, dar și, în lumea protestantă, reducerea efectivă la tăcere a organelor deliberative ale Bisericii Anglicane. Monarhii hanoverieni nu au permis Convocărilor de la Canterbury și York să se întrunească pentru a-și desfășura activitatea, iar timp de aproape un secol și jumătate după 1717, episcopii englezi au fost lipsiți de orice forum pentru acțiuni concertate. Răspunsul autoritar al lui John Wesley, organizarea strâns controlată a metodismului, s-a confruntat, de asemenea, cu o dezintegrare rapidă după moartea sa. La sfârșitul secolului, o convulsie neașteptată a societății a părut să accelereze acest proces, amenințând dezmembrarea completă în Biserica Catolică. De fapt, au apărut noi relații de putere și o nouă dezbatere despre autoritate în creștinismul occidental, ale căror consecințe sunt încă în curs de elaborare astăzi. Începând cu 1789, evenimentele au evoluat atât de rapid încât, încă din anii 1790, francezii vorbeau despre "*vechiul regim*", despre vechea stare de lucruri, privind în urmă la această societate atât de confuz încurcată între supraviețuirea medievală și Iluminism, și văzând ceva îndepărtat și discreditat.

REVOLUȚIA FRANCEZĂ (1789-1815)

În 1789, puțini ar fi putut prezice că Franța va fi sediul revoluției. Era cea mai mare putere a Europei occidentale, iar limba sa era vorbită de elitele de pretutindeni. După zdrobirea revoltelor hughenoților din primul deceniu al secolului, Franța era, în general, o țară mai puțin violentă și mai puțin agitată decât rivalul său, de altfel nu foarte diferit, Marea Britanie.[74] Cu toate acestea, slăbiciunea sa, într-un alt contrast cu Marea Britanie, a fost reprezentată de finanțele publice. Franța nu a stabilit niciodată un sistem bancar și de credit național adecvat și, datorită impulsului centralizator al monarhiei sale, nu a reușit să mențină un organism reprezentativ național care să coopereze în colectarea veniturilor. Acest lucru a fost dezastruos chiar și atunci când Franța a fost victorioasă în război, așa cum s-a întâmplat atunci când francezii au sprijinit fostele colonii nord-americane ale Marii Britanii în Războiul de Independență după 1776. La patru ani de la Tratatul de la Paris prin care au fost recunoscute Statele Unite (1783), guvernul francez s-a confruntat cu falimentul, iar acesta nu avea niciun mijloc eficient de a tăia din sistemul arhaic de venituri al Franței. O serie de recolte teribile și foametea care a urmat au inflamat și mai mult temperatura politică. O adunare a notabililor convocată în 1787 a refuzat să ajute la rezolvarea crizei financiare; la fel a făcut și o adunare a clerului, care își păstrase cu gelozie vechiul drept de a se impozita. Cu toate acestea, clerul a ridicat întregul nivel al discuției, subliniind că privilegiile lor supraviețuiau dintr-o perioadă în care toate impozitele fuseseră percepute cu consimțământul averilor feudale ale regatului reunite sub numele de State Generale. Clerul, sau cel puțin o imagine idealizată a bunului și conștiinciosului *curator* (preot paroh), a devenit extrem de popular la nivel național - pentru moment.[75]

Prin urmare, ideea de a reînvia această instituție reprezentativă a stârnit un mare entuziasm și, dacă Ludovic al XVI-lea și miniștrii săi succesivi ar fi fost mai pricepuți în utilizarea ei, ar fi putut realiza o reformă substanțială fără dezastru. Din păcate, regele nu era un om decisiv. După ce a reunit statele generale în 1789, după mai bine de un secol și jumătate de absență, nu a putut să se decidă asupra unor chestiuni procedurale vitale. Într-o atmosferă de așteptare și cu un torent de suspiciuni și nemulțumiri deja eliberate de convocarea delegaților, a pierdut inițiativa. La 17 iunie 1789, "Al treilea stat", acei delegați care nu erau nici clerici, nici nobili, s-au declarat Adunare Națională; în curând li s-au alăturat clerici și nobili disidenți din primul și al doilea stat. Alte mișcări stângace ale regelui au destabilizat tot mai mult situația; Franța rurală a intrat în agitație. La 26 august 1789, Adunarea a adoptat o Declarație a Drepturilor Omului, care seamănă mult cu Declarația de Independență americană, adoptată cu treisprezece ani înainte. Este demn de remarcat ce ruptură cu trecutul a fost aceasta, un punct culminant al optimismului iluminist: a fost o declarație de drepturi, care nu a fost însoțită de o declarație de îndatoriri. A fost nevoie de o jumătate de deceniu de atrocități tot mai mari în război și revoluție înainte ca îndatoririle să fie formulate în mod oficial.

Era încă probabil ca Franța să dezvolte o monarhie sub o constituție, o versiune mai ordonată a sistemului britanic, dar chestiunea religioasă a împins evenimentele mai departe. Adunarea Națională era la fel de hotărâtă să reformeze Biserica ca orice altceva. Planul său era de a crea o Biserică națională asemănătoare celei din Anglia, dar catolică în doctrină și fără defectele evidente ale Bisericii engleze. Catolicii galicani din Franța căutau de mult timp un astfel de aranjament și, într-adevăr, încă din secolul al XV-lea, monarhia făcuse în mod episodic multe pentru a încuraja un astfel de rezultat. Cu toate acestea, ceea ce s-a propus a luat forma cea mai extremă - ar fi fost într-adevăr o Biserică națională, pentru că episcopii ar fi fost aleși de întreaga

populație masculină, inclusiv de protestanții și evreii proaspăt emancipați.[76] Terenurile bisericii au fost confiscate, iar clasele muncitoare din mediul rural au privit cu o furie crescândă cum negustori bogați, funcționari și foști funcționari cu bani pentru compensații pentru locurile de muncă pierdute își foloseau banii pentru a-și construi noi proprietăți.

"Constituția civilă a clerului", adoptată de Adunare în 1790, nu i-a lăsat papei nicio putere, ci doar un respect formal. Faptul că adoptarea sa nu a acordat nicio atenție la ceea ce ar putea gândi papa i-a îngrozit pe mulți clerici care au fost de acord cu reforma până atunci. În mod nechibzuit, Adunarea a obligat tot clerul să depună un jurământ de supunere față de Constituția civilă în ianuarie 1791. Aproximativ jumătate au refuzat - iar în mediul rural acest lucru a fost deosebit de grav, deoarece preoții parohi care refuzau puteau să își antreneze congregațiile cu ei. Astfel, mari părți ale populației au fost transformate în oponenți ai Adunării: un moment fatal pentru Revoluție și pentru Biserică. Rezistența a fost mult întărită atunci când Papa a condamnat oficial Constituția Civilă în acea primăvară.[77] Regele, un catolic devotat, a fost identificat din ce în ce mai mult cu această opoziție, iar când a eșuat într-o încercare de a fugi din țară mai târziu în acel an, a fost privat de orice putere.

Era mai mult sau mai puțin inevitabil, pe măsură ce evenimentele se succedau, ca Adunarea să declare război marilor puteri tradiționale ale Europei, începând în 1792 cu bastionul vechiului sistem, cumnatul regelui, Sfântul Împărat Roman. Papa era unul dintre acești dușmani: linșarea unui trimis iacobin lipsit de tact la Roma, Nicolas Jean Hugon de Basseville, nu a făcut decât să cimenteze această impresie în mintea guvernului de la Paris. Războiul a avut un efect teribil asupra Revoluției. În 1792, stimulat de rebeliunile provinciale în numele creștinismului catolic și al regelui, statul începuse la Paris execuțiile pe scară largă ale dușmanilor săi aristocrați și clerici. La început, numărul acestora a fost la scară mică după standardele moderne ale terorii de stat, dar la vremea respectivă au fost îngrozitoare, mai ales că au inclus aproape toți membrii disponibili ai familiei regale franceze, printre care regele și regina - regele a murit la o săptămână după de Basseville. La Nantes au avut loc înecări în masă ale prizonierilor, începând cu preoții, iar masacrele din Vandeea catolică au stabilit standarde pentru atrocitățile europene ulterioare în ceea ce privește dezumanizarea victimelor pentru a face masacrul în masă ușor și virtuos. A apărut prima dictatură a unui singur partid din Europa în numele poporului. Îngrozitoarea curățenie a gândirii iluministe a generat o insistență pentru ca toată lumea să fie eliberată în moduri definite de revoluționari - forțându-i să fie liberi, într-un ecou îngrozitor al lui Rousseau.

Ceea ce era nou la acest regim - contrastând, de exemplu, cu entuziasmul auster al Republicii lui Savonarola din Florența sau cu regatul popular de coșmar al anabaptiștilor asediați în Munster (vezi pp. 591-3 și 623-4) - era că iacobinii, cei mai extremiști revoluționari ai Republicii Franceze, au radicalizat scepticismul răutăcios al *filozofilor* francezi cu privire la întregul mesaj creștin. Ei au ajuns să considere orice formă de credință creștină drept o relicvă a *regimului antic pe care îl* distrugeau, deși trebuiau să recunoască faptul că oamenii cărora le impuneau libertatea, egalitatea și fraternitatea tânjeau după un fel de religie. Revoluția, care începuse cu un efort sincer de a îmbunătăți Biserica, căuta acum să o înlocuiască cu o religie sintetică, construită din simbolismul clasic amestecat cu celebrarea rațiunii umane din secolul al XVIII-lea: calendarul creștin al anilor și al lunilor a fost abolit, casele religioase au fost închise, bisericile profanate.

O mare parte din violențele împotriva Bisericii au izbucnit din sentimente populare, lovind în tot ceea ce vorbea despre autoritatea trecutului, dar o mare parte din descreștinare a fost impusă prin

decret guvernamental și a fost deosebit de greu să se creeze noi ceremonii publice pentru o religie fabricată care să nu pară ridicolă. O cântăreață de operă s-a dat drept Zeița Libertății (sau a Rațiunii - sponsorii ei s-au răzgândit) pe o scenă din Notre-Dame de Paris. Ea a avut valoare de noutate, dar nu a avut putere de rezistență. Când liderul revoluționar anticreștin și rece Maximilien Robespierre a încercat să reproiecteze și să calmeze liturghia revoluționară, eforturile sale s-au transformat într-un declanșator pentru propriul său marș brusc spre ghilotină. [78] Deși campania de de-creștinare activă s-a stins până la sfârșitul anilor 1790, Revoluția a servit drept avertisment pe termen lung că Biserica instituțională și poate chiar creștinismul însuși vor fi văzute ca un dușman al noii lumi. Biserica constituțională a fost distrusă; acest aliat al Revoluției a fost prins în mod mizerabil între descreștinizatori și cei care luptau împotriva Revoluției.

Pe măsură ce războaiele cu toți vecinii Franței se prelungeau, poporul francez devenea din ce în ce mai dezamăgit de stăpânii săi: Biserica fusese distrusă aparent fără niciun scop și, întrucât înainte de Revoluție deținea practic monopolul îngrijirii celor săraci și neajutorați, cei mai slabi sufereau cel mai mult din cauza distrugerii instituțiilor bisericești. Cel mai de succes dintre generalii Revoluției, corsicanul Napoleon Bonaparte, a câștigat din ce în ce mai mult sprijin popular, în contrast cu popularitatea în scădere a guvernului revoluționar. Ar fi fost nevoie de un om lipsit de ambiție pentru a rezista acestei tentații, iar Napoleon nu a făcut acest lucru. El a dat o lovitură de stat în 1799, iar plebiscitele succesive, doar parțial trucate, au dat majorități covârșitoare pentru preluarea de către el mai întâi a titlului republican de Prim Consul și apoi de Împărat al francezilor. Până la prăbușirea finală a extraordinarelor sale cuceriri în 1813-14, Napoleon a continuat să se bucure de un sprijin larg în întreaga Franță.

Un politician isteț, dar și un general strălucit, Napoleon a acordat o mare importanță religiei - nu pentru că îi păsa personal, ci pentru că a văzut că altora le păsa foarte mult de ea. Republica făcuse o greșeală gravă atacând Biserica. Acum, dacă voia să unească Franța, trebuia să ajungă la o înțelegere cu această instituție care controla atât de mult emoțiile umane. El ar fi avut de câștigat nu numai în Franța, ci în toate zonele mari ale Europei catolice care au ajuns sub dominația franceză. Dacă Napoleon voia să încheie un acord care să acopere toate aceste teritorii, trebuia să se apropie de Papă. În consecință, în 1801, el și Papa Pius al VII-lea au ajuns la un acord sau Concordat, model pentru multe înțelegeri similare între papalitate și o varietate de guverne din întreaga lume în secolele XIX și XX. Napoleon a declarat că negocierea acestui acord a fost cea mai dificilă sarcină din viața sa.[79]

Acest Concordat a fost important nu doar pentru reorganizarea extinsă a Bisericii franceze în parteneriat cu statul, ci și pentru efectul său asupra poziției papei. Marginalizarea papei începută de "Despoții Iluminați" părea să fie completă atunci când armatele revoluționare franceze l-au arestat pe Pius al VI-lea și l-au văzut murind în exilul francez în 1799. Acum, noul papă negocia condițiile pentru întreaga Biserică franceză, cândva atât de mândră de independența sa. Noua structură a numirilor și a ierarhiei în rândul clerului îi dădea papei mult mai multă putere, o mișcare pe care mulți membri ai clerului inferior au salutat-o, deoarece era posibil să limiteze puterile superiorilor lor imediați, episcopii. Noua poziție a papei a fost simbolizată cel mai bine atunci când, în 1804, a acceptat să fie prezent la ceremonia de încoronare a lui Napoleon ca împărat în Catedrala Notre-Dame din Paris: o reconciliere curioasă a Bisericii tradiționale cu noul stat popular, în timp ce Napoleon își punea pe propriul cap coroana pe care armatele poporului o câștigase pentru el. Nici atunci nu s-a încheiat utilitatea Papei: Napoleon l-a convins

pe noul său aliat să descopere un nou sfânt al Bisericii, un vechi martir roman numit cu o coincidență providențială Napoleon, a cărui sărbătoare de ziua de naștere a împăratului, 15 august, a căzut în mod util în acea zi sfântă populară a Bisericii, sărbătoarea Adormirii Maicii Domnului (vezi planșa 39). Chiar și după căderea împăratului, Sărbătoarea Sfântului Napoleon a rămas un punct de raliere pentru bonapartiști pe tot parcursul secolului al XIX-lea, o supărare dureroasă pentru acei catolici francezi care detestau memoria împăratului și doreau să se concentreze pe celebrarea Maicii Domnului.[80]

Napoleon avea un geniu al gestului public. În 481, regele Childeric, tatăl lui Clovis, primul rege creștin din ceea ce a devenit Franța, a fost înmormântat în ceea ce este acum orașul Tournai. Mormântul bogat mobilat al lui Childeric a fost redescoperit lângă un fort roman în 1653, devenind subiectul primului raport arheologic detaliat din Europa. Printre numeroasele obiecte prețioase recuperate se numărau sute de albinuțe din aur și grena (unii cred că erau de fapt vulturi prost desenate); acestea decoraseră probabil o mantie bogată sau o hăinuță de cal. Cele mai multe dintre ele au dispărut în urma unui jaf în secolul al XIX-lea, dar înainte de aceasta albinele au captat imaginația lui Napoleon, care le-a adoptat ca emblemă dinastică pentru că astfel se putea identifica cu un monarh francez care a precedat, dar a fost literalmente părintele vechii monarhii creștine, distrusă atât de recent de Revoluția Franceză. Albinele Bonapartei puteau astfel să eclipseze simbolul vechii familii regale franceze, reprezentat de floarea de crin; a fost o încercare abilă de a remodela creștinătatea tradițională, la fel ca și Concordatul însuși. Napoleon înțelesese un adevăr care le scăpase revoluționarilor, al căror angajament față de Iluminism îi stimulase să abolească trecutul: tradiția și istoria aveau propria lor autoritate, care putea deveni aliatul schimbării, iar în centrul acestei tradiții din Europa de Vest se afla creștinismul.[81]

Entuziasmul popular l-a întâmpinat pe Pius al VII-lea cu ocazia vizitei sale la Paris în 1804. Acest lucru a surprins pe toată lumea, dar era în concordanță cu rezistența acerbă la Revoluție în unele părți ale Franței și cu furia cu care se confruntase împăratul Iosif al II-lea în fața încercărilor de confiscare a mănăstirilor din Țările de Jos austriece. Acesta a fost începutul unei noi ere de activism popular catolic, din ce în ce mai mult îndreptat spre o papalitate carismatică. Starea de spirit popular a fost doar întărită atunci când Napoleon a confiscat teritoriile papale din Italia în 1809, iar împăratul l-a întemnițat efectiv pe Pius timp de patru ani. Suferințele papalității în fața Revoluției l-au transformat pe papă dintr-un prinț italian ineficient într-un mărturisitor al credinței, compătimit în întreaga Europă. În mod semnificativ, chiar și în Anglia protestantă, secole de prejudecăți anti papale au fost slăbite de simpatia pentru dușmanul dușmanului Angliei. Deja preoții și călugării catolici refugiați au fost primiți în Anglia ca victime ale Revoluției, lucru de neconceput înainte de 1789.

O nouă catastrofă pentru Biserică l-a avantajat indirect pe Papă. În 1803, toate teritoriile ecleziastice din Sfântul Imperiu Roman, conduse de prinți-episcopi și abați, au fost predate guvernării seculare, iar cantități uriașe de bunuri ale Bisericii au fost confiscate; de acum înainte, mai mult de jumătate dintre catolicii germani se aflau sub conducerea protestanților.[82] Adesea, acești prelați, siguri de vechile lor privilegii, au arătat puțin respect față de Sanctitatea Sa. Acum dispăruseră, iar în 1806 papa a asistat și la sfârșitul acelei contraponderi tradiționale la puterea papală, Sfântul Imperiu Roman însuși, când împăratul Francisc al II-lea s-a remodelat ca împărat Francisc I al Austriei. Fără prea mult tam-tam public, în 1814, papa a reconstituit Societatea lui Isus. Viitorul Bisericii Catolice se îndrepta spre monarhie, ca urmare a revoluției care urmărea răsturnarea tuturor monarhiilor. Acesta a fost unul dintre numeroasele paradoxuri ale secolului

dintre căderea lui Napoleon în 1815 și izbucnirea Primului Război Mondial, ultimul secol în care se poate spune că structura creștină a creștinătății a rămas intactă. Deși acea perioadă avea să aducă noi revoluții atât în politica occidentală, cât și în conștiința occidentală, creștinismul din întreaga lume încearcă încă să facă tot ce poate din Iluminism și din Revoluția Franceză, care a fost experimentul său neașteptat de violent.

URMĂRILE REVOLUȚIEI: O EUROPĂ A STATELOR NAȚIONALE

În 1815, o combinație a dușmanilor victorioși ai Revoluției din rândul marilor puteri europene a confirmat restaurarea seniorului Bourbon supraviețuitor ca rege Ludovic al XVIII-lea al Franței. Cu toate acestea, nu este niciodată posibil să se recreeze trecutul. În două privințe semnificative, aliații victorioși nu au încercat, atunci când s-au întâlnit la Congresul de la Viena, să refacă Europa. Deoarece Habsburgii nu mai doreau titlul de Împărat al Sfântului Imperiu Roman, la care renunțaseră recent, acesta nu a fost reactivat, și nici vreunul dintre teritoriile ecleziastice din cadrul imperiului - singurul cleric care și-a recăpătat jurisdicțiile temporale (cu câteva scăderi) a fost Papa în Italia. Oricât de eficienți guvernatori ar fi fost clerul imperial - și, în general, bilanțul lor fusese bun -, Iluminismul le-a distrus credibilitatea în guvernare. Astfel a luat sfârșit o componentă a creștinătății care fusese în vigoare timp de o mie de ani. Timp de un secol după aceea, Europa a evitat repetarea războiului universal, dar când acesta a venit în 1914, avea să afecteze iremediabil conceptul de creștinătate. În acea sută de ani, creștinismul occidental a cunoscut atât o reînnoire, cât și provocări la adresa credinței și practicii sale la fel de fundamentale ca tot ceea ce s-a întâmplat în anii 1790.

În întreaga Europă, retorica revoluției și traumele războiului au lăsat în urma lor noi posibilități, în special posibilitatea ca oamenii obișnuiți să aibă un cuvânt de spus în modelarea propriilor destine. Pe măsură ce revoluția industrială bazată pe energia cu aburi s-a răspândit de la baza sa inițială din Marea Britanie prin enclave potrivite din punct de vedere economic până în Rusia, populații numeroase au fost atrase în noile comunități manufacturiere, care puteau crește la fel de mari ca orice oraș tradițional. Din ce în ce mai mulți oameni au avut experiența construirii propriei vieți fără resursele tradiționale ale familiei sau ale obiceiurilor, deși adesea în mijlocul unei sărăcii demoralizatoare și a lipsei de alternative. A fost un model care avea să se răspândească în restul lumii și care continuă și acum. Mișcările popoarelor, conversațiile lor și răspândirea ideilor au devenit cu atât mai ușoare cu cât (începând cu anii 1830 în Marea Britanie) harta Europei a fost acoperită de o rețea de căi ferate cu aburi, cel mai spectaculos salt în viteza de transport de când omenirea stăpânise pentru prima dată călăria. Urmau să apară salturi bruște de viteză mult mai mari. În timpul secolului al XIX-lea, mai întâi telegraful electric și apoi telefonul au făcut comunicarea instantanee pe distanțe lungi, cel puțin pentru cei care puteau plăti pentru aceasta. Acum, istoria creștinătăților, până atunci destul de ușor de distins ca trei povești separate ale necalcedonienilor și ale calcedonienilor occidentali și orientali, a început să fuzioneze și să interacționeze mult mai strâns.

Bisericile consacrate din Europa și Bisericile din întreaga lume care au apărut din ele au trebuit să se adapteze la aceste noi realități, să concureze cu noile mesaje pe care anii revoluționari le-au răspândit de la tratatele elegante ale *filozofilor la un* domeniu public mult mai larg. Atât de multe lucruri nu puteau fi nespuse: sloganul Revoluției Franceze "libertate, egalitate, fraternitate" nu putea fi uitat. Adunarea Națională Franceză a creat o armată de cetățeni, ai cărei soldați reprezentau statul și care, prin urmare, aveau dreptul de a avea un cuvânt de spus direct în cadrul acestuia (unele voci au sugerat că soțiile lor ar putea avea aceleași drepturi). Acest lucru presupunea un nou tip de politică, diferit de viziunea tradițională a reprezentării politice care a supraviețuit, de exemplu, în viața parlamentară britanică de la începutul secolului al XIX-lea, unde privilegiul, bogăția sau posesia de proprietăți reprezentau încă principala condiție pentru a avea un cuvânt de spus în afacerile regatului. Revoluția franceză a depășit un regat dinastic care părea la fel de puternic ca Marea Britanie și cu o ideologie mult mai coerentă și mai veche a

monarhiei sacre. Ca substitut, aceasta a decretat existența unui stat-națiune, al cărui proiect era de a înlocui un mozaic de jurisdicții, dialecte și loialități cu un guvern centralizat, o singură limbă franceză care să fie vorbită de toată lumea și un sentiment comun la nivelul întregii populații că acesta era singurul mod de viață - ideologia cunoscută sub numele de naționalism.[83]

Această idee de națiune a devenit principalul motor al politicii în Europa secolului al XIX-lea: lupte variate pentru a crea națiuni, unde adesea nu existau anterior nicio unitate politică comparabilă, cultură comună sau conștiință de masă - și, în egală măsură, lupte variate ale guvernelor tradiționale supraviețuitoare pentru a rezista acestui proces. Pentru mulți din secolul al XIX-lea, naționalismul a devenit un înlocuitor emoțional al religiei creștine. Ar putea imita exemplul francez, dar multe dintre ținuturile pe care armatele revoluționare franceze le-au invadat în anii 1790 au dobândit un sentiment deplin de unitate națională prin resentimentul lor față de această încălcare. Pe această bază, Belgia, Italia și Germania și-au construit identități naționale în secolul al XIX-lea, răsturnând în același timp structurile politice vechi. Retorica lor de rezistență națională a oferit, la rândul său, un model pentru luptele din secolul al XX-lea ale popoarelor coloniale non-europene împotriva dominației acelorași state-națiuni.

Alături de naționalism a avut loc o revoluție economică, care a dus la lupta dintre o nouă elită și cea veche. Revoluțiile industriale au fost la fel de importante ca Revoluția Franceză în ceea ce privește provocarea aristocrațiilor a căror bogăție și putere se bazau în principal pe pământ și agricultură. Chiar și în Franța preindustrială, principalul impuls de răsturnare a *vechiului regim a* venit din partea unor grupuri din afara clasei funciare: avocați, jurnaliști, oameni de afaceri, muncitori urbani cu abilități specializate - ceea ce se numește în mod stângaci, dar inevitabil, clasa de mijloc. În politica mai decoroasă a Marii Britanii, ca și în Europa continentală, grupurile din clasa de mijloc căutau acum să legifereze crearea unor instituții politice care să le ofere voci în afacerile naționale adecvate bogăției și talentului lor, cel puțin pentru a împărți puterea cu aristocrația funciară. Ei urmăreau să creeze structuri menite să recompenseze abilitățile și realizările personale mai degrabă decât nașterea și să obțină dreptul de a-și exprima opiniile politice și religioase așa cum doreau. Aceasta a fost politica liberalismului.

Liberalii au privit la retorica Revoluției de libertate și egalitate. Nu a fost suficient. Începutul secolului al XIX-lea a fost pedepsit de amintirea a ceea ce se întâmplase atunci când idealurile iluministe au fost puse în practică, ceea ce a dus la o schimbare generală a stării de spirit în rândul europenilor occidentali către ceea ce s-a numit romantism. Oamenii cărora le păsa de restructurarea Europei în urma evenimentelor din perioada 1789-1815 respectau mai puțin raționalismul Iluminismului decât o nouă expresie a emoțiilor și o căutare a împlinirii individuale. Romantismul a devenit o coloratură majoră pentru mișcările politice din Europa, fie că priveau spre trecut sau spre viitor. Într-o epocă încremenită după căderea lui Napoleon, el a oferit europenilor multiple oportunități de a se poziționa. Fraternitatea, cel de-al treilea element al trinității revoluționare, a devenit cuvântul de ordine al grupurilor care preconizau o frăție a tuturor celor oprimați, împotriva vechii și noii opresiuni, confruntându-se atât cu modelul monarhic supraviețuitor al Europei, cât și cu noile elite bogate ale revoluției industriale. Destul de brusc, în anii 1830, politica radicală din Marea Britanie și Franța a dobândit un nou cuvânt: "socialism".

"Socialiștii" afirmau că, fără denaturarea inegalității sau a sărăciei, oamenii s-ar comporta în mod natural unii cu alții ca niște frați (încă o dată, surorile nu erau atunci luate în considerare în mod

deosebit). Aceasta a fost o reafirmare a optimismului iluminist, dar socialiștii au căutat adesea să coopteze etica iubirii lui Iisus Hristos și, ocazional, chiar a Bisericii sale, deși, în general, în fața unei profunde lipse de simpatie din partea ierarhiilor bisericești.[84] Robert Owen, una dintre principalele personalități ale mișcării, care, începând din 1816, a transformat teoria într-o practică remarcabil de productivă în fabricile sale de bumbac din New Lanark, în Scoția, detesta bisericile stabilite, dar, cu siguranță, nu era lipsit de seriozitate religioasă, care includea propria sa credință ferventă într-o epocă de perfecțiune umană ce urma să vină.[85] Uneori, cei care au admirat angajamentul lui Owen în domeniul ingineriei sociale au respins societatea industrială pe care acesta o îmbrățișase, canalizându-și eforturile spre înființarea unor noi comunități bazate pe agricultură, care să nu fie mânjite de mizeria industrială. Destinația preferată a fost America de Nord, unde exportul proto-socialismului lui Owen a fost înfrânt de individualismul robust al locuitorilor din Indiana. În America, exista pământ disponibil (fără a lua în considerare populația nativă americană) și, în rândul imigranților, nu existau inegalitățile sociale din Europa. Astfel de eforturi se terminau de obicei cu un eșec, cum ar fi propria aventură nereușită a lui Owen peste Atlantic, și puteau fi ușor respinse ca fiind romantice și retrograde. Nu este surprinzător faptul că guvernele greu încercate din Europa de la începutul secolului al XIX-lea au considerat că astfel de grupuri reprezentau o amenințare mai mică pentru supraviețuirea lor decât formele mai radicale de liberalism.

Aceasta a fost o greșeală: o nouă generație de teoreticieni a transformat socialismul. În Franța, Louis Blanc a prezentat o viziune a unui stat național condus de popor pentru a pune în aplicare politicile socialiste și a devenit membru al regimului revoluționar scurt și fragil al "celei de-a doua Republici" din 1848, care aproape că i-a oferit șansa de a vedea care ar putea fi realitatea. În anii 1840, Friedrich Engels s-a folosit de legăturile sale personale cu industria engleză pentru a construi o descriere exactă a nedreptății sociale din societatea engleză contemporană, continuând să identifice atât cauza, cât și soluția în conflictul de clasă. Prietenul său, Karl Marx, a aplicat ideilor socialiste și retoricii un nou sistem riguros și o filozofie atât a trecutului, cât și a viitorului. Aceasta din urmă, o viziune a desăvârșirii inevitabile în ceea ce el numea dictatura proletariatului, nu era mai puțin o viziune profetică și apocaliptică decât orice produsese creștinismul în cele două milenii de existență.

Cu toate acestea, în timp ce Marx a profețit în tradiția iudeo-creștină, ceea ce a caracterizat această nouă fază a socialismului a fost angajamentul său față de materialism și respingerea religiilor de revelație. Acest lucru a fost un ecou al uneia dintre cele mai mari influențe asupra lui Marx: respingerea conștiinței religioase în scrierile lui Ludwig Feuerbach (vezi p. 833). Încă din 1844, Marx scria despre necesitatea de a aboli religia, întrucât aceasta distragea atenția de la sarcina de a elibera muncitorii de poverile lor. Când el și Engels au preluat o organizație socialistă numită Liga celor drepți în 1847, i-au schimbat numele în Liga comuniștilor și sloganul din "Toți oamenii sunt frați" în "Proletari din toate țările - uniți-vă!".[86] De acum încolo, proporția tot mai mare de socialiști care priveau spre schema profetică a viitorului lui Marx a considerat creștinismul mai degrabă un obstacol decât un aliat în confruntarea lor deopotrivă cu liberalismul, naționalismul și rămășițele *vechiului regim*. Creștinii trebuiau să decidă acum cine erau într-adevăr dușmanii lor.

22

Europa reîncântată sau dezamăgită? (1815-1914)

CATOLICISMUL ÎN ASCENSIUNE: TRIUMFUL MARIEI ȘI PROVOCAREA LIBERALISMULUI

Bisericile europene au avut multe răspunsuri diferite la traumele războaielor revoluționare și la înfrângerea lui Napoleon. Până la marile convulsii de după Primul Război Mondial, practic peste tot în Europa exista încă o Biserică stabilită, a cărei înființare se datora unei monarhii la fel de îndelungate. Ca urmare, oricine se opunea sau căuta să limiteze puterea unor astfel de monarhii era susceptibil să considere Biserica drept un dușman. Cu toate acestea, au apărut complicații în țările cu religii multiple și, ori de câte ori o grupare cu o cultură și o limbă comune, condusă de o putere externă, a aderat în cea mai mare parte la o singură Biserică, această Biserică era susceptibilă de a deveni punctul central al autoafirmării naționaliste. Situația era și mai complexă în cazul în care ambele părți erau loiale catolicismului roman.

Un considerent structural de bază a fost faptul că, în Bisericile occidentale, fie ele catolice sau protestante, o mare parte din conducerea clericală a fost întotdeauna extrasă din rândul celor capabili, mai degrabă decât din rândul celor bine născuți, lucru neobișnuit în rândul instituțiilor societății tradiționale. Acum, când prinții-episcopi, abațiile și capitolele de catedrale pline de aristocrați de proști aristocrați au fost măturate din Biserica Catolică din fostul Sfânt Imperiu Roman, acest lucru a devenit și mai evident. Pe termen lung, o astfel de schimbare în conducerea clericală, în paralel cu profesionalizarea crescândă a guvernului și birocrației seculare din Europa, avea să producă o predispoziție spre liberalism în creștinismul occidental, dar în romano-catolicism efectul său imediat a fost acela de a întări concentrarea tot mai mare a puterii și a loialității emoționale în papalitate, pe măsură ce clerul se întorcea de la liderii lor aristocratici tradiționali către patronul suprem de la Roma.

Mișcarea care întruchipa această stare de spirit a purtat mult timp numele de ultramontanism, derivând imaginea sa de "a privi dincolo de munți" din perspectiva oamenilor din nordul Europei, prinși în marile conflicte medievale ale papalității cu Sfântul Imperiu Roman. 'Ultramontanii' erau astfel cei care priveau dincolo de Alpi, spre Italia, venerând autoritatea papei. Aceasta contrasta cu acele stări de spirit localiste din catolicism, cum ar fi galicanismul din Franța, care nu căutau conducerea peste Alpi, la Roma, și care priveau mai întâi spre propriile resurse. Ultramontanismul este adesea văzut ca o forță conservatoare în Biserică, dar după 1815 a reprezentat inovația și perspectiva de reconstrucție și renaștere a Bisericii, chiar dacă de un tip special. Papalitatea era acum ultima monarhie electivă din Europa. Ca atare, papa era un simbol al lumii vechi, dar el întruchipa și o formă de centralizare a catolicismului atât de veche încât părea nouă: ultramontanismul a reînviat ambițiile lui Grigore al VII-lea și Inocențiu al III-lea cu secole înainte. Puterea papală a continuat să se așeze în mod neliniștit alături de cea a dinastiilor regale din Europa. Acești monarhi au căutat să își mențină pozițiile moștenite cu ajutorul Bisericii. În general, aceștia au negociat concordate cu Roma în stilul lui Napoleon, oferindu-le multe oportunități de a interveni în afacerile Bisericii din regatele lor, inclusiv puteri extinse de numire în episcopate - mult mai multe, de fapt, pentru moment, decât papa însuși.[1] Împăratul austriac, după toate angajamentele religioase variate ale dinastiei Habsburgilor, se identifica încă drept liderul dintre monarhii catolici și, încă din 1903, Francisc Iosif, împăratul-rege al Austro-Ungariei catolice, a pus veto unui candidat probabil la papalitate în cadrul unei alegeri papale.[2]

Francisc Iosif exprima o tradiție a puterii dispersate în Biserica occidentală, care acum avea multe lucruri care o contraziceau. Ultramontanismul și-a construit noua sa putere emoțională în alianță cu o renaștere surprinzătoare a practicii catolice populare; aceasta a fost anunțată de rezistența populară din secolul al XVIII-lea la eforturile monarhilor și revoluționarilor deopotrivă de a interveni în viața de zi cu zi a catolicilor. Noi culte de pelerinaj și ordine religioase au apărut ca ciupercile pentru a inversa distrugerile anterioare, dar, la fel ca în Europa catolică de la sfârșitul secolului al XVI-lea, nu a fost o simplă restaurare a trecutului. Împotriva unei Revoluții Franceze care a reprezentat mai mult de două decenii de violență naționalistă masculină, Biserica s-a trezit gestionând o revoltă internațională a femeilor - ceea ce a fost numit, cu o răsturnare plăcută a ipotezelor sociologice moderne, "feminism ultramontan".[3] Aceasta a urmat tendinței perceptibile pentru prima dată atât în rândul protestanților, cât și al catolicilor din Europa secolului al XVII-lea (vezi pp. 791-4), conform căreia femeile deveneau mai active decât bărbații în practica devoțională. Până în Mexic, în timp ce bărbații au început să se îndepărteze de viața sacramentală a Bisericii, asociațiile femeilor laice au jucat un rol tot mai important în gestionarea afacerilor parohiale.[4]

Peste tot, un maelstrom de călugărițe a coborât asupra Bisericii. În țara care a devenit Belgia, de exemplu, proporția femeilor religioase față de bărbați s-a inversat între 1780 și 1860, de la 40:60 la 60:40, iar la sfârșitul acestui proces, într-o evoluție care ar fi îngrozit orice episcop de la Conciliul din Trento, doar 10% dintre călugărițele belgiene se aflau în ordine contemplative: marea majoritate erau implicate în predare, asistență medicală și ajutorarea săracilor.[5] Chiar și femeile contemplative în devenire puteau fi deosebit de active atunci când le convenea. Adolescenta Therese Martin de Lisieux din Normandia, care se autopedepsea cu sălbăticie și se lepăda de lume, surescitată de pelerinajul ei la Roma în 1887, a profitat de o audiență papală de rutină pentru a implora, nu mai puțin decât Papa Leon al XIII-lea, permisiunea de a intra imediat în Ordinul Carmelitană, în ciuda vârstei sale. Nefericitul suveran pontif a fost alarmat, pe bună dreptate, mai ales atunci când ea s-a agățat de genunchii lui și a trebuit să fie îndepărtată de bodyguarzii ecleziastici. În cele din urmă, ea a obținut ceea ce a vrut, până la canonizare la jumătate de secol după moartea ei timpurie din cauza tuberculozei.[6]

Cea mai hotărâtă femeie dintre toate a fost Maica Domnului. Secolul al XIX-lea s-a dovedit a fi una dintre cele mai prolifice perioade de activitate a Mariei din istoria Bisericii occidentale din secolul al XII-lea încoace. Ea pare să fi avut mai multe apariții în toată Europa și în America Latină decât în orice alt secol înainte sau după aceea: în general, femeilor fără bani, educație sau putere și în locuri îndepărtate, și adesea în asociere cu tulburările politice sau crizele economice care au lovit în mod repetat o societate aflată în mijlocul unor transformări dramatice.[7] Fecioara Maria a transmis o bogată varietate de mesaje și opinii. La Paris, în 1830, ea s-a manifestat de trei ori lui Catherine Laboure, o tânără călugăriță proaspăt profesată. Prima ocazie a avut loc în iulie, în plin avânt al convulsiilor politice care, mai puțin de două săptămâni mai târziu, au măturat monarhia Bourbon și au înlocuit-o cu orleanistul Ludovic Filip. Maria i-a dat călugăriței modelul pentru o medalie care urma să fie bătută cu imaginea ei: în doisprezece ani, o sută de milioane de exemplare ale medaliei ofereau credincioșilor mai multă mângâiere decât o monarhie franceză orleanistă pe care mulți dintre ei o considerau o uzurpare dureroasă și un compromis cu Revoluția.[8]

Când Fecioara Maria a apărut din nou la Marpingen, în Germania, la trei fete din sat, în 1876, ea a făcut o afirmație politică, așa cum făcuse deja în mod frecvent în Franța. Deși nu le-a adus

niciodată oamenilor de bine din Marpingen ceva asemănător cu succesul ei anterior de la Lourdes (vezi p. 824), ea a întărit moralul catolicilor germani obișnuiți prinși în așa-numitul *Kulturkampf*, o confruntare acerbă cu aparatul de stat protestant al noului Imperiu German, și astfel a contribuit la eșecul *Kulturkampfului de* a intimida catolicismul din Germania. Ea a făcut acest lucru fără niciun ajutor din partea ierarhiei diecezane din Renania, care, dacă nu ar fi fost sub o asemenea presiune guvernamentală, ar fi făcut tot posibilul pentru a pune capăt rapid cultului ei.[9] Maria a avut tehnologia de partea ei: accelerarea constantă a comunicațiilor și disponibilitatea bruscă a tiparului ieftin, două dintre motoarele schimbărilor sociale în general, au fost de mare folos, răspândind vestea lozincii ei crescânde într-un ritm fără precedent. Pe măsură ce sanctuarele ei vechi și noi au înflorit, o mare parte din prosperitatea lor a depins de trenul cu aburi. Protestanții mergeau cu trenul pe litoral, catolicii pentru a aprinde o lumânare într-un loc sfânt; pelerinajul devotat nu fusese niciodată mai ușor sau mai plăcut.

Multe dintre aparițiile Mariei au fost înconjurate de controverse aprinse, la fel ca și evenimentele paralele, cum ar fi cele aproximativ douăzeci de cazuri de apariție a stigmatelor (în ciuda faptului că experiența a fost inițiată de un bărbat, Francisc din Assisi, aproape toți cei care au purtat stigmate în timpurile moderne au fost femei).[10] Astfel de minuni au opus catolici contra catolici, cu un model regulat de bărbați clerici sceptici versus femei insistente și eroice, care au continuat să găsească sprijin clerical și laic pentru experiențele lor. Ele au continuat în crizele din secolul al XX-lea pentru comunitățile catolice din întreaga Europă. Manifestările Mariei către trei copii la Fatima, în Portugalia, în 1917, au fost clasice în acest gen, în timpul unui război mondial și la șapte ani după răsturnarea monarhiei portugheze. Asemănătoare au fost aparițiile ei în orașul croat puternic catolic Medjugorje în 1981, în timp ce Federația iugoslavă începea să își piardă voința politică de a supraviețui, în ajunul unor violențe interconfesionale catastrofale în regiune. În timpul războiului iugoslav care a urmat, partizanii catolici ai Mariei din Herțegovina au devenit naționaliști antimusulmani virulenți, care, de asemenea, au amenințat în mod bizar că vor arunca în aer catedrala catolică din Mostar dacă episcopul de acolo nu renunță la scepticismul său cu privire la viziunile cerești.[11]

Pentru oamenii prinși în această entuziasmantă explozie de energie religioasă, ultramontanismul catolic a reprezentat o ideologie unificatoare împotriva atacurilor Iluminismului, iar papa a ajuns să simbolizeze suferințele și eventualul triumf al întregii Biserici în epoca revoluționară. Arhipolemistul francez Joseph de Maistre a fost un profet al monarhiei absolute în Biserică și în stat și un adversar fanatic a tot ceea ce a reprezentat Revoluția Franceză: în 1819, el a explicat pe litere că "creștinismul se bazează în întregime pe Suveranul Pontif" și că "orice suveranitate este infailibilă prin natura sa".[12] Stilul de confruntare al unei astfel de retorici ultramontane a fost ascuțit de furia papalității față de provocarea directă la adresa dominației sale temporale în Italia centrală. Naționaliștii și liberalii căutau să unească peninsula pentru prima dată de la dispariția Imperiului Roman. Carismaticul, creativul (și adesea naiv și plin de sine) Papa Pius al IX-lea și-a deschis pontificatul în 1846 cu măsuri surprinzătoare de modernizare, cum ar fi planurile pentru un sistem feroviar în Statele Papale. Era ușor să vezi în astfel de gesturi liberalismul: o posibilitate îmbătătoare în apariția sa neașteptată de la Vatican. Se părea că Papa însuși ar putea conduce Roma în fruntea unei reconstrucții liberale a întregii Europe, dar revoluțiile naționaliste din 1848 i-au dezvăluit confuzia, care a basculat cu ușurință în opoziția sa îngrozită față de unificarea Italiei, nu în ultimul rând pentru că aceasta ar fi implicat sfârșitul Statelor Papale.

În 1864, după o serie de pierderi umilitoare de teritoriu în favoarea unui nou stat monarhic italian bazat pe Casa de Savoia, odinioară papalistă devotată, Pius a reacționat cu frustrare prin emiterea unei scrisori enciclice la care era atașat un *Silabus al erorilor*, adunat în grabă dintr-o serie de declarații papale recente. Unele dintre ele erau necontroversate, dar includeau o serie de declarații pițigăiate care, printre altele, condamnau socialismul și principiul conform căruia necatolicilor ar trebui să li se acorde libertate de religie într-un stat catolic. Acestea au culminat cu afirmația că este greșit să se creadă că Papa "poate și ar trebui să se împace cu progresul, liberalismul și civilizația modernă".[13] Au fost mulți în Europa catolică care l-au aplaudat pe Papă: cei care aveau amintirea atrocităților inspirate de acel părinte al liberalismului și civilizației moderne, Revoluția Franceză, și cei care încă mai sunt martori ai liberalilor anticlericali spanioli, portughezi, italieni sau latino-americani - chiar și elvețieni - care continuă să închidă mănăstiri și să confișteze școli Bisericii Catolice. În Spania, între 1829 și 1834, liberalii l-au forțat pe rege să desființeze acel gardian fidel al identității catolice spaniole, Inchiziția spaniolă. Ce spunea acest lucru despre patriotismul spaniol al liberalilor?

Catolicii ar putea, de asemenea, să facă ușor legătura între aceste fructe distructive ale liberalismului și acea curioasă odraslă a Reformei scoțiene, francmasoneria (vezi pp. 771-2). Până în secolul al XVIII-lea, Francmasoneria devenise fiul adoptiv al Iluminismului, la fel cum au făcut-o, în general, atât de mulți scoțieni protestanți din secolul al XVIII-lea; cu mult înainte de Revoluția Franceză, figurile de frunte ale Francmasoneriei au ajuns să semene mai mult cu Voltaire decât cu John Dury sau Johann Heinrich Alsted. Acum, în special în țările catolice din sudul Europei, America Centrală și de Sud și Caraibe, în absența oricărei alternative protestante populare la Biserica Catolică, loja masonică a devenit un punct de raliere pentru toți cei care detestau puterea ecleziastică. Aici, francmasoneria a devenit adesea, într-adevăr, principala forță din cadrul politicii liberale: un rival al celeilalte caste masculine închise, clerul catolic, cu propria viață rituală captivantă (deși mult mai puțin publică) a masonilor. O rămășiță a supraviețuit până în zilele noastre, în acea insulă în timp și în război, Cuba lui Fidel Castro. O plimbare prin orașele și satele vesel și șubrede ale Cubei la începutul celui de-al doilea și al treilea mileniu ar dezvălui o trăsătură neașteptată (și interesant de puțin remarcată) a acestui stat hotărât anti-catolic cu versiunea sa oportunistă de comunism. Alături de sediul local al Partidului Comunist, una dintre cele mai bine păstrate clădiri de pe stradă era sala lojii masonice locale, cu bustul său afișat cu mândrie la exterior al marelui erou liberal și eliberator din secolul al XIX-lea, Jose Marti. Președintele Castro a fost la fel de mult moștenitor al liberalismului anticlerical din secolul al XIX-lea ca și al lui Marx.[14]

Cu toate acestea, în 1864, "liberalismul" avea o semnificație diferită și mai puțin negativă pentru catolicii din alte părți. Chiar și în Franța, chinuită de falia dintre cei care venerau și cei care execrau Revoluția, mai mulți episcopi influenți au fost îngroziți în particular de efectele potențiale ale *Syllabusului.* Unul dintre ei, căruia nu îi era rușine să alăture cuvântul "liberal" la "catolic", Felix Dupanloup, episcop de Orleans, a scris un pamflet foarte bine vândut, apărând *Syllabus-ul prin* metoda de a explica propunerile sale netemperate.[15] De asemenea, în Imperiul Britanic, catolicismul și-a datorat oportunitățile de expansiune principiilor liberale. Precedentul a fost reprezentat de decizia istorică a Coroanei britanice din 1774 de a-și securiza noile sale dominații canadiene câștigate prin alianța cu elita catolică din Noua Franță. Acest lucru i-a împiedicat în mod eficient pe catolicii francezi canadieni să fie complici la ajutorul acordat de Franța revoluționarilor protestanți din Statele Unite. Decizia lor a fost justificată de ororile anticlericale săvârșite de revoluționarii francezi un deceniu mai târziu - într-adevăr, Biserica

Catolică din Quebec a devenit conștientă de faptul că se bucura de mult mai puțină interferență din partea britanicilor decât din partea guvernului regal francez anterior. [16] Apoi, Marea Britanie și Irlanda au fost martorele unei desființări treptate a dizabilităților publice pentru catolici (care nu a fost încă finalizată la începutul secolului XXI, abrogarea legislației din 1701 care le interzicea catolicilor să succeadă la tronul britanic fiind încă în curs). Fără aceste noi libertăți, autoritățile de la Roma nu ar fi putut lansa o reformă cuprinzătoare a Bisericii Catolice din Irlanda, surprinzător de pretridentină și dominată de laici, pentru a o alinia la revoluția devoțională bine reglementată din restul Europei catolice.[17]

Nu numai catolicii supuși Coroanei britanice au beneficiat de reorganizarea lumii moderne. În republica protestantă care a fost Statele Unite ale Americii, Iluminismul a fost forța binefăcătoare în separarea Bisericii și a statului, permițând ierarhiei catolice o libertate instituțională completă și șansa de a exercita o grijă pastorală pentru un val tot mai mare de imigranți catolici, protejați de Constituție în fața ostilității populare protestante larg răspândite (care era totuși adesea formulată în mod paradoxal în limbajul liberalismului și al rezistenței față de preoțimea catolică). În nordul Europei luterane, noile aranjamente constituționale privind granițele statelor, care favorizau atât de mult monarhiile protestante, au fost atenuate de o idee liberală de *Paritat* - fair-play între catolici și protestanți - care a fost deosebit de importantă în fostul Sfânt Imperiu Roman în protejarea supușilor catolici împotriva prinților protestanți nou-veniți.[18] În sudul Țărilor de Jos, o revoluție cu un caracter inconfundabil liberal în 1830, împotriva regimului discriminatoriu al monarhiei protestante olandeze, a creat un nou stat, Belgia, al cărui ciment peste diviziunile lingvistice dintre francofoni și flamanzi a fost catolicismul său flamboaiant. În ciuda faptului că a trebuit să accepte un monarh luteran german, Biserica Catolică belgiană s-a bucurat de o libertate fără egal în nicio țară catolică din Europa; cea mai apropiată analogie era Quebecul britanic. Acest lucru s-a datorat în special liberalismului aventuros al noii Constituții belgiene: acum liberalii își puteau apăra convenabil libertățile împotriva oricăror încercări regale de intruziune prin desfășurarea judicioasă a unei loialități fervente față de papă și prin apeluri la sprijinul acestuia.[19] Belgienii au fost mai norocoși în ceea ce privește accesul lor la Roma decât polonezii și lituanienii catolici, ale căror revolte naționale repetate împotriva țarului rus în 1830, 1848 și 1863 s-au confruntat cu o lipsă rece de sprijin (și chiar, inițial, chiar cu reproșuri) din partea Vaticanului, ceea ce a șocat opinia publică educată din Europa, inclusiv ultramontanii francezi.[20]

În astfel de contexte variate, *Syllabus a* fost o greșeală otrăvitoare, dar Papa Pius nu a recunoscut niciodată acest lucru. Răspunsul său încântător la fervoarea catolicismului popular, care chiar și după ce a respins fervoarea revoluționară din 1848-9 a inclus un val crescând de devoțiune față de propria sa persoană genială, a fost acela de a afirma tot mai multe lucruri lăsate anterior nedeterminate. Ca reacție la renașterea dramatică a cultelor mariane, în 1854 și-a folosit autoritatea pentru a promulga acea doctrină formulată pentru prima dată de călugării englezi la începutul secolului al XII-lea, conform căreia Maria a fost concepută fără pată de păcat (vezi pp. 393-4). A fost înfrângerea finală a secolelor de luptă de ariergardă catolică împotriva noțiunii de Imaculată Concepție, care fusese mult timp condusă de dominicani, urmând opiniile celui mai mare teolog al lor, Toma d'Aquino. Atât de mare a fost valul de opinie încât chiar și dominicanii au acceptat înființarea în 1860 a unui Ordin de călugărițe dominicane ale Imaculatei Concepții, în Polonia, o țară devotat mariană.

Sfânta Fecioară și-a arătat aprobarea față de acțiunea Papei apărând la Lourdes, în Pirineii francezi, la numai patru ani după Definiție, anunțând-o pe o țărancă, Bernadette Soubirous, cu o frumoasă nepăsare față de categoriile logice: "Eu sunt Imaculata Concepție".[21] În următoarele câteva luni, ea a continuat să producă un entuziasm alarmant în rândul altor vizionari din Lourdes; un număr mare de femei și fete din sat au avut viziuni, au văzut lumini fantomatice și au trebuit să fie reținute să se arunce în râu sau de pe înălțimi stâncoase amețitoare. În stilul folcloric consacrat, Fecioara Maria nu se ferea să le dea spaime salutare scepticilor locali - cum ar fi funcționarii de stat care au interogat-o fără simpatie pe Bernadette și care s-au trezit apoi tulburați de fenomene poltergeist și de furtuni dirijate în mod special, sau bețivul care își făcuse nevoile în Grotă și care a fost apoi îngrozit de o noapte de diaree acută. Aceste două aspecte ale evenimentelor din 1858, povestite cu zel de localnicii de la acea vreme, au fost ulterior eliminate din relatările oficiale ale sanctuarului; Fecioara noastră de la Lourdes a devenit o Fecioară mult mai bine crescută.[22] Lourdes a devenit poate cel mai vizitat dintre toate sanctuarele creștine, răspunsul creștinismului la Mecca (a se vedea planșa 44). A servit, de asemenea, ca o replică pentru acei catolici care au pus la îndoială înțelepciunea definirii Concepției Imaculate.

Cea mai radicală realizare a lui Pius a fost aceea de a merge acolo unde Conciliul de la Trento se temea să meargă și de a produce o nouă definiție a autorității papale. Cadrul pentru aceasta a fost un nou consiliu al Bisericii, în care șapte sute de episcopi din întreaga lume, inclusiv peste o sută de peste Atlantic, au sosit la Vatican în decembrie 1869 și s-au ocupat de discuții în următoarele zece luni. Conciliul a fost paradoxal în activitatea sa principală, care a fost o negare totală a principiilor conciliarismului. Papa Pius a fost din nou influențat de evenimentele politice din jurul său: armata italiană înconjura ultimul său teritoriu, orașul Roma. Când crizele politice externe au dus la retragerea precipitată a trupelor de protecție franceze, aceasta s-a revărsat prin apărarea orașului, oprindu-se doar la porțile încuiate ale Vaticanului. La scurt timp după aceea, episcopii din cadrul Conciliului Vaticanului s-au dispersat după o amânare pripită. Unii plecaseră deja, înainte de momentul în care, în iulie 1870, marea majoritate, cu diferite grade de entuziasm, au susținut un decret, *Pastor aeternus* ("Păstorul etern"). Acesta a exaltat în mod decisiv puterea papală pe cheltuiala lor, chiar în momentul în care puterea temporală a papei era pe cale să dispară pentru totdeauna. Doar doi episcopi au votat împotriva decretului, deși cincizeci și șapte (inclusiv aproape toți episcopii din bisericile "uniate" sau greco-catolice) au plecat pentru a evita durerea de a vota împotriva unui bătrân fragil și personal foarte popular și respectat în ceasul său de nenorocire.

Acum, cu limitări atente, convenite după multe dezbateri episcopale aprinse în latina proastă în acustica cu ecou din Bazilica Sfântul Petru, papa a fost declarat "posesor al acelei infailibilități cu care divinul Răscumpărător a vrut ca Biserica sa să fie înzestrată pentru a defini doctrina cu privire la credință și morală".[23] Doar într-o singură ocazie ulterioară, din nou o declarație mariană în 1950, pe tema asumării trupești a Mariei la cer, papa a folosit această autoritate infailibilă. Cu toate acestea, chiar și recunoașterea ei a fost un triumf pentru ultramontanism. Când Joseph de Maistre a proclamat suveranitatea infailibilă a papalității în 1819, Vaticanul a fost nervos, iar catolicii liberali au fost furioși. Acum, astfel de declarații erau principii călăuzitoare pentru Biserica Romană. Este extraordinar faptul că tradiția conciliaristă, care a înflorit în Biserica occidentală din secolele XIV și XV și care încă avea susținători de greutate în secolul al XVIII-lea, să se prăbușească în ruină în momentul în care toate puterile temporale ale Europei cedau în fața logicii constituționalismului. Acesta a fost un semn al măsurii în care ultramontanii au decis că principiile liberalismului erau potențial subversive pentru întregul lor proiect.[24]

Prin urmare, cel puțin în retorica sa, ierarhia catolică de la sfârșitul secolului al XIX-lea s-a opus liberalismului, indiferent de adaptările locale pe care le-ar fi putut face în funcție de circumstanțe. Poate că acest lucru era inevitabil atunci când liberalismul și naționalismul l-au umilit pe papă în propriul său oraș. Anticlericalii din noul regim italian au sponsorizat ridicarea unei statui a nonconformistului dominican liber cugetător din secolul al XVI-lea Giordano Bruno, amplasată în piața romană unde Biserica îl arsese de viu - Papa Leon al XIII-lea a fost atât de supărat încât a amenințat că va părăsi Roma pentru totdeauna (vezi planșa 45). De asemenea, au construit un monument masiv și lasciv vizibil pentru Vittorio Emanuele al II-lea, primul rege al Italiei, și cu un spirit rafinat au împodobit mormântul regelui din Panteon cu ornamente de bronz turnate din tunurile care apăraseră anterior Castelul Sant'Angelo al papei. Între timp, an de an, trenurile cu aburi spre Orașul Etern transportau mulțimi de catolici devotați, precum tânăra Tereza de Lisieux. Aceștia savurau suferințele primilor creștini în vizitele prost aerisite la catacombele recent descoperite și se întorceau din aceste excursii arheologice pentru a-și arăta sprijinul vocal pentru "Petru în lanțuri" papal suferind, provocând adesea revolte cu naționaliștii italieni furioși care anticipau urmările meciurilor internaționale de fotbal din ultimele decenii.[25]

Astfel de confruntări au fost un simbol puternic al unei noi bătălii pentru loialitatea populară în întreaga Europă catolică. În acest sens, catolicismul ar putea depăși liberalismul prin proclamarea angajamentului său față de reforma socială, la fel cum un număr tot mai mare de europeni obișnuiți priveau dincolo de liberalism, spre socialism, votând pentru partide socialiste în parlamentele europene. În Anglia, cardinalul-arhiepiscop ultramontan de Westminster, Henry Manning, a fost un mediator cheie în încheierea unei dispute industriale dure în docurile londoneze în 1889, un punct de cotitură în recunoașterea drepturilor sindicatelor în Marea Britanie. A fost prima ocazie în care un preot catolic a putut juca un astfel de rol în societatea Marii Britanii protestante de la Reformă încoace și a fost mai mult decât păreau capabili să facă majoritatea episcopilor anglicani la acea vreme.[26] Realizarea lui Manning a fost importantă în contextul enciclicii din 1891, *Rerum novarum*, în care Papa Leon al XIII-lea a reafirmat angajamentul Bisericii Catolice față de justiția socială pentru cei săraci, chiar și în măsura în care ar fi promovat sindicate cu o bază catolică. Tonul său era pasional și direct, cu o pasiune a cărei direcție era foarte diferită de cea din *Syllabus of Errors* a lui Pius al IX-lea:

> trebuie să se găsească rapid un remediu oportun pentru mizeria și nenorocirea care apasă pe nedrept asupra majorității clasei muncitoare: căci vechile bresle muncitorești au fost desființate în secolul trecut și nicio altă organizație protectoare nu le-a luat locul. Instituțiile publice și legile au lăsat deoparte religia străveche. De aceea, treptat, s-a ajuns ca oamenii muncii să fie abandonați, izolați și neajutorați, în fața durității angajatorilor și a lăcomiei concurenței necontrolate.

Fidelă tomismului scolastic, care era acum stilul teologic aprobat de Biserică, enciclica lui Leon avea un medievalism omniprezent. Aceasta îndemna la formarea de corporații precum breslele din Evul Mediu, care să repudieze conflictul de clasă și să întemeieze societatea pe cooperarea organică între grupurile de interese. În ciuda analizei sale sociale destul de superficiale și a precauției politice înnăscute, documentul a oferit un scut convenabil împotriva ostilității papei de mai târziu pentru catolicii care doreau să ia parte la întreprinderea de reformă socială cu grupurile liberale sau chiar să găsească un teren comun cu socialismul.

Realismul Papei Leon l-a determinat, de asemenea, să caute o înțelegere cu liderii republicani francezi, atunci când a devenit evident, în anii 1880, că orice formă de monarhie în Franța, fie ea Bourbon, Orleanistă sau Bonapartistă, era puțin probabil să răstoarne cea de-a Treia Republică. Succesorii săi s-au dovedit mai puțin capabili să mențină bunele relații. Mulți politicieni republicani încă se luptau mental cu bătăliile din anii 1790 împotriva Bisericii Catolice. Era ușor de înțeles de ce ar fi făcut-o, când, de la mijlocul anilor 1890, atât de mulți membri ai Bisericii au susținut în mod irațional încarcerarea dură a unui ofițer de armată evreu, Alfred Dreyfus, mult timp după ce era clar că era nevinovat de trădarea secretelor militare de care era acuzat. Nenorocirea pură a "anti-Dreyfusarilor" nu a prezentat catolicismul francez într-o lumină bună, în special ura lor față de evreii "deicizi", pe care îi vedeau ca organizând o conspirație împreună cu francmasonii împotriva societății creștine. Paranoia lor a fost dublată de temerile anticlericale că Biserica Catolică sponsoriza o conspirație împotriva Republicii, condusă de iezuiți și de promotorii anti-Dreyfusard ai sanctuarului de la Lourdes, Ordinul Augustinienilor Asumpționiști.[27] După confruntări tensionate, Concordatul lui Napoleon a fost abrogat în 1906. Timp de o sută de ani, de la jumătatea secolului al XIX-lea, fiecare sat din Franța risca să devină un câmp de luptă între biserică și școală, în care se confruntau puterea *curelor* cu cea a învățătorilor plătiți de stat pentru a cuceri mințile generației următoare. Linia de falie din politica franceză dintre Biserică și Revoluție a persistat până în anii 1960, modelând în mod anacronic structura partidelor politice și absorbind energii politice care ar fi putut fi cheltuite pe probleme sociale și politice mai presante.[28]

PROTESTANTISMUL: BIBLII ȘI FEMINISMUL "PRIMULUI VAL

Protestantismul a beneficiat la fel de mult ca și catolicismul de toate noile resurse de transport și comunicare aflate la dispoziția religiei organizate și a dat dovadă de o vigoare instituțională și devoțională similară. Tipăriturile ieftine aveau, în mod natural, o importanță uriașă pentru o religie bazată pe Biblie. Numărul de Biblii produse a fost uluitor: între 1808 și 1901, o singură agenție protestantă anglofonă, Societatea Biblică Britanică și Străină, a produs peste 46 de milioane de Biblii complete și aproape de trei ori mai multe Noi Testamente și secțiuni ale Bibliei. Mai mult, avansul tehnologiei tipografice i-a tentat pe protestanți să se îndepărteze de suspiciunea lor de lungă durată față de imaginea vizuală sacră. Bibliile au devenit prodigioase în ilustrații, în special scenele plasate în Țara Sfântă, nou accesibilă, iar "Biblia familiei" (firește, versiunea "King James" pentru vorbitorii de limbă engleză) a devenit un simbol al succesului domestic. Era vândută de vânzători din ușă în ușă în felul în care vor fi enciclopediile în secolul XX, mândrindu-se cu o copertă din pseudopiele impresionant decorată, deschisă ceremonios pentru ca copiii cu degetele curate să răsfoiască cu grijă imaginile sale dintr-un Orient Mijlociu antic idealizat și să zăbovească asupra mândrelor sale înregistrări ale nașterilor, căsătoriilor și deceselor din familie pe o pagină de șablon frumos luminată. Anumite alte imagini au căpătat o rezonanță specială pentru creștinii protestanți. Unul dintre cele mai mari succese a fost obținut de William Holman Hunt, un artist englez "prerafaelit" și un anglican devotat, deși neconvențional, care în 1853 a creat o imagine intimă și emoționantă a Mântuitorului purtând o lampă aprinsă, aducând căldură și lumină într-o ușă neglijată și melancolică: "Lumina lumii". Criticii au luat-o în derâdere, dar turul său triumfător în Imperiul Britanic, cu ocazia expoziției din 1905, a confirmat-o ca fiind un rival global pentru oricare dintre icoanele clasice ale creștinismului ortodox sau latin.[29]

De asemenea, feminismul creștin a devenit o trăsătură la fel de vitală în protestantismul mondial ca și în catolicism. Puțin din acesta s-a exprimat în termeni de vocații pentru viața religioasă. Acesta a fost un concept dificil pentru protestanți după disoluțiile monahale ale Reformei, deși, începând cu 1845, un număr semnificativ de femei cu o mentalitate puternică au intimidat sau nu i-au uimit pe liderii masculini din Comuniunea Anglicană prin fondarea de mănăstiri de călugărițe care au exaltat autoritatea episcopală, sfidând în același timp episcopii actuali, persistând în munca caritabilă sau în viața contemplativă în ciuda tuturor descurajărilor.[30] Altfel, femeile protestante vizionare nu au avut oportunitățile pe care devoțiunea mariană le oferea omologilor lor catolici de a-și găsi un loc în cadrul structurilor bisericești existente. Deoarece Maria nu le era disponibilă ca mediator pentru mesajele lor, ele au avut tendința de a îmbrăca mantia profeților din Vechiul Testament, iar unele dintre ele s-au trezit excluse din Bisericile existente ca urmare.

Cea mai timpurie și cea mai faimoasă dintre aceste profetese a fost Joanna Southcott, o doamnă din Devon, care a trecut prin entuziasmul metodist la ceva mai individual. Prima ei viziune la vârsta mijlocie, în 1792, a dus la o mișcare apocaliptică de mare amploare, care a rămas în mod hotărât feminină în conducerea ei în timpul vieții, în ciuda intervențiilor frecvent manipulatoare din partea unor bărbați nonconformiști. Ea a provocat instituția masculină a Bisericii prin faptul că a păstrat o cutie cu profețiile Ioanei, care nu putea fi deschisă decât în prezența a douăzeci și patru de episcopi anglicani; această verișoară a ultimei profeții ascunse a Fecioarei noastre de la Fatima ar putea fi încă în așteptare în Bedford, Anglia.[31] De o mai mare importanță pe termen lung au fost experiențele a două surori scoțiene carismatice din Clydeside, Isabella și Mary

Campbell. Isabella și-a construit o reputație de persoană de o sfințenie excepțională, iar după moartea ei timpurie, mulțimile au fost atrase la casa ei de un memoriu entuziast despre ea publicat de către preotul parohiei sale. În mijlocul acestui entuziasm, Mary a început să facă declarații într-o limbă necunoscută, inspirându-i și pe alții din cartierul ei să facă la fel și, de asemenea, a suferit o vindecare miraculoasă de o stare de sănătate aparent terminală. Rapoartele despre aceste manifestări scoțiene de "daruri ale Duhului" au interesat profund un grup influent de prieteni evanghelici care se întâlneau în mod regulat în izolarea rurală elegantă din Albury, în Surrey. Unul dintre participanții obișnuiți din Albury, Edward Irving, un cunoscut și extrovertit ministru al Bisericii Scoției, a fost inspirat să înceapă o călătorie spirituală în profeție care a avut consecințe pentru Biserica creștină din întreaga lume. Campbells și impactul lor asupra lui Irving au oferit, fără să știe, primele licăriri ale mișcării penticostale moderne (vezi pp. 910-14).[32]

În general, activitatea femeilor a urmat logica primelor feministe protestante engleze, cum ar fi Mary Astell (vezi pp. 793-4). Acest lucru a fost mai ușor în acele Biserici care nu erau împovărate de un statut stabilit și cu un etos puternic de luare a deciziilor în cadrul congregației. Într-un caz care a stârnit un mare interes, o congregație a baptiștilor de ziua a șaptea din Londra a fost redusă, din cauza morții și a alegerii membrilor, la șapte femei fără pastor. După multe conflicte cu administratorii de sex masculin ai congregației și după afirmații repetate că funcțiile de conducere erau rezervate prin hotărâre divină bărbaților, miniștrii baptiști de sex masculin au revizuit disputa în 1831. Ei au analizat logica congregațională a teologiei baptiste cu privire la natura Bisericii și au decis cu nouăsprezece la unsprezece (în ciuda avertismentelor că vor fi luați în râs) că femeile erau perfect capabile să formeze o Biserică și să cheme un ministru (bărbat).[33] În 1853, o Biserică Congregațională din South Butler, New York, a extins aceeași logică prin hirotonirea Antoinettei Brown ca ministru, prima femeie în afara quakerilor contraculturali care a deținut o astfel de funcție în creștinismul modern.

Protestantismul evanghelic, influențat de activismul social optimist al post-milenialismului (vezi p. 759), a fost deosebit de ospitalier pentru acest feminism "din primul val". Femeile s-au oferit pentru munca misionară peste hotare, un atu imens în culturile în care bărbații nu puteau comunica față în față cu sexul opus. Acasă, femeile s-au implicat într-o gamă largă de cauze care prevedeau o schimbare radicală a comportamentului social, în special abolirea sclaviei și un război împotriva acelei subversiuni dominate de bărbați a serilor liniștite în familie și a finanțelor sigure, indulgența cu alcoolul. Ele au fost active în chestiuni în care bărbații puteau fi ușor compromiși dacă manifestau un interes excesiv, cel mai evident fiind bunăstarea milioanelor de tinere femei sărace obligate să se prostitueze. Evanghelicul englez Josephine Butler, fiica unui parlamentar Whig cu vederi liberale, și-a dus ura față de sclavie pe străzile Marii Britanii. Ea a povestit că a auzit strigătul unei femei de la fereastra casei sale confortabile din Oxford: "o femeie care aspira la cer și era târâtă înapoi în iad - și inima mea a fost străpunsă de durere. Îmi doream să sar de la fereastră și să fug cu ea într-un loc de refugiu". În schimb, ea s-a concentrat asupra unor campanii mai degrabă sistematice și mai eficiente împotriva indiferenței bărbaților față de umilința femeilor care sfârșeau prin a-și vinde trupurile. Ea a stârnit oroare că o doamnă căsătorită atât de bine educată putea vorbi pe platforme publice despre bolile venerice. "Acea femeie îngrozitoare, doamna Butler", a fost comentariul unui membru important al Bisericii înalte din Oxford, Canon Henry Liddon.[34]

O ILUMINARE PROTESTANTĂ: SCHLEIERMACHER, HEGEL ȘI MOȘTENITORII LOR

În ciuda traiectoriilor lor care se suprapun adesea în mod curios, cele două jumătăți ale creștinismului occidental au avut divergențe semnificative în cel puțin un aspect. Relația protestantismului cu Iluminismul a fost mult mai ambiguă și mai puțin conflictuală decât cea a Romei: a îmbrățișat un proiect teologic și științific pentru a da sens noului peisaj intelectual, mai degrabă decât pentru a-l condamna. În inima Europei de Nord se afla Berlinul, capitala monarhiei prusace Hohenzollern, care condusese cu succes rezistența Germaniei împotriva lui Napoleon. Un element important al reînnoirii naționale pe care Hohenzollernii l-au considerat ca fiind datoria lor sacră a fost crearea în 1810 a unei noi universități, un proiect conceput în cel mai de jos punct al campaniilor lor împotriva împăratului francez. Pătruns în tradiția pietistă, regele Friedrich Wilhelm al III-lea al Prusiei era conștient nu numai de daunele grave aduse educației europene prin dispersarea iezuiților și închiderea de către revoluționari a unui număr de mari universități catolice, ci și de decăderea generală a sistemului universitar protestant. Cu siguranță au existat îndoieli cu privire la faptul că un cuvânt medieval și preiluminist precum "universitate" ar trebui folosit pentru tipul de instituție pe care regele îl avea în vedere, dar Wilhelm von Humboldt, alesul său șef al unui nou departament care se ocupa în mod semnificativ de "Afaceri ecleziastice și educație publică", l-a convins pe rege că ar fi potrivit pentru o instituție menită să perpetueze cultura protestantă, al cărei mare unchi al regelui, Friedrich cel Mare, fusese un patron atât de distins.[35]

Universitatea din Berlin a fost menită să stabilească noi standarde atât pentru predare, cât și pentru cercetare și, încă de la înființare, a reușit în mod triumfător, devenind un model pentru instituții similare din întreaga lume, chiar și pentru o țară atât de îndepărtată precum Japonia de după 1868, care a împrumutat în mod creativ și selectiv valorile protestante. Modelul berlinez a angajat protestantismul prusac și pe toți cei care îl admirau la o explorare conștiincioasă a modului în care creștinismul ar putea să-și însușească metodele Iluminismului. Hohenzollernii, conducători protestanți reformați care prezidează un regat luteran, nu erau înclinați să facă din instruirea specific confesională o prioritate. Inițial, au avut o oarecare ezitare în a include teologia în programul noii instituții, dar îndoielile au fost depășite de pledoaria unui strălucit emigrant de la Universitatea din Halle, Friedrich Schleiermacher. Acesta recunoștea că teologia nu mai putea pretinde că își poate revendica locul de disciplină principală într-o universitate, dar a apărat cu tărie un dublu rol pentru ea: ca disciplină practică pentru îmbunătățirea îngrijirii pastorale generale într-o societate creștină și, în egală măsură, ca ramură generală a științei, cu un potențial de cercetare și analiză la fel de mare ca al oricărei științe exacte. Acest lucru a devenit baza unei discipline protestante liberale a teologiei, care a renunțat din ce în ce mai mult la o anumită apartenență confesională. Este un ideal care (cu toate problemele sale) a supraviețuit în lumea occidentală, incluzând din ce în ce mai mult lumea universitară catolică, până în zilele noastre.[36]

Un astfel de proiect teologic, îmbrățișând în mod explicit Iluminismul, a privit înapoi la Immanuel Kant și a căutat să îl înscrie în proiectul de reînnoire protestantă. Pentru Schleiermacher, noțiunea de conștiință individuală a lui Kant a modelat nu doar cunoașterea căilor moralității pe care oamenii trebuie să le urmeze pentru a fi sinceri cu ei înșiși, ci mai ales conștiința religioasă. Schleiermacher a fost cuprins de romantismul Europei de la începutul secolului al XIX-lea, pe care l-a îmbinat cu religia inimii, atât de insuflată în el de experiența sa

cu moravii în copilărie și în perioada studenției. Pentru o vreme, în tinerețe, își pierduse cu totul această credință; și-a cultivat îndoielile în cadrul studiilor de filosofie de la Halle, care, în vremea sa, se îndepărtase de pietismul original al universității și se orientase spre un raționalism auster al Iluminismului. Când credința i-a revenit, el s-a revoltat împotriva raționalismului și a văzut în sentiment și emoție partenerii superiori ai rațiunii. Călătorind în aceeași direcție spre divin, ele puteau să sară dincolo de rațiune pentru a percepe infinitul.

Pe patul de moarte al lui Schleiermacher, soția sa l-a auzit spunând: "Trebuie să mă gândesc la cele mai profunde gânduri speculative, iar acestea sunt pentru mine în deplină concordanță cu cele mai intime senzații religioase".[37] Așadar, oamenii nu ar trebui să perceapă pur și simplu ceea ce trebuie făcut într-o formă abstractă, ci ar trebui să facă un efort conștient de voință pentru a căuta sursa a tot ceea ce era sfânt și de încredere: un Dumnezeu iubitor. Schleiermacher a sintetizat convingerea care a apărut în creștinismul occidental începând cu secolul al XVII-lea, că și alte mari credințe ale lumii ar putea percepe acest Dumnezeu; o astfel de conștiință a lui Dumnezeu stă la baza tuturor religiilor și este rodul revelației. Darul unic al creștinismului a fost persoana lui Iisus, care și-a revelat propria divinitate, reprezentând cea mai perfectă conștiință a lui Dumnezeu care putea exista. Întrebările pe care savanții le puneau din ce în ce mai mult cu privire la textul biblic erau lipsite de importanță pe lângă convingerea lui Schleiermacher că "a-i atribui lui Hristos o conștiință absolut puternică a lui Dumnezeu și a-i atribui o existență a lui Dumnezeu în El sunt în întregime unul și același lucru".[38]

Colegul lui Schleiermacher de la Universitatea din Berlin, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, nu a fost niciodată sufletul său pereche și a urmat o cale foarte diferită de cea a lui Kant. Hegel nu a fost cuprins de emoția personală care l-a făcut pe Schleiermacher să se întoarcă la moștenirea sa pietistă și a căutat, în schimb, să construiască un sistem al cunoașterii și al ființei care să eclipseze realizările lui Aristotel și să depășească scepticismul lui Kant. Ca și Kant, Hegel a luat conștiința umană ca punct de plecare, dar a negat că ceva ar fi dincolo de capacitatea de cunoaștere a minții și a subliniat în mod constant rolul istoriei umane, înțeleasă corect (și, prin urmare, bineînțeles, cercetată în mod corespunzător de către cercetători), ca scenă pentru drama reflecției. Toate lucrurile se află într-o stare de progres, sau de devenire, în cadrul istoriei: un proces realizat prin principiul dialectic. O *teză* este urmată sau întâmpinată de o *antiteză,* iar întâlnirea produce la rândul ei o *sinteză* care atinge un nivel mai înalt decât ambele. Astfel de sinteze, în rezoluțiile lor superioare, nu pot fi înțelese decât de o elită filosofică, astfel încât toate religiile sunt o mediere a adevărurilor superioare pentru cei mai puțin capabili să le perceapă. Acest lucru rezultă din relația dintre Dumnezeu și creație, unul legat de celălalt fără separare: "Fără lume, Dumnezeu nu este Dumnezeu".[39] Conștiința umană este un progres spre cunoașterea absolută a Absolutului, Spiritul care este singura realitate.

Pentru Hegel, nu exista nicio problemă în a identifica acest Spirit cu Dumnezeul transcendent pe care Luther și reformatorii magisteriali îl descriseseră, însă Dumnezeul său ca esență sau realitate pare la fel de departe de Dumnezeul cu totul altul al platonismului, precum este de Dumnezeul pasional și personal al iudaismului. Nu toți discipolii săi, în mijlocul influențelor sale variate și profunde asupra gândirii europene, ar fi capabili să găsească vreun Dumnezeu oarecare. Printre aceștia s-a numărat Ludwig Feuerbach, a cărui lectură a lui Hegel l-a condus, împreună cu o serie de autointitulați "tineri hegelieni", la concluzia că creștinismul trebuie înlocuit, deoarece reprezenta o formă de "falsă conștiință". Sentimentul umanității de intimitate cu Dumnezeu a apărut din faptul că umanitatea însăși l-a creat pe Dumnezeu după chipul său: "obiectul oricărui

subiect nu este nimic altceva decât propria natură a subiectului luată în mod obiectiv. Așa sunt gândurile și dispozițiile unui om, așa este Dumnezeul său; atâta valoare cât are un om, atâta și nu mai mult are Dumnezeul său'.[40] Ceea ce se numea revelație divină nu făcea decât să dezvăluie umanitatea față de ea însăși. Această propunere a stat la baza respingerii radicale a Bisericii creștine de către Marx și admiratorii săi, deși nu toți marxiștii au considerat că este imposibil să țină împreună marxismul și creștinismul.

Cea mai ciudată reacție la progresul filosofiei protestante de la Kant la Hegel, dar poate una dintre cele mai semnificative pe termen lung pentru creștinismul occidental, a venit din partea unui luteran danez, Soren Kierkegaard. Acesta nu a dus niciodată lipsă de bani, datorită prosperității tatălui său în afaceri și a propriilor câștiguri din scris (egalate de capacitatea de a le cheltui pentru el însuși), așa că nu s-a deranjat aproape deloc să aibă o viață, în afara publicării a treizeci de cărți și a unei grămezi de scrieri încă în manuscris la moartea sa. Este celebru faptul că a rupt singura logodnă pe care a avut-o și s-a făcut mult (probabil prea mult) caz de acest lucru în interpretarea discuției despre tragedie și lipsa de sens care îi traversează operele. Retrăgându-se de la o mare parte din angajamentul practic cu lumea - deși se aventura regulat și cu bucurie de la biroul său pentru o "baie de mulțime" pe străzi sau la teatru - el s-a scufundat în singurătatea sa într-un angajament cu experiența umană pe alocuri sălbatic și aparent frivol, schimbându-și forma în scrierile sale sub o varietate de pseudonime și luând în derâdere creștinismul de bune maniere pe care luteranismul din Copenhaga îl construise din buna educație, virtutea de zi cu zi și interpretarea cumpătată a lui Hegel. El a privit în spatele respectabilității tatălui său pentru a vedea băiatul sărac care îl blestemase pe Dumnezeu, se căsătorise cu menajera sa (mama lui Soren) din cauza sarcinii acesteia și nu-și pierduse niciodată sentimentul de oroare și disperare față de propriile păcate.[41]

Reflectând asupra unei astfel de angoase care se ascunde în spatele fațadei decoroase a vieții citadine, Kierkegaard a explorat conștiința interioară a individului și a condamnat calea dialectică a lui Hegel către Absolut ca fiind o trădare a individului. Păcatul nu era un aspect al unui proces hegelian impersonal; era o jumătate întunecată a existenței umane, o alternativă crudă la un drum care ducea la Hristos cel frânt și neputincios. În fața unei astfel de alegeri, nu putea exista o cale de mijloc - așa că Kierkegaard și-a exprimat în mod ofensiv repulsia și disprețul față de cei mai respectați clerici ai Bisericii sale, pe care îi vedea pătați tocmai de un astfel de compromis. Biserica încetase să mai fie alta. În mijlocul diatribelor obsesive împotriva respectabilității criminale a nefericitului (și din fericire decedat) episcop Mynster, el a declarat: "Nu, nu, nu:

> Creștinismul originar se raportează atât de militant la această lume, încât punctul său de vedere este: nu să vrei să te strecori fericit și confortabil prin această lume, ci să ai grijă să te ciocnești în mod serios cu această lume.... Astfel, există o lume de diferență, un rai de diferență între viziunea mynsteriană asupra vieții (care este de fapt epicureeană, de plăcere a vieții, de entuziasm pentru viață, aparținând acestei lumi) și viziunea creștină, care este una de suferință, de entuziasm pentru moarte, aparținând unei alte lumi.[42]

Acest torent de cuvinte a fost o declarație de război împotriva noțiunii de creștinătate, dar a fost și o declarație de război împotriva tuturor sistemelor intelectuale, dogmatice sau nu: "nicio

generație nu a învățat de la alta cum să iubească, nicio generație nu poate începe altfel decât de la început, sarcina niciunei generații ulterioare nu este mai scurtă decât cea a predecesorului său".[43]

Vehemența lui Kierkegaard era amestecată cu râsul, distrugerea religiei și a filozofiei contemporane fiind bazată pe o batjocură a mulțumirii și pe o permanentă interogație vicleană pe care o descoperise la Socrate. Contemporanii lui Kierkegaard nu l-au judecat și nu l-au ucis pentru hazul său socratic, dar l-au găsit derutant, așa cum atenienii, cu mult timp în urmă, îl nedumeriseră pe Socrate. Cum a putut ca amărăciunea pe care a afișat-o față de creștinismul contemporan să iasă dintr-un excentric atât de jucăuș? Nu este surprinzător faptul că Kierkegaard nu a avut un impact rapid în secolul al XIX-lea - mai ales că scria într-una dintre limbile de circulație mai restrânsă din Europa. Pe fondul loviturilor pe care secolul XX le-a aplicat stimei de sine a umanității, concentrarea constantă a lui Kierkegaard asupra suferințelor și singurătății unui Om-Dumnezeu pe Cruce abordează perplexitățile creștinismului occidental, fără a oferi neapărat răspunsuri dincolo de resemnarea senină și de aprecierea râsului care poate apărea din durere.

Kierkegaard a avut dreptate când a spus că creștinismul domina încă viziunea protestantismului oficial din nordul Europei. Atât Schleiermacher, cât și Hegel, profund afectați de amintirea invaziei franceze și a eventualei victorii germane, s-au identificat cu entuziasm cu proiectul de reînnoire națională al statului prusac și au privit dincolo de Prusia, nu doar la crearea unei adevărate unități germane, ci și la ceva mai mult. Viziunea lui Hegel asupra progresului cuprindea atingerea păcii mondiale, dar presupunea apariția unui stat superior care să le depășească pe toate celelalte în organizarea politică și în dominația culturală, ca parte a recunoașterii Dumnezeului istoriei. Acest stat ar putea foarte bine să fie planificat în cadrul Universității din Berlin. Kant schițase, de asemenea, o viziune a păcii mondiale, fără acest corolar alarmant - dar acum, după înfrângerea lui Napoleon, era caracteristic protestantismului german liberal să fie și naționalist; și apoi, după eșecul eforturilor parlamentare de reunificare din 1848-9, în mare parte monarhist. Prusia Hohenzollern a triumfat între 1867 și 1870 asupra împăratului austriac mai întâi și apoi asupra celui francez. Un Al Doilea Imperiu (*Reich) a* fost proclamat în 1871, în mod conștient moștenitor al vechiului Sfânt Imperiu Roman și, prin urmare, o alternativă protestantă la imperiul catolic al Habsburgilor, încă existent. Academicienii germani, inclusiv teologii, i-au acordat loialitate cu o fervoare extraordinară.

Marele istoric Leopold von Ranke, istoriograf al Curții prusace și gigant printre profesorii Universității din Berlin timp de o jumătate de secol, îl vedea pe noul împărat german ca fiind "imediat la Dumnezeu" (*unmittelbar zu Gott*). Aceasta era o fuziune între naționalism și teoria dreptului divin, în care libertatea și egalitatea ocupau un loc net subordonat monarhiei și unei noi Curți imperiale.[44] Un fundament esențial al acestei viziuni a fost un sentiment de drept divin al protestantismului. Încă de la începutul carierei sale, Ranke a inclus în viziunea sa asupra viitorului și un sentiment de unitate a națiunilor "teutone" din nordul Europei, în care un element esențial a fost Reforma. Nu a fost singurul în această privință. Națiunile protestante din nordul Europei, câteva dintre ele industrializate precoce și conștiente de expansiunea imperială rapidă a Marii Britanii și a Statelor Unite, în contrast cu dispariția Spaniei și a Portugaliei, ar putea fi iertate dacă ar vedea prosperitatea și puterea lor în creștere ca fiind voința lui Dumnezeu împotriva unui catolicism mondial în declin. Spre sfârșitul secolului, un best-seller al unui descântec evanghelic britanic a culminat cu un tipic imn de laudă în acest sens la adresa națiunilor alese de Dumnezeu: "Când punem în contrast țările papistașe cu cele protestante, ne

mai putem îndoi de care religie promovează cel mai mult *Prosperitatea Națională*?".[45] A fost o expresie vulgară a stării de spirit care l-a determinat pe Max Weber să creeze teza întruchipată în *Etica protestantă și spiritul capitalismului*.

Pe tot parcursul secolului al XIX-lea, evanghelicii au menținut legăturile transcontinentale susținute încă din primele zile ale pietismului, care erau acum încurajate de legăturile familiale continue ale monarhiei britanice cu casele regale germane. Monarhia prusacă a avut un rol central în acest sens. Energiile religioase mai degrabă lipsite de formă ale regelui Friedrich Wilhelm al III-lea l-au determinat să facă presiuni, împotriva unei mari opoziții, pentru o uniune a bisericilor luterană și reformată, fapt complicat de interesul său excentric de amator pentru aspectele High Church ale anglicanismului, care a produs câteva experimente liturgice bizare și chiar mai multă răutate.[46] Și mai problematic a fost proiectul pe care fiul, succesorul și omonimul lui Friedrich Wilhelm l-a sponsorizat în 1841 pentru o episcopie comună anglo-prusiană la Ierusalim. Nu ar fi putut exista un simbol mai bun al aspirațiilor mondiale ale protestanților din nordul Europei, dar entuziaștii prusaci au înțeles total greșit situația politică delicată din Biserica Angliei contemporană. În ciuda faptului că planul prevedea ca episcopul de la Ierusalim să fie întotdeauna în ordine anglicană, membrii Înaltei Biserici engleze au fost indignați (vezi pp. 841-2). Întreprinderea comună a devenit în cele din urmă caducă; un episcopat anglican conceput în mod convențional rămâne la Ierusalim, aducându-și astăzi propria contribuție excelentă la eforturile ecumenice și interconfesionale din acea regiune tulbure.[47]

Un alt segment al aceleiași întreprinderi, care a avut o durată mai lungă și o semnificație cu adevărat mondială, a fost cel care s-a concentrat asupra Palestinei: o Alianță Evanghelică care îi lega pe protestanții evanghelici britanici și germani, fondată în 1846. Una dintre preocupările Alianței a fost întoarcerea evreilor în Palestina și convertirea lor acolo. Aceasta a fost o încercare practică fără precedent de a grăbi Zilele de pe urmă, această preocupare protestantă recurentă. Cei mai mulți susținători ai proiectului episcopatului din Ierusalim au privit acea întreprindere în aceeași lumină, foarte entuziasmați de faptul că primul om ales ca episcop, Michael Solomon Alexander, era un englez convertit din iudaism și fost rabin. Alexander demonstrase în persoana sa că convertirea poporului evreu era iminentă - o pregătire esențială pentru Sfârșitul Timpurilor. Alianța Evanghelică a găsit multe alte bătălii de purtat, pe măsură ce apăreau în mod repetat noi amenințări la adresa viziunii evanghelice asupra lumii, dar prima sa asociere strânsă cu proiectele Ierusalimului a fost un semn precoce că protestantismul evanghelic internațional urma să se lege de soarta pământului Palestinei, chiar înainte ca mulți evrei să înceapă să împărtășească această preocupare (vezi pp. 992-3).[48]

Cu această ideologie protestantă triumfalistă în fundal, arhitectul celui de-al Doilea Reich, cancelarul imperial Otto von Bismarck, a lansat în 1871 ceea ce unul dintre cei mai aprigi critici protestanți ai săi, Rudolf Virchow, profesorul de patologie independent din Berlin, a botezat în mod util *Kulturkampf* - ciocnirea culturilor. Ce culturi erau acestea? Liberalismul și Germania protestantă în alianță împotriva romano-catolicismului internațional și conservator. Bismarck spera să asocieze noua putere a statului imperial protestant cu oroarea liberalilor față de diversele declarații dogmatice ale Papei Pius al IX-lea care au condus la declarația de infailibilitate - el putea, de asemenea, să se bazeze pe disprețul și teama naționaliștilor germani față de catolicii polonezi, a căror națiune dezmembrată se afla parțial în interiorul Reich-ului. Cancelarul încerca nimic mai puțin decât o schimbare permanentă a echilibrului de putere în cadrul noului imperiu, pentru a elimina catolicismul ca forță politică semnificativă în nordul Europei. Nu a reușit: până

în 1887 a fost nevoit să abandoneze această politică, după ce nu a obținut prea multe rezultate permanente, în afară de unele interferențe guvernamentale sporite în educația catolică și numirile în funcții ale clerului. În parte, Bismarck a fost învins de trecut: geografia religioasă pe care Pacea de la Westfalia a lăsat-o moștenire Germaniei în 1648 (a se vedea pp. 647-8) era mai puternică decât modelul de guvernare stabilit după sfârșitul Sfântului Imperiu Roman în 1806, iar sprijinul popular catolic pentru clerul suferind era prea puternic pentru un stat ale cărui instincte liberale interziceau violența extremă care ar fi fost necesară pentru a face din politicile sale autoritare un succes. Mai mult, încâlceala de jurisdicții pe care a fost construit noul Imperiu german a făcut imposibilă obținerea unei coerențe, chiar și limitate, în stăpânirea rezistenței catolice.[49]

A existat un motiv nou și mai profund pentru reprimarea fără tragere de inimă a guvernului imperial. O mare parte din populația necatolică a imperiului nu avea nicio legătură reală cu practica creștină și cu obsesiile creștine și era ea însăși ostilă Reich-ului bismarckian. Deja în orașele germane din secolul al XVIII-lea, un număr semnificativ de oameni au încetat să mai meargă la biserică. Modelele ulterioare au fost complexe și nu doar în zonele urbane observanța religioasă a scăzut, așa cum au demonstrat statisticile referitoare la cei care se împărtășeau la Euharistiile din bisericile de stat. În 1910, în zona rurală din Hesse-Kassel s-a înregistrat un nivel clasic ridicat de 140 de împărtășanii anuale la o sută de membri ai Bisericii, dar la cealaltă extremă, districtul la fel de rural Jever din nord-vestul Germaniei a înregistrat șapte împărtășanii la o sută de membri, ceea ce era aproape la fel ca cel mai extrem exemplu de abținere urbană, șase la sută, în portul Kiel din nordul Germaniei. Până atunci, un factor devenise clar: un număr mare de oameni din clasa muncitoare se îndepărtau de bisericile protestante care se identificau cu sistemul imperial conservator și îmbrățișau în schimb un socialism care începuse să le ofere o întreagă subcultură alternativă pentru activități de petrecere a timpului liber și bunăstare, în paralel cu ceea ce putea oferi biserica. Partidul Social-Democrat german a fost primul partid socialist de masă din Europa și a fost subiectul represiunii guvernamentale la fel de mult ca și Biserica Catolică. Protestantismul german a fost astfel prins între catolici și socialiști. În 1869, aproximativ 1% din clasa muncitoare frecventa biserica în parohiile protestante din Berlin, iar această cifră s-a înjumătățit până la izbucnirea războiului în 1914.[50]

PROTESTANTISMUL BRITANIC ȘI MIȘCAREA DE LA OXFORD

În cealaltă mare monarhie protestantă din nordul Europei, Marea Britanie, situația era diferită. Aici, complexitatea ecleziastică data de la perturbările protestantismului britanic din secolul al XVII-lea (vezi pp. 647-54). În timp ce, după 1801, cele două Biserici protestante stabilite din Scoția și din Anglia/Irlanda încă sufereau de tensiuni reciproce din cauza angajamentelor lor confesionale și a sistemelor ecleziastice diferite, confesiunile protestante separate neinstituite - disidenții și metodiștii - erau din ce în ce mai puternice și mai vocale în Anglia și Țara Galilor. Acestea au format un mod de viață protestant distinct, "Capela", spre deosebire de "Biserică". În Irlanda, o majoritate romano-catolică s-a supărat din cauza lipsei unei voci în afacerile de stat, alături de establishmentul irlandez protestant minoritar. Clerul anglican, puțin interesat de existența Bisericii Presbiteriene stabilite din Scoția, a avut tendința de a-și considera Biserica ca fiind sinonimă cu identitatea națională, deși evanghelicii anglicani au avut tendința de a fi mai puțin disprețuitori față de colegii lor protestanți decât anglicanii conservatori din Înalta Biserică.[51] Ficțiunea națională anglicană îndrăgită de conservatori se dovedea, de fapt, din ce în ce mai greu de susținut: Protestantismul englez era mult mai dezbinat decât protestantismul din orice altă parte a Europei, cu excepția regatului Țărilor de Jos. În mod paradoxal, pe termen lung, acest lucru a însemnat că nivelurile de frecventare a bisericilor au rămas mai ridicate în orașele britanice decât în Germania; tradiția Angliei de disidență viguroasă a însemnat că ostilitatea față de Biserica stabilită nu s-a transformat în anticlericalism general sau în ostilitate față de creștinism, ci a fost canalizată în practici creștine alternative. Este cunoscut faptul că socialismul britanic datorează mai mult metodismului decât lui Marx - într-adevăr, în secolul XX a ajuns să datoreze mai mult Liturghiei decât lui Marx, deoarece catolicii nou-înscriși din clasa muncitoare și-au îndreptat voturile către Partidul Laburist.[52]

De fapt, guvernele britanice și-au sporit sprijinul pentru Biserica Anglicană în urma Revoluției Americane și ca reacție nervoasă la Revoluția Franceză. În 1818, Parlamentul a votat fonduri pentru un număr mare de biserici urbane noi (și remarcabil de lipsite de bucurie), iar timp de aproximativ patruzeci de ani, de la sfârșitul anilor 1780, a fost, de asemenea, o politică oficială de finanțare a instituțiilor anglicane din posesiunile coloniale britanice. Destul de brusc, acest lucru s-a schimbat.[53] În 1828, guvernul conservator a abolit restricțiile privind dizidenții protestanți care dețineau funcții publice în Anglia și Țara Galilor, dar mai rău avea să se întâmple pentru anglicanii conservatori. Tradiționaliștii protestanți de toate confesiunile au fost indignați de adoptarea de către Parlament a emancipării catolicilor în anul următor; acum, printre alte măsuri de ușurare a handicapurilor lor legale, catolicii puteau fi aleși ca membri ai Parlamentului britanic, astfel că monopolul membrilor Bisericilor consacrate asupra guvernului a fost spart. Promotorii conservatori renegați ai emancipării, conduși de primul ministru, Ducele de Wellington (veteran al unor campanii mult mai complicate în Războaiele napoleoniene), au făcut această manevră de întoarcere împotriva instinctelor lor naturale, deoarece erau disperați să rezolve problemele ridicate de nemulțumirea catolicilor din Irlanda. Succesorii lor Whig la guvernare, care nu erau inhibați, ca și conservatorii, de multă nostalgie față de monopolul anglican, au mers mai departe. În 1833 au propus remedii pentru unele dintre cele mai mari absurdități ale guvernării Bisericii Protestante din Irlanda, care perpetua o structură instituțională fantomatică moștenită de la Biserica Irlandeză de dinainte de Reformă, în timp ce deservea doar o fracțiune din populația modernă.

Faptul că o predică de la Oxford din 1833, în care se protesta împotriva acestei măsuri eminamente rezonabile, a devenit o senzație națională, a fost un semn al unei crize identitare grave în anglicanismul britanic. Un cleric local din High Church, John Keble, fusese invitat să țină această predică obișnuită pentru deschiderea Oxford Assizes, sesiunea bianuală a judecătorilor de la Westminster. El a profitat de această ocazie pentru a-i alarma pe judecătorii de la Assize și pe o audiență numeroasă de universitari și demnitari locali cu un atac la adresa "apostaziei naționale". Keble a văzut suprimarea unei serii de episcopii anglicane irlandeze ca pe un atac deliberat al statului asupra Bisericii, care a rupt unitatea de care se bucuraseră anterior. Nepăsarea guvernului Whig față de episcopii irlandezi nu era altceva decât "dușmănie față de Cel care le-a dat însărcinarea la început".[54] În mod evident, mulți dintre colegii clerici ai lui Keble erau de acord. Keble a fost sprijinit cu entuziasm de vicarul Bisericii Universității, John Henry Newman, care renunțase la evanghelismul în care fusese crescut și îmbrățișa acum Înalta Biserică Anglicană cu zelul unui convertit, până la punctul de a-i regândi rapid natura, în moduri care au devenit evidente doar treptat. Newman era el însuși un predicator cu o carismă neobișnuită, ale cărui predici umpleau biserica sa impunătoare cu tineri admiratori. Puterea oratoriei sale poate fi încă resimțită prin cantitățile foarte considerabile de proză rezonantă pe care le-a produs în lunga sa viață.[55]

În restul anilor 1830, Keble, Newman și o serie de prieteni, majoritatea asociați cu Universitatea Oxford, au prezentat o nouă viziune asupra Bisericii Anglicane într-o serie de *Tracts for the Times* (de aceea, activitatea pe care au inspirat-o a fost numită fie Mișcarea Oxford, fie Tractarianism). Proiectul lor era de a minimiza datoria Bisericii Angliei față de Reforma care o crease de fapt ca Biserică de stat; de a restabili un sentiment de catolicitate pentru ea și pentru ramificațiile sale din întreaga lume, punând accentul pe succesiunea apostolică a episcopilor dincolo de diviziunea Reformei, pe spiritualitatea sa distinctivă și pe frumusețea sacramentală a liturghiei sale. Datorită tractarianilor, în anii 1830, cuvântul "anglican", acea monedă ocazională și deloc măgulitoare a regelui Iacob al VI-lea (a se vedea p. 648), a dobândit prima sa valută reală. "Anglicanism" avea un ecou plăcut al acelei variante franceze a identității catolice, "galicanism", și astfel sugera o Biserică care combină un caracter cu adevărat catolic cu un accent național și care ar putea - doar ar putea - să recunoască primatul unei papalități ordonate corespunzător. Tractarii au încercat, de asemenea, o nouă formulare, numindu-se "anglo-catolici".

O mare parte din ceea ce spuneau Tractarii se reducea la o reafirmare a rebranding-ului Bisericii Angliei încercat de Arhiepiscopul Laud și asociații săi la începutul secolului al XVII-lea (vezi pp. 649-50), dar existau și alte elemente importante. Dacă se pare că statul nu mai avea de gând să sprijine Biserica Angliei, atunci Biserica va trebui să se descurce singură - iar singurul precedent englezesc în acest sens se găsea în acel grup de refuzați ai Înaltei Biserici care, într-o loialitate impresionant de perversă față de un Iacob al II-lea nerecunoscător, au format Biserica "Non-Juring" în 1689. Eliberați de imperativele de discreție pe care le aduce instituția și incluzând în rândurile lor câteva intelecte formidabile, Non-Juringii au avut o gamă liberă de gânduri cu privire la forma unei Biserici a Angliei autentic catolice, care să posede un episcopat continuu cu Biserica Apostolilor, necoruptă de eroarea romană și neîncătușată de stat. O mare doză din concluziile lor radicale atât în ceea ce privește liturghia, cât și eclesiologia (adică teologia lor despre natura Bisericii), împreună cu interesul lor pentru Ortodoxia Răsăriteană și frecventa lor grosolănie deschisă cu privire la Reformă, au îmbogățit acum explorările spirituale

ale Tractarilor. Acest lucru i-a separat de mai vechii membri ai Bisericii înalte, care nu arătaseră prea multă simpatie față de Biserica neprihănită care în cele din urmă expirase.[56]

Tractarianismul a fost, așadar, o mișcare cu multe opinii, precum și cu o părere bună despre ea însăși - ceea ce poate nu este surprinzător, având în vedere numărul mare de tineri și burlaci din Oxford care se aflau printre liderii săi.[57] Problema tractarianilor a fost că această opinie bună nu era împărtășită de episcopii a căror guvernare în Biserică o exaltau teoretic. În 1841, Newman a produs al nouăzecilea dintre tratatele lor, argumentând, cu mai multă ingeniozitate decât era sensibil, că declarația doctrinală protestantă reformată a Angliei, cele Treizeci și nouă de articole din 1563, nu era îndreptată împotriva doctrinelor care făceau ca Biserica Romei să fie distinctă de cele ale Bisericii Anglicane. El a părut cu adevărat surprins de vâlva care a urmat, inclusiv de cerința urgentă a propriului său episcop ca tratatul să fie retras.[58] Mai târziu, în cursul anului, a venit lovitura de ciocan (în ceea ce-l privește pe Newman și pe simpatizanții săi) a proiectului pentru episcopia anglo-prusiană a Ierusalimului. Temerile lor pentru integritatea catolică a Bisericii engleze se îmbinau cu un dispreț rafinat față de Michael Solomon Alexander, primul episcop numit în cadrul acestui proiect, și față de faptul că evanghelicii celebrau ascendența sa evreiască. În retrospectivă, Newman reflecta cu un sarcasm felin nu lipsit de tipic despre episcopia de la Ierusalim: "Nu am auzit niciodată de vreun bine sau rău pe care l-a făcut vreodată, cu excepția a ceea ce a făcut pentru mine; ceea ce mulți consideră o mare nenorocire, iar eu una dintre cele mai mari îndurări. M-a adus pe mine la începutul sfârșitului'.[59]

Ceea ce Newman a vrut să spună a fost că nu mai putea scăpa de instabilitatea viziunii despre anglicanism pe care și-o construise singur. În spatele lui Laud și al nejurătorilor se profila identitatea mult mai simplă a Bisericii Romano-Catolice, spre care Newman a fost purtat de un val de îndoială, care prinsese putere în el de câțiva ani, pe măsură ce contempla istoria Bisericii primare. Luteranismul și calvinismul erau erezii, iar el le-a denunțat fără menajamente într-o scrisoare de protest cu privire la episcopia de la Ierusalim, trimisă solemn episcopului său și arhiepiscopului de Canterbury; dar cu doi ani înainte de asta, ajunsese deja să vadă, în particular, Biserica Angliei ca fiind cu nimic mai bună decât monofiziții din secolul al V-lea: nici o Biserică.[60] Retragerea sa fragmentară din anglicanism a fost finalizată în 1845, spre consternarea generală (cu excepția celor care, din toate părțile, o vedeau cu o plăcere sumbră ca pe un rezultat natural al tractarianismului). O nouă criză pentru mulți membri ai Înaltei Biserici a fost provocată de o hotărâre juridică a Consiliului Privat într-un caz între doi clerici deosebit de încăpățânați, a căror ciocnire teologică era paralelă cu personalitățile lor combative: reverendul evanghelic George Cornelius Gorham și Henry Phillpotts, episcop de Exeter, unul dintre foarte puținii membri ai Înaltei Biserici care se aflau atunci pe banca episcopală. Phillpotts a refuzat să accepte promovarea lui Gorham într-o nouă parohie, deoarece îl considera pe Gorham "calvinist" în teologia sa despre botez. Gorham a făcut apel la cea mai înaltă instanță a Arhiepiscopului de Canterbury, Court of Arches, care a dat dreptate episcopului. Gorham a făcut apoi apel la Consiliul Privat, care, cu o oarecare ezitare, nesigur pe terenul său într-o chestiune de o anumită complexitate teologică, i-a dat dreptate.[61]

Înalta Biserică a fost indignată pe scară largă de faptul că o instanță seculară ar fi intervenit astfel într-o dispută strict ecleziastică. Ca urmare, Newman a fost urmat la Roma de mai mulți clerici cu aceleași vederi și laici proeminenți, inclusiv de cel pe care mulți îl considerau înlocuitorul său la conducerea Mișcării de la Oxford, arhidiaconul Henry Manning, ale cărui talente erau de așa natură încât avea să-și încheie cariera ca un distins cardinal-arhiepiscop de Westminster.[62]

Această călătorie, practic necunoscută în rândul laudenilor și al non-juriștilor, a fost un model recurent printre anglo-catolicii de atunci; cu toate acestea, nu toți au urmat în niciun caz acest model. Trecutul lui Newman în religiozitatea evanghelică intensă a însemnat că anii săi ca tractarian au fost o etapă a unui salt instabil departe de rădăcinile sale, dar partidul existent al Bisericii înalte, mult caricaturizat de tractarianii căldicei ca fiind "High and Dry", nu era atât de ușor de înclinat spre Roma, iar dincolo de țărmurile Marii Britanii existau alte surse de putere.

În Biserica Episcopală din Statele Unite ale Americii, oamenii Bisericii înalte se confruntaseră deja cu mult mai puțină agitație cu realitatea de a fi o Biserică desființată, a cărei existență era centrată pe o viață sacramentală și pe un guvern episcopal. În John Henry Hobart, episcop de New York din 1811, au avut ceea ce unul dintre decanii istoriei Bisericii americane a numit "probabil cel mai mare lider religios pe care Biserica Episcopală Americană l-a produs vreodată".[63] Hobart avea un stil de predicare dramatic, demn de metodiști, și a fost sursa de inspirație în fondarea la New York a Seminarului Teologic General, primul echivalent anglican al seminarului catolic tridentin. Acesta a fost o trambulină vitală pentru misiunea mondială pe care Biserica Episcopală a lansat-o alături de omologul său englez. Cu toate acestea, ceea ce a fost deosebit de semnificativ la Hobart, pe lângă abilitățile sale practice excepționale, a fost raționamentul din spatele apărării sale viguroase a episcopatului. El o vedea ca fiind cea mai sigură bază pentru o continuitate adecvată cu primii creștini: cei care au luptat pentru credința lor într-un imperiu ostil înainte ca Constantin să favorizeze Biserica. Acesta a fost un exemplu pentru Biserica Episcopală din zilele sale, cu statutul său consacrat dispărut, care trebuia să se acomodeze cu rolul său de minoritate în noua republică. Pentru Hobart, Biserica sa episcopală avea un destin foarte diferit de cel al Bisericii Unite a Angliei și Irlandei, așa cum era stabilită prin lege.[64]

Ceea ce americanii au experimentat mai întâi și atât Biserica Angliei, cât și Biserica Prezbiteriană a Scoției au trebuit apoi să înfrunte a fost descoperirea faptului că o Biserică trebuie să ia decizii pentru ea însăși, indiferent dacă se agață sau nu într-o formă sau alta de establishment - un lucru evident pentru radicalii protestanți europeni și disidenții englezi încă de la primele lor mișcări din secolul al XVI-lea. În această privință, Mișcarea Oxford s-a putut integra cu succes într-o Biserică inițial ostilă, deoarece a oferit un răspuns pozitiv la o problemă resimțită pe scară mai largă. Prin insistența sa asupra continuității în succesiunea episcopilor până la Apostoli și a rolului episcopului ca gardian al sacramentelor, a oferit o viziune coerentă asupra a ceea ce era și ce ar trebui să facă un episcop (deși viziunea oamenilor din High Church despre episcopat tindea să devină mai nuanțată dacă un episcop le interzicea să facă ceea ce doreau). Chiar și cei care nu erau High Churchpeople au aprobat faptul că Biserica a câștigat treptat un forum pentru propria dezbatere, mai întâi prin renașterea Convocărilor de la Canterbury și York în 1852 și 1861, iar apoi prin crearea unei serii de adunări bisericești care au acordat o atenție tot mai mare opiniilor laicilor.

Era, de asemenea, clar că angajamentul Bisericii înalte față de liturghie și de guvernarea episcopală dădea coerență Bisericii mondiale, până atunci fără etichetă, care se desprindea din cucerirea imperială britanică și din revoluția americană. De fapt, în Noua Zeelandă, sub îndrumarea unui remarcabil membru al Înaltei Biserici, care s-a întors mai târziu într-o dieceză engleză, episcopul George Selwyn, au avut loc primele experimente anglicane de participare a laicilor la guvernarea Bisericii, care au constituit un precedent pentru Biserica Angliei.[65] Termenul "anglicanism", pe care tractarienii îl reînviaseră pentru propriile scopuri de partid, era

acum însușit în mod convenabil pentru a descrie o nouă fiară cu o întindere pe tot globul: "Comuniunea Anglicană". Episcopii săi din întreaga lume s-au întâlnit pentru prima dată în urma unei invitații informale la Palatul Lambeth în 1867, în speranța de a rezolva problema episcopului sud-african John William Colenso, care făcuse greșeala de a contesta consensul confortabil al Bisericii engleze în ceea ce privește interpretarea Bibliei.[66]

Starea de spirit de autoafirmare ecleziastică a cuprins și cealaltă Biserică consacrată din Insulele Britanice, Scoția, și acolo a avut efecte mult mai catastrofale decât cele pe care Tractarii le-au obținut în Anglia. Membrii devotați ai Bisericii Scoției care prețuiau moștenirea lor reformată și teologia ordinii Bisericii Prezbiteriene din cadrul acesteia, deveniseră din ce în ce mai indignați de faptul că, datorită compromisurilor din trecut cu guvernul englez, congregațiile parohiale nu-și puteau alege singuri miniștrii și erau forțate să accepte deciziile patronilor care tratau acest drept ca pe o proprietate. Evanghelicii au găsit acest lucru deosebit de jignitor. În semn de protest față de lipsa de reformă a acestui scandal, după ani de agitație, în 1843 nu mai puțin de o treime dintre slujitorii parohiali au părăsit Biserica Scoției și au luat cu ei majoritatea congregațiilor lor. Oferind una dintre cele mai remarcabile demonstrații de energie protestantă din Europa secolului al XIX-lea, aceștia au fondat o "Biserică liberă a Scoției" complet alternativă - nu o biserică disidentă, ci un eseu pentru o Biserică stabilită alternativă în așteptare. Ei au acoperit Scoția cu o rețea de noi biserici parohiale, case ale clerului și organizații alături de cele vechi - un tribut nu doar pentru conștiința continuă a Scoției față de principiile sale de Reformă, ci și pentru cantitatea mare de surplus de bogăție pe care o generase revoluția sa industrială. Schisma nu a fost vindecată până la o reunificare a majorității părților implicate în 1929, moment în care problema patronajului fusese de mult rezolvată în vechea Biserică consacrată. Acum pare incredibil că o astfel de problemă a putut să domine atât de mult o mare Biserică națională și să o scindeze pe jumătate. Preocupările creștine merg mai departe.

În Anglia, Mișcarea Oxford a avut avantaje estetice și emoționale care au susținut-o. Biserica Angliei deținea o moștenire de mii de frumoase clădiri bisericești medievale moștenite de la Biserica de dinaintea Reformei, care, de-a lungul a trei secole, au fost mult modificate în moduri vesele și diverse pentru a le adapta la utilizarea protestantă. Într-o societate încă saturată de dragostea romantică pentru medieval, impulsul de a restaura frumusețea lor arhitecturală se putea combina cu dorința Bisericii înalte de a dezvolta o liturghie care să se bazeze pe funcțiile medievale ale clădirilor. Acest efort ar putea să nu ducă direct la Roma, ci la o demnitate și o solemnitate sporite în cultul anglican, pe care chiar și cei care nu se consideră anglo-catolici le-ar putea savura în mod moderat.

Și după dezaprobarea publică inițială - chiar și revolte împotriva "papismului" liturgiei anglo-catolice - s-a ajuns la realizarea faptului că clerul Bisericii Înalte a avut cu adevărat grijă de misiunea Bisericii de a salva suflete. Una dintre cele mai importante modalități prin care mișcarea a câștigat respectul în Biserică începând cu anii 1860 a fost lansarea de misiuni publice, în special în medii urbane mizerabile: Anglo-catolicii au luat ca model nu emoționalismul misiunii metodiste sau evanghelice, ci, în mod corespunzător, misiunile dramatice conduse de diverse ordine religioase din Europa romano-catolică după modelul clasic iezuit (vezi pp. 682-3). Strategia lor s-a dovedit a fi de succes. S-ar putea ca săracii din mediul urban să nu fi fost atât de impresionați de ritualul catolic, dar ceea ce au apreciat a fost faptul că au fost luați în serios și că li s-a arătat dragoste și considerație din partea unor domni creștini bine educați. Ca urmare, au fost înființate multe bastioane ale practicii anglo-catolice din centrul orașelor, care au rămas

chiar și atunci când mediile lor sunt acum foarte diferite din punct de vedere social: în Londra, de exemplu, St Alban's Holborn sau St Mary's Somers Town.[67]

Ca urmare a acestor emoții victoriene timpurii, Biserica Angliei, și lumea anglicană în general, a dezvoltat două grupări conștiente de sine, Anglo-Catolicismul și Evanghelismul, plus o "Biserică largă" de mijloc, ai cărei adepți erau mai mult decât nerăbdători cu extremele (vezi planșa 63). Faptul că Biserica Angliei din secolul al XIX-lea nu a reușit niciodată să ofere un sistem planificat la nivel central de formare a clerului, în maniera seminariilor romano-catolice, a oferit fiecăruia dintre cele trei "partide" șansa de a-și fonda propriile colegii teologice. Aceste colegii s-au dovedit a fi cel mai eficient agent posibil în perpetuarea spiritului de partid, care în cercurile anglicane poate semăna uneori cu pasiunile pe care alții le dedică sporturilor de echipă competitive. Contrastul cu metodismul britanic, care, încă din primele zile ale formării clerului său, și-a planificat în mod centralizat oferta, este instructiv; metodiștii sunt încă mult mai puțin înclinați să cadă în tabere de partid.

Nici măcar condamnarea destul de grăbită a ordinelor clericale anglicane de către Leon al XIII-lea într-o bulă, *Apostolicae Curae*, în 1896, nu i-a putut descuraja pe anglicanii din Înalta Biserică să continue să rezolve enigma anglicanismului catolic - oricât de mult ar dezaproba colegii lor evanghelici anglicani încercarea lor. Aceștia au dezvoltat un spectru de soluții, care se întindeau între un stil moderat care a devenit cunoscut sub numele de Churchmanship "Central" și un Anglo-Catolicism extrem care se bucura să fie mai roman decât papa.[68] Acest spectru a fost unul dintre cele mai fructuoase produse ale acestei structuri mereu tensionate, Comuniunea Anglicană. El cere ca adepții săi să își folosească creierul pentru a înțelege ce ar putea fi anglicanismul, precum și simțul estetic pentru a aprecia modul în care ar putea ajunge la frumusețea prezenței divine. Încurajează un puternic simț al paradoxului și al incertitudinii, pe care Kierkegaard l-ar fi aprobat cu părere de rău. Este una dintre trăsăturile captivante ale Mișcării Oxford și ale ramurilor sale, atât de aparent retrograde și medievalizante atât în originile lor, cât și în unele dintre posturile lor ulterioare, faptul că le-a fost mult mai ușor să facă față Iluminismului decât le-a fost evanghelismului anglican.

Mai mult, există o răutăcioasă adesea tabără în ceea ce privește anglicanismul High Church. Mulți clerici și laici anglo-catolici s-au bucurat să-i șocheze pe episcopi prin împrumuturile lor extravagante din ritualul romano-catolic. Deoarece anglo-catolicismul a împrumutat de la Roma și un accent pe celibatul clerical nou pentru tradiția anglicană, vocația celibatară la preoție a creat singura profesie din Anglia victoriană care nu a ridicat o sprânceană la abținerea de la căsătorie pe viață. Acest lucru a stârnit frecvent temerile paterfamilias-ului victorian, în paralel cu nevroza laicilor catolici încă din Evul Mediu înalt, că soția sau fiica sa ar putea fi sedusă în confesional de preoți celibatari pofticioși. Îngrijorările au fost în general nefondate, în parte pentru că celibatul fără precedent al multor clerici anglo-catolici a avut o dimensiune mai degrabă diferită. Încă din primele sale faze, în universitatea cu același nume, Mișcarea Oxford a ajuns să găzduiască o subcultură homosexuală masculină pe care nici măcar mișcările de eliberare sexuală din anii 1970 nu au reușit să o absoarbă sau să o suplinească în totalitate.[69]

ORTODOXIA: RUSIA ȘI DECĂDEREA OTOMANĂ

În timp ce secolul al XIX-lea a fost marcat de victoria unor noi forțe centripete în romano-catolicism, reînnoirea Ortodoxiei a avut loc pe fondul a două experiențe foarte diferite: în Rusia, în cadrul unei Biserici rusești deja monolitice, și în sud, pe fondul unei mari fragmentări instituționale cauzate de declinul Imperiului Otoman. Încă din timpul Războiului ruso-turc din 1768-74, țarii ruși victorioși au pretins că sunt protectorii tuturor creștinilor ortodocși aflați sub stăpânirea sultanului, iar Ecaterina cea Mare a extins controlul rusesc asupra regatului Georgiei în anii 1780, având grijă să lase intactă vechea sa Biserică independentă, aducând-o în același timp sub controlul său cu un loc în Sfântul Sinod. Pe măsură ce Imperiul Otoman se descompunea și mai mult, a apărut perspectiva îmbucurătoare că un țar ortodox ar putea, în cele din urmă, să ia locul sultanului și să depășească influența de care se bucurau odinioară împărații bizantini în Ortodoxie; sau că un sortiment de monarhi creștini va conduce din nou pământurile ortodoxe aflate încă sub control otoman.

Cu toate acestea, ambele variante au indicat un declin abrupt al puterii pe care Patriarhul Oecumenic o exercita în rândul diferitelor naționalități care constituiau Ortodoxia. El a fost mult timp atât de mult timp identificat cu privilegiul și influența de care se bucura anturajul său grec în enclava lor Phanar din Constantinopol, încât instituțiile patriarhatului erau adesea cunoscute, fără niciun sens al complimentelor, sub numele de "Phanar". Declinul Fanarului a decurs în pas cu decăderea Imperiului Otoman, care îl promovase atât de mult pe patriarh după cucerirea orașului (vezi pp. 497-8). Având în vedere această criză internă în curs de desfășurare, amintirile din 1789, care au agitat atât de mult Biserica occidentală, au fost doar un concurent pentru atenția ortodoxă. A fost dificil pentru ortodocșii greci aflați în dificultate să privească dincolo de vechile lor nemulțumiri împotriva agresiunii catolice din 1204 încoace. Astfel, atunci când Napoleon a invadat Egiptul otoman în 1798, cu intenția de a-i urmări pe britanici până în India, dar și proclamând retorica libertății, egalității și fraternității, Patriarhul ortodox al Ierusalimului a publicat o carte la Constantinopol care susținea că Dumnezeu a creat Imperiul Otoman pentru a-și apăra Biserica de erezia latină, ca să nu mai vorbim de revoluționarii francezi, astfel că Dumnezeu cerea loialitate față de sultan din partea tuturor creștinilor buni.[70]

În egală măsură, țarul rus a continuat să se aștepte ca Dumnezeu să îi ofere loialitatea supușilor săi. În Rusia, înlănțuirea instituțiilor Bisericii de birocrația centralizatoare a țarului (vezi pp. 542-3) a provocat un disconfort multor ortodocși grijulii, dar puțini au avut vreo obiecție față de expansiunea constantă a culturii ortodoxe care a însoțit cuceririle țarului la sud, est și vest începând cu secolul al XVIII-lea. Având în vedere absorbția de către Rusia a unei mari părți din vechiul Commonwealth polono-lituanian și mișcările sale spre est, Ortodoxia rusă avea să fie întotdeauna conștientă și de vecinii săi europeni și asiatici. La începutul secolului al XIX-lea, armatele sale au mărșăluit până la Paris, precum și la o distanță frapantă de Constantinopol și Teheran. În Asia Centrală, țarita Ecaterina și succesorii ei controlau islamul printr-o politică împrumutată direct din controlul pe care îl exercitau asupra creștinismului ortodox oficial: o "Adunare mahomedană" centrală a mullahilor și chiar un sistem de parohii. În anii 1820 și 1830, aceștia au emis regulamente pentru înmormântările musulmane în interesul unei evidențe birocratice, cu tot disprețul cavaler față de corectitudinea rituală de care Petru cel Mare dăduse dovadă față de instituția creștină a confesiunii sacramentale.[71]

Țarii care i-au succedat Ecaterinei cea Mare s-au despărțit de fascinația acesteia pentru valorile iluministe, dar nu au găsit o problemă în a îmbina înlănțuirea birocratică a Bisericii de către țarul Petru cu angajamentul lor intens față de un rol de conducător creștin absolut. Țarul Alexandru I (care a domnit între 1801 și 1825) era subjugat de un misticism care l-a făcut odată să-l primească pe marele politician austriac Prințul Metternich la o masă pusă pentru patru persoane: celălalt oaspete prezent era o nobilă de la Baltica, care își începuse o carieră de profet, iar cel absent era Iisus Hristos. Țarul Alexandru a fost fascinat de declarațiile baroanei Juliane von Krudener, care păreau a fi o prezicere exactă a propriului său rol esențial în înfrângerea împăratului Napoleon; a fost mai puțin impresionat de pledoaria ei pentru independența revoluționară a Greciei, ceea ce a declanșat o ruptură ireparabilă între ei.[72] Pentru Alexandru, religia era o componentă necesară a puterii absolute. Acest lucru l-a determinat în 1815 să încheie o așa-numită "Sfântă Alianță" cu împăratul catolic al Austriei și cu regele protestant Friedrich William al III-lea al Prusiei - guvernul britanic s-a ținut la distanță de orice angajament public față de această explorare fără precedent a despotismului ecumenic. Alianța a murit în mod oficial odată cu țarul Alexandru, dar succesorul său, Nicolae I, care nu poseda niciun os mistic în corp, a văzut totuși utilitatea principiilor pe care fratele său mai mare le stabilise. Identitatea rusă urma să se bazeze pe un triunghi format din ortodoxie, autocrație, naționalitate. Oricare ar fi fost ciudățeniile religioase personale ale succesorilor lui Nicolae, acest triplu fundament a rămas până în 1917. Ea era susceptibilă să stigmatizeze orice subiect al țarului care nu era inclus în ea, în special în Rusia europeană, unde identitățile religioase alternative puteau fi identificate cu disidența naționalistă.

Evreii și greco-catolicii au avut cel mai mult de suferit de pe urma acestei atitudini, cei din urmă pierzând existența legală și proprietatea Bisericii lor în favoarea Bisericii Ortodoxe în 1839, iar primii suferind repetate episoade de persecuții criminale, tolerate și adesea încurajate de guvernul țarist. Una dintre cele mai pernicioase ramificații ale antisemitismului oficial rusesc a fost o lucrare de propagandă publicată în 1903, creată de un agent al poliției secrete țariste cu sediul în Franța, Matvei Golovinskii: *Protocoalele bătrânilor din Sion*. Această imagine a unei conspirații evreiești imaginare la nivel mondial a avut până în prezent o viață malignă în rândul celor mai răi teoreticieni ai conspirației. A fost una dintre cele trei cărți găsite în camera ultimei țarine din Ekaterinburg, imediat după uciderea ei de către bolșevici în 1918.[73] Dincolo de evrei și greco-catolici, o mulțime de Vechii Credincioși și secte de inspirație fără îndoială străină au provocat suspiciuni oficiale constante și hărțuiri intermitente; la rândul lor, au acumulat un cap de furie împotriva regimului, care a alimentat prăbușirea acestuia în cele din urmă.[74] Autocrația era din ce în ce mai disprețuită chiar și de unii dintre cei mai buni și mai conștiincioși laici și clerici ortodocși. O problemă profund simbolică după 1896 a fost temperanța, acea preocupare deopotrivă a reformatorilor creștini orientali și occidentali din secolul al XIX-lea. Biserica Ortodoxă se afla în fruntea unei puternice mișcări de temperanță în tot imperiul, dar era totuși conștientă că statul făcea zgomote politicoase în sprijinul acestor eforturi, în timp ce storcea profituri maxime din monopolul imperial nou proclamat asupra vânzării de alcool.[75]

La multe niveluri diferite, în ciuda daunelor morale și politice provocate de gelozia țarilor față de puterea sa, Biserica Rusă a făcut tot ce i-a stat în putință pentru a-și îndruma turma prin revoluția socială care se răspândea în vasta arie a imperiului dinspre vest. Un stimulent pentru o pastorație entuziastă a fost nivelul extraordinar de ridicat de frecventare a bisericii, care contrasta cu declinul perceptibil din Occident: în 1900, 87% dintre credincioșii de sex masculin și 91% dintre cei de sex feminin au fost înregistrați la spovedanie și împărtășanie, cifre marginal mai mari

decât în 1797.[76] Filaret, mitropolitul Moscovei, un om al bisericii a cărui reputație liberală a dus la excluderea sa completă de la reuniunile Sfântului Sinod între 1836 și 1855, a fost cel care a redactat una dintre cele mai idealiste măsuri reformatoare ale secolului care a avut la origine un țar, decretul lui Alexandru al II-lea de eliberare a șerbilor din Rusia în 1861.[77] Pe măsură ce mizeria socială depășea capacitatea caritații monahale tradiționale, Ortodoxia a reînviat în mod creativ o instituție care îi fusese de mare folos în Comunitatea Polono-Lituaniană în anii de criză din jurul Unirii de la Brest (vezi p. 538): confrerii care să organizeze acțiuni de caritate în cele mai grave zone de lipsuri din orașele rusești.

Clerul laic din Rusia secolului al XIX-lea, spre deosebire de călugări, a avut în mod tradițional o presă proastă, dar acest lucru se datorează, cel puțin în parte, faptului că a fost privit cel mai adesea prin ochii romancierilor și scriitorilor ruși, care aveau puțină simpatie pentru realitățile vieții din miile de parohii rurale din imperiu. Este posibil să se spună o poveste diferită din autobiografiile fiilor clerului. Chiar dacă aceștia își idealizau trecutul, relatările lor dezvăluie o lume a austerității de înaltă ținută, a mândriei vocației, a admirației pentru învățătură și a grijii față de enoriași, care amintește în mod remarcabil de standardele la care se aspira în mănăstirile protestante occidentale.[78] A mai existat o asemănare cu Occidentul: în mijlocul unei avalanșe de inițiative pentru bunăstare socială, educație, misiune acasă și în cele mai îndepărtate colțuri ale imperiului, Ortodoxia a cunoscut acel nou fenomen, creșterea generală a activismului femeilor în practica creștină. Aici a fost văzut cel mai clar în monahism, care trecea acum printr-o renaștere majoră după ce guvernul inspirat de Iluminism al Ecaterinei cea Mare îl restricționase foarte mult. În timp ce numărul bărbaților religioși de sex masculin s-a dublat ușor între 1850 și 1912, ajungând la puțin peste 21.000, numărul femeilor din viața monahală a crescut uimitor de la 8.533 la 70.453.[79]

Problema unei instituții care făcea parte în mod inextricabil din viața de zi cu zi a unei mari societăți imperiale a fost cum să se adreseze unei societăți aflate în plină dezbatere asupra identității sale. Alexandru al II-lea era un autocrat care, în 1861, împrumutase marele principiu din 1789, acela de a acorda libertate personală majorității supușilor săi: era el singura persoană din Rusia îndreptățită să aibă idealuri liberale? Răspândirea învățământului superior a creat o castă de tineri articulați și ambițioși cu puține precedente pentru poziția lor în societatea rusă; ei erau la fel de ciudat plasați ca surplusul de copii ai clerului educați în seminar. În încercările lor de a-și găsi un rol, mulți s-au îndepărtat complet de Biserică, în timp ce alții și-au îndreptat aspirațiile spre identitatea acesteia: la un capăt al unei polarități, absorbiți de insistența slavofilă asupra autosuficienței identității rusești și de o ură feroce față de tot ceea ce era definit ca opunându-se acesteia; la celălalt, posedați de un nihilism revoluționar care (încurajat de represaliile oficiale sporadic sălbatice) se îndreptau spre crimă sau asasinat politic, ca un simbol că nu exista nimic valoros sau sacru în societatea contemporană. Primii atentatori sinucigași de succes din istoria omenirii au fost anarhiștii responsabili de asasinarea lui Alexandru al II-lea în 1881.[80]

Biserica a participat la această autoexaminare. Cât de departe putea să caute resurse spirituale dincolo de ea însăși? Problema nu era nouă: în cuvintele perspicace ale unui teolog preot ortodox născut în exilul de după 1917, "dacă există o trăsătură a Ortodoxiei "rusești" care poate fi văzută ca un contrast față de percepția bizantină a creștinismului, aceasta este preocuparea nervoasă a rușilor de a păstra *litera însăși* a tradiției primite "de la greci"".[81] Este o ironie faptul că acest dor de a fi credincioși unei tradiții de dincolo de Rusia i-a determinat pe mulți oameni ai bisericii să

joace un rol proeminent în mișcarea slavofilă. Slavofilismul a fost el însuși o invenție modernă, influențată de forțe externe: Aleksei Khomiakov, un nobil care a fost unul dintre primii săi exponenți și, de asemenea, unul dintre primii teologi laici ai Ortodoxiei ruse, era profund erudit în istoria și cultura occidentală și foarte influențat de romantismul german. De asemenea, și-a lăsat barba să crească în mod sfidător, când aceasta era dezaprobată în societatea clasei superioare, și și-a îndemnat compatrioții slavi să își păstreze hainele distinctive, mai degrabă decât să adopte moda occidentală. Un concept care a devenit esențial în gândirea ortodoxă rusă modernă, *Sobornost'*, care susține că libertatea este inseparabilă de unitate, comuniune sau comunitate, a fost esențial pentru gândirea sa. În opinia lui Khomiakov, acest concept conținea o critică a ambelor jumătăți ale creștinismului occidental, deoarece catolicismul prezenta unitatea fără libertate, iar protestantismul libertatea fără unitate. În cadrul unei comunități panslave, Biserica Ortodoxă urma să îndeplinească misiunea divină care i-a fost încredințată, dar (în moduri pe care Khomiakov nu le-a specificat în mod clar) destinul său istoric era, de asemenea, acela de a aduce întreaga lume sub "acoperișul" său.[82]

Pentru alții din Biserică, existau mai puține inhibiții cu privire la liberalismul sau socialismul occidental. În Sankt Petersburg, cel mai cosmopolit dintre orașele rusești, unde străzile principale găzduiau un spectru extraordinar de biserici care reprezentau varietatea creștinismului european, mulți clerici ortodocși din parohii vorbeau despre progresul social și puneau sub semnul întrebării autocrația țaristă, într-o manieră care avea mai multe în comun decât s-ar fi putut aștepta cu starea de spirit reformistă a protestantismului evanghelic american. Rodul final al acestui lucru a fost rolul important jucat de clerici în revoltele reformiste din 1905. Atunci, părintele Georgii Gapon, un tânăr paroh popular și carismatic (am putea spune încăpățânat) din Sankt Petersburg, a condus o demonstrație în masă a muncitorilor neînarmați din oraș, cerând reforme politice și sociale. Reacția guvernului a fost de a-i împușca, o prostie brutală care a transformat demonstrațiile în tentative de revoluție. Această explozie de furie populară aproape a distrus regimul cu doisprezece ani înainte de căderea sa finală și a lăsat o moștenire durabilă de neîncredere și dispreț față de regimul imperial. A fost remarcabil cât de mult sprijin a primit părintele Gapon din partea autorităților bisericești în timpul campaniilor sale deschise, dar finalul sângeros al evenimentelor din 1905 a lăsat Biserica amarnic divizată cu privire la modul în care să procedeze într-o atmosferă de represiune și cenzură. O aripă radicală din rândul clerului său, renovaționiștii, va continua să caute modalități de a reconcilia creștinismul cu poziția tot mai militantă a muncitorilor furioși din orașele rusești.[83]

Dinamismul și întrebările ortodoxiei rusești au fost similare cu cele pe care le-au trăit bisericile care încercau să scape de patru secole de statut de clasa a doua sub dominația otomană. Serbia și Grecia au fost primele două regiuni care și-au dobândit libertatea, iar traiectoriile lor diferite de îndepărtare de Constantinopol aveau să arunce umbre lungi în politica europeană modernă. Serbia a avut puțin ajutor extern în lupta sa de succes între 1815 și 1817 pentru independență, care a fost recunoscută și a primit recunoaștere internațională abia în 1878. Dinastiile autohtone succesive au fost strâns asociate cu crearea unei Biserici Ortodoxe Sârbe autocefale (independentă de Patriarhul Oecumenic). Această nouă înființare a urmat precedente istorice, astfel încât patriarhul a putut să o considere o restaurare a fostei independențe; a fost negociat cu atenție un acord cu Constantinopolul. Biserica Ortodoxă fusese vitală pentru supraviețuirea unei conștiințe sârbești de-a lungul secolelor de ocupație. Acum, aceasta nu a ezitat să se identifice cu un naționalism sârb expansionist, alimentat de o viziune a istoriei străbătută de conștiința

suferinței eroice și înclinată să caute sprijin în Rusia, care a fost garantul oficial al independenței sârbe din 1830.

În schimb, atunci când în peninsula greacă a luat naștere un stat independent, fascinația europenilor occidentali pentru trecutul clasic a complicat afirmarea valorilor ortodoxe ale Greciei cu o doză puternică de liberalism occidental. În orice caz, grecii se bucurau de mult timp de mai multe contacte comerciale și de călătorie cu Occidentul decât majoritatea celorlalți ortodocși, și a fost vizibil faptul că tocmai în Grecia Ortodoxia s-a confruntat cu unul dintre ai săi care s-a întors să expună ideile iluministe în propria limbă. Christodoulos Pamblekis fusese excomunicat în 1793: poate un an cu rezonanță chiar și pentru oamenii bisericii aflați departe de Paris.[84] Ierarhia bisericească a fost inițial ostilă revoltei naționaliste grecești din cauza retoricii liberale occidentale a rebelilor. Ostilitatea a fost curmată de sălbăticia represaliilor otomane pentru masacrele grecilor împotriva turcilor din peninsulă în anii 1820, când mii de clerici au fost uciși, începând cu însuși Patriarhul Oecumenic, spânzurat de poarta propriului său palat din districtul Phanar. Violențele otomane au indignat întreaga Europă creștină, iar intervenția militară a Marii Britanii, Franței și Rusiei l-a forțat în cele din urmă pe sultan să recunoască un stat grec independent.[85]

Primul șef al ceea ce a fost planificat ca o republică, Ioannis Kapodistrias, a fost un ortodox devotat și a reușit să-l convingă pe noul Patriarh Oecumenic, care i-a recunoscut statul inovator în 1830. Haosul s-a instalat după asasinarea lui Kapodistrias în anul următor. Cele trei mari puteri europene au adoptat atunci un expedient folosit în Belgia, proaspăt independentă. În 1833, au importat un prinț german ca monarh (mai târziu, în cursul secolului, vor mai exista și alte astfel de implanturi regale în noile națiuni ortodoxe independente, cu averi diferite). Otto de Bavaria era un catolic cu consilieri luterani, iar regimul său l-a înfuriat pe Patriarhul Oecumenic prin crearea unilaterală a unei Biserici de stat autocefale fără precedent, cu Otto în frunte. Nu a existat niciun precedent istoric pentru această Biserică independentă în Grecia, spre deosebire de situația din Serbia. Abia în 1850, patriarhul a recunoscut această versiune în miniatură a sistemului ecleziastic al lui Petru cel Mare din Rusia (care, după cum am văzut, derivase la rândul său din modele luterane).

Unul dintre motivele pentru care episcopii greci au găsit în cele din urmă acest aranjament acceptabil a fost că, deși monarhia putea părea o grefă străină, ea susținea aspirația statului teritorial, inițial de mici dimensiuni, de a se extinde și de a-i cuprinde pe grecii împrăștiați în sudul Balcanilor și în Anatolia. Libertatea și privilegiile nou descoperite ale Bisericii de stat grecești au fost entuziasmante după patru secole de umilință și, nu în mod surprinzător, a devenit viguros naționalistă. Acest lucru a adus propriile tensiuni cu alte grupări naționale ortodoxe, sârbii, bulgarii și românii, care resimțeau de mult timp dominația greacă asupra patriarhatului din Constantinopol. Deși decăderea Imperiului Otoman a dus într-adevăr la extinderea regatului Greciei în războaiele ulterioare, ambiția grecilor de a obține câștiguri și mai mari a fost o catastrofă în curs de pregătire pentru toți creștinii din est.

O situație diferită a modelat mai întâi Biserica independentă și apoi monarhia din Bulgaria. Întârzierea independenței politice, pe care bulgarii au obținut-o în mod oficial și deplin abia în 1909, a atras cu atât mai mult atenția asupra statutului bisericii lor. Acest lucru s-a încurcat cu ostilitatea de lungă durată dintre greci și vorbitorii de limbă bulgară, care au resimțit resentimentele față de favoarea continuă arătată grecilor de către Patriarhul Oecumenic.

Lucrurile au ajuns la un punct culminant în 1860, când un episcop important a anunțat crearea unei Biserici bulgare independente. Autoritățile otomane au fost foarte fericite să încurajeze diviziunile creștine: zece ani mai târziu, au recunoscut în mod oficial un exarh bulgar (un episcop a cărui autoritate asupra altor episcopi era similară cu cea a celor șase patriarhate vechi). A fost nevoie până în 1961 pentru ca Patriarhul Oecumenic să-i recunoască pe succesorii exarhului. Lupta dintre exarhat și Fanar a fost neobișnuit de acerbă și a produs o remarcabilă afirmare de principiu din partea Patriarhului Oecumenic. Confruntat cu o situație în care congregații și eparhii întregi se declarau în favoarea exarhului pe baza limbii și culturii bulgare comune, în 1872, Patriarhul a condus un sinod la Constantinopol care a condamnat acest lucru ca "etnofilism", declarându-l erezie. Argumentul a fost că nu se justifica o Biserică independentă în Bulgaria, întrucât aceasta era încă un teritoriu aflat sub suzeranitate otomană și nu avea un alt suveran, spre deosebire de Bisericile din statele independente Serbia și Grecia.

Denunțarea "etnofilismului" a fost un angajament față de o viziune a Ortodoxiei care afirma că aceasta nu trebuie să fie niciodată doar o expresie a naționalismului sau chiar a unei singure culturi naționale. În ciuda faptului că, de la prima sa expansiune în Balcani, Ortodoxia a devenit adesea tocmai astfel de expresii particulare, afirmația din 1872 se va dovedi probabil de mare importanță pentru Ortodoxie în viitor. În termeni practici și imediați, ea nu a împiedicat nici continuarea independenței de facto a exarhatului bulgar, nici eventuala dezvoltare a unui regat al Bulgariei care să reflecte granițele exarhatului. Aceasta a fost o îmbinare neobișnuit de intimă între naționalism și Biserică, care a fost tratată de monarhie mai degrabă în maniera țarului Petru cel Mare și a succesorilor săi din Rusia (într-adevăr, din 1908 până în 1944, monarhii Bulgariei s-au numit și ei țari). În cele din urmă, acest lucru a dus la o politizare de rutină a conducerii Bisericii bulgare, care a antagonizat mulți laici și care a fost considerat unul dintre motivele pentru slăbirea în cele din urmă a practicii ortodoxe bulgare în secolul al XX-lea. În ciuda rolului crucial al Bisericii în crearea Bulgariei moderne, republica postcomunistă are acum una dintre cele mai scăzute rate de participare la viața Bisericii dintre toate țările ortodoxe din Europa de Est.[86]

Pe măsură ce autoritățile otomane au suferit pierderi umilitoare de teritoriu în fața unor noi politici creștine care își justificau independența tocmai prin identitatea lor creștină, nu a fost surprinzător faptul că sultanii au fost din ce în ce mai înclinați să vadă în supușii lor creștini rămași ca pe o amenințare la adresa supraviețuirii lor și să-și sublinieze autoritatea prin raportare la identitatea lor musulmană. Încă de la cucerirea Egiptului în secolul al XVI-lea, cu califatul abbasid, sultanii otomani și-au afirmat pretenția de a fi calif, dar abia în timpul domniei lui Abdul Hamid al II-lea, la sfârșitul secolului al XIX-lea, un sultan (pe rând reformist și arbitrar violent) a ales să își sublinieze rolul de protector al tuturor musulmanilor. Aceasta a fost o încercare disperată de a obține o autoritate spirituală sporită din partea unei monarhii care pierdea controlul, mai degrabă ca și pretenția de infailibilitate a papei în momentul pierderii Statelor Papale.[87] Până la sfârșitul secolului al XIX-lea, sultanul prezida un imperiu încă multinațional și multiconfesional, dar în care rețeaua tradițională de înțelegeri între grupurile de credință era mult erodată și se vorbea mult mai mult despre caracterul islamic al dominației otomane.

La începutul secolului, demersul conducătorilor otomani de *Tanzimat* ("reorganizare") a adus reforme modernizatoare prin edictele din 1839 și 1856, care au desființat sistemul *millet* al comunităților religioase separate. Acest lucru a provocat o bună parte din resentimentele

musulmanilor, care vedeau acum că fostele grupuri cu statut de clasa a doua își revendicau egalitatea cu ei înșiși - și, mai mult decât atât, căpătau favoruri și preferințe economice din partea unei varietăți de puteri europene creștine care se interesau de afacerile din Orientul Mijlociu. Acestea erau evoluții pline de pericole pentru minoritățile creștine. Au existat puține probleme intercomunitare în părțile arabe ale imperiului, unde, după o izbucnire gravă de violență în 1860 în Liban și Siria, musulmanii, creștinii și evreii au avut tendința de a dezvolta un sentiment de identitate arabă comună sub auspiciile otomane. Problema a fost mai la nord, unde intoleranța religioasă imperială rusă a trimis sute de mii de musulmani care au fugit să se refugieze peste granița ruso-otomană în teritoriile otomane, deceniu după deceniu. Părea să existe motive întemeiate pentru a nu avea încredere și a-i invidia pe creștini.[88] În 1843 a apărut un precedent sumbru: o serie de masacre ale comunităților creștine diofizite de munte de către kurzi în ceea ce este astăzi Azerbaidjanul iranian, provocate de furia față de activitatea misionară occidentală și de avansurile militare rusești. La fel de înfiorătoare a fost și seria de masacre ale armenilor din Caucaz și din sud în anii 1890, care a inclus arderea de vii, în 1895, a câtorva mii de armeni în catedrala lor din Urfa - odinioară venerabilul centru creștin Edessa.[89] Toate acestea anunțau vremuri și mai rele, ale căror efecte de durată amenință capacitatea creștinismului de a supraviețui în ținuturile sale de origine.

MAEȘTRII SUSPICIUNII: GEOLOGIE, CRITICĂ BIBLICĂ ȘI ATEISM

În timp ce în țările otomane creștinismul se afla sub o formă de atac, evoluțiile care au început odată cu iluminismul au dus la o alta, întrebându-se dacă imaginea creștină a lui Dumnezeu era credibilă. În secolul al XVIII-lea, sistemul newtonian de mecanică și deismul asociat acestuia păreau să protejeze locul lui Dumnezeu ca și creator, iar puține lucruri din descoperirile științifice păreau să sugereze o negare a ideii biblice a unui creator binevoitor al universului. Într-adevăr, starea de spirit a creștinilor inteligenți a fost simbolizată de imensa popularitate în Anglia a unei cărți apologetice a matematicianului și teologului de la Cambridge William Paley, *View of the Evidences of Christianity* (1794). Aceasta a fost lucrarea care a făcut mare caz de "Dumnezeu ceasornicar", o imagine ale cărei antecedente puteau fi găsite deja în filozofia precreștină: argumentul său pentru existența lui Dumnezeu se baza pe dovezile designului în creație. Structura complexă a unui ceas nu ar fi putut apărea din întâmplare și nici complexitatea sau chiar adaptarea și schimbarea din natură.[90]

În acest context, s-a dezvoltat un entuziasm pentru o explorare fizică sistematică a peisajului, descrisă printr-un nou cuvânt-coinecție, "geologie". Astfel, a devenit clar că estimările tradiționale ale datei creației biblice, cum ar fi cea a lui Ussher din 4004 î.Hr. nu aveau nicio legătură cu realitatea uriașelor epoci ale existenței pământului. De la sfârșitul secolului al XVIII-lea, cercetările din Franța au stabilit calea de urmat. Pionierul zoolog Georges Cuvier a cartografiat cu răbdare straturile bazinului fluviului Paris, chiar și în timp ce Revoluția Franceză făcea ravagii în jurul său; el a arătat că putea exista o istorie a rocilor și a creaturilor dispărute, la fel cum exista o istorie a imperiilor umane.[91] Atunci când savanții englezi și-au adăugat contribuțiile la această lucrare, mulți dintre ei erau clerici anglicani devotați și ortodocși, în frunte cu William Buckland, învățat cu voioșie și curios de multe feluri, care ținea acasă o hienă atât pentru a se bucura de compania ei, cât și pentru cercetare, și care și-a anunțat intenția de a-și croi drum prin toată gama de animale create. Munca geologică nu a oferit nicio problemă de credință pentru astfel de cercetători; pentru ei, povestirile despre creație din Geneză vorbeau doar la figurat despre intervalele de timp implicate în planul lui Dumnezeu. Când Buckland a recunoscut specii fosile dispărute, care se schimbau aparent în mod regulat de-a lungul timpului, aceasta a fost o dovadă suplimentară a providenței lui Dumnezeu: toate lucrurile pământești au tendința de a se descompune, având în vedere căderea creației, dar Dumnezeu a prevăzut înlocuirea lor prin crearea de noi specii. Rocile "neregulate" care pot fi urmărite până la unele straturi de rocă aflate la distanțe mari, după mișcări glaciare milenare în perioadele glaciare, păreau a fi o dovadă satisfăcătoare a extinderii universale a Potopului.

Acest tablou a fost brusc schimbat de activitatea lui Charles Darwin, cândva un cleric în devenire, care în 1835 a renunțat la un interes timpuriu și nu deosebit de fructuos pentru geologie pentru a observa fenomenele naturale în insulele îndepărtate din Pacific, Galapagos, în timpul unei călătorii care a fost de fapt lansată cu scopul principal de a extinde activitatea misionară creștină. El a observat aici diferențele remarcabile dintre speciile de animale și plante față de orice alt loc și, într-adevăr, de la o insulă la alta, iar la început s-a minunat de modul în care acest lucru îi permitea să înțeleagă cum a fost inițial creația lui Dumnezeu. Dar în 1837, reflectând la ceea ce văzuse, i-a venit o idee cu totul nouă: poate că aceste specii noi nu erau relicve ale Edenului, ci produsul final al unui lanț imens de lung de dezvoltare în izolare față de restul lumii. În următorii doi ani, a lucrat pornind de la această percepție pentru a elabora o teorie a evoluției care contrazicea total viziunea despre lume a lui Paley (care anterior se număra printre cele mai

prețioase autorități ale sale). Singurul mod în care datele lui Darwin aveau sens era să presupunem că speciile se luptau pentru supraviețuire și că evoluția se producea atunci când o ușoară adaptare a unei specii se dovedea a avea mai mult succes decât alta în această luptă: un proces pe care el l-a numit "selecție naturală". Nu exista nimic binevoitor în legătură cu providența care veghea asupra acestui proces. Rațiunea a fost pusă în gardă ca roabă a revelației creștine.

Darwin nu a fost nici pe departe primul care a popularizat evoluția. În 1844, editorul scoțian și geologul amator Robert Chambers a prezentat ideea în cartea sa anonimă *Vestiges of the Natural History of Creation (Vestigii ale istoriei naturale a creației)*, o carte excentrică și credulă în multe privințe, în ciuda eleganței stilului literar al lui Chambers, dar extrem de populară. Chambers era el însuși un produs interesant al evoluției, deoarece poseda două seturi gemene de șase degete la mâini și șase la picioare. A fost mai ușor să îl respingi decât Darwin, care, în contrast cu ateismul aparent al operei lui Chambers (Chambers era în realitate un deist), a încheiat lucrarea *Despre originea speciilor* în 1859 cu o referire lirică la "măreția" insuflată vieții de Creator "dintr-un început atât de simplu".[92] Între această lucrare mult revizuită și cartea sa majoră de mai târziu, *The Descent of Man (Descendența omului)*, din 1871, Darwin a renunțat la insistența sa asupra selecției naturale; lucrările ulterioare privind genetica, rezultate din observațiile călugărului austriac Gregor Mendel, arată că ar fi trebuit să rămână la viziunea sa anterioară. Cu toate acestea, el a rămas neclintit în ceea ce privește afirmația sa centrală potrivit căreia omenirea nu era o creație specială a lui Dumnezeu, ci parte a lanțului evoluției. Familia sa, în diferitele sale ramificații, a fost în centrul luptei lui William Wilberforce și Thomas Clarkson împotriva sclaviei încă din anii 1780 (vezi pp. 870-73), iar Darwin nu a făcut excepție de la acest entuziasm general, chiar dacă a lăsat în urmă creștinismul evanghelic care i-a inspirat pe atât de mulți dintre rudele sale. El a văzut demonstrațiile sale experimentale ale unității esențiale a tuturor formelor de viață ca pe niște afirmații ale unității întregii omeniri, dincolo de diviziunile rasiale. Oricare ar fi utilizările așa-numiților rasiști "științifici" ale teoriei evoluției, acestea au fost făcute în fața afirmațiilor răsunătoare ale lui Darwin în "*Descendența omului"*:

> toate rasele sunt de acord în atât de multe detalii neimportante ale structurii și în atât de multe particularități mentale, încât acestea nu pot fi explicate decât prin moștenirea de la un progenitor comun; iar un progenitor astfel caracterizat ar fi meritat probabil să fie considerat om.[93]

Nu a existat nici o provocare științifică serioasă din punct de vedere intelectual la adresa propunerilor generale ale lui Darwin încă din vremea sa. Moda conservatoare creștină (și islamică) modernă a creaționismului nu este altceva decât un set de argumente logice circulare, iar "știința" creaționistă a fost unică printre aspirațiile moderne la sistemele științifice, deoarece nu a produs nicio descoperire originală. Începând cu anii 1860, ideea de evoluție a câștigat o largă acceptare în rândul publicului educat din lumea occidentală, care era încă în majoritate covârșitoare creștină în ceea ce privește perspectiva și credința. Teoria darwinistă se potrivea cu schema hegeliană a unui univers evoluționist și, departe de a părea neîncetat de sumbră, se potrivea cu optimismul privind posibilitatea progresului uman, care era larg răspândit în societatea viguroasă și expansivă a revoluțiilor industriale. Mulți teologi protestanți au început să construiască o nouă teologie naturală care vedea evoluția ca pe o desfășurare treptată a planului providențial al lui Dumnezeu (vezi planșele 42 și 43). James McCosh, un locuitor din Ulster numit președinte al acelui centru de putere al protestantismului reformat, Universitatea

Princeton, în 1868, nu a permis ca entuziasmul său pentru mișcările revizioniste din Ulster și America să îi răcească primirea prietenoasă a operei lui Darwin.[94] De asemenea, la sfârșitul secolului al XIX-lea, comuniunea anglicană era condusă de un arhiepiscop de Canterbury, Frederick Temple, care, în anii anteriori, prezentase la Oxford o serie de prelegeri despre relația dintre religie și știință, care depindea de presupunerea că evoluția era un adevăr fundamental.[95]

O provocare mai fundamentală pentru autoritatea Bisericilor creștine decât descoperirile științei din secolul al XIX-lea a fost reevaluarea Bibliei creștine, care s-a răspândit dincolo de diferitele scepticisme ale creștinismului radical anterior și ale Iluminismului, ajungând până la curentul principal al Bisericii occidentale. Călugării mauriști francezi și hughenoții francezi au furnizat instrumentele științifice în secolul al XVII-lea, când au editat textele medievale și antice cu o preocupare scrupuloasă pentru falsuri și datare contextuală. Cercetătorii biblici germani i-au urmat cu tot mai multă tenacitate în următoarea sută de ani, iar impulsul de a lua distanță față de Biblie și de a o examina din nou a fost mult încurajat de abordarea evoluționistă a lui Hegel asupra afacerilor umane. Deoarece Hegel îl vedea pe Dumnezeul creștin ca pe o imagine a Spiritului Absolut, povestirile despre Dumnezeu din Biblie trebuie să fie, de asemenea, imagini ale unor adevăruri mai mari care se află în spatele lor. Narațiunile biblice ar putea fi descrise ca mituri, iar acest lucru le plasează în aceeași ligă cu miturile altor religii ale lumii.

Această atitudine a fost larg mediatizată de un tânăr pastor luteran și profesor la Universitatea din Tubingen, David Friedrich Strauss. Înainte de Strauss, cea mai mare parte a reevaluării critice a textului biblic se concentrase asupra Vechiului Testament. Strauss, entuziasmat de abordarea simbolică a lui Hegel față de creștinism, a dorit să își aplice abilitățile analitice și la Noul Testament. În 1835, el a publicat rezultatul, cunoscut de obicei sub titlul prescurtat în germană *Leben Jesu* sau, în traducerea engleză realizată de romancierul liber cugetător Marian Evans sau "George Eliot", *The Life of Jesus Critically Examined*. Iisus pe care Strauss l-a portretizat a fost un mare învățător evreu ai cărui adepți au relatat povestea vieții sale în cel mai bun mod pe care îl știau, împrumutând teme din poveștile Vechiului Testament și încadrând viața eroului lor în ele. Nu a fost implicată nicio înșelăciune conștientă, dar narațiunile din Noul Testament au fost mai degrabă opere de simbolism teologic decât fapte istorice. O mare parte din propria mea cercetare a vieții lui Iisus (vezi capitolul 3) s-a bazat pe aceste perspective, care au devenit fundamentale pentru erudiția biblică occidentală, dar la vremea respectivă șocul public a fost profund. Locul de muncă al lui Strauss la Tubingen a luat sfârșit; când a fost propus pentru o catedră la Zurich, au avut loc revolte pe străzi și a fost imposibil să fie numit. Nu ar trebui să ne fie prea milă de el, deoarece și-a primit salariul de profesor pentru tot restul vieții, dar, în deziluzia sa, s-a îndepărtat treptat tot mai mult de creștinism. Pentru mulți, el a distrus credința. Friedrich Engels și-a început călătoria de îndepărtare de creștinismul luteran prin entuziasmul său pentru hegelianismul din *Leben Jesu*.

Multe altele au urmat din această analiză; rolul transformator al Tubingenului în cercetarea biblică nu s-a oprit la Strauss. Ferdinand Christian Baur a dus tratarea Bibliei ca document istoric până la punctul în care a susținut că întregul Nou Testament a fost produsul unor conflicte violente între angajamentul continuu față de iudaism al lui Petru și al ucenicilor mai în vârstă și strategia de misiune a lui Pavel față de neamuri. Începuse căutarea unui "Iisus istoric", o figură în care Biserica să poată crede în ciuda decalajului uriaș care separa formele de gândire și ipotezele primilor creștini de cele ale secolului al XIX-lea. În 1906, teologul și misionarul medical Albert Schweitzer, fiul unui pastor luteran din Alsacia, a scris "*The Quest of the Historical Jesus*"

(Căutarea lui Iisus istoric), care susținea că această preocupare a erudiției liberale era greșită. Hristosul istoric pe care Schweitzer îl vedea în Evanghelii era un om care credea că sfârșitul lumii urma să vină imediat și care a mers să-și ofere viața la Ierusalim, pentru a grăbi timpul necazului. Prin urmare, cariera sa fusese construită în jurul unei greșeli. Dacă în Evanghelii se găsea un Iisus istoric, acesta era o figură a eșecului și a tragediei, care nu putea vorbi despre eșec și tragedie decât pentru lumea modernă.[96] Kierkegaard ajunsese la această viziune pe o altă cale: era o credință infinit de îndepărtată atât de vechiul creștinism al sistemelor dogmatice, cât și de creștinismul raționalizator al liberalilor din secolul al XIX-lea.

Alături de această cercetare textuală, a apărut o știință aproape nouă, arheologia, care a explorat ținuturile din Orientul Mijlociu în care au fost plasate poveștile biblice. Creștinii au promovat cu entuziasm acest lucru, crezând că va confirma adevărurile biblice; au creat fonduri pentru astfel de explorări. Rezultatele au fost, de fapt, echivoce: Israelul antic părea mult mai puțin important sau chiar vizibil decât în propriile relatări din Vechiul Testament, iar multe opere literare din alte culturi au fost descoperite, ceea ce indica faptul că scriitorii biblici au împrumutat multe dintre ideile și chiar textele lor din alte părți.[97] Cu toate acestea, prima epocă de aur a acestor științe ale istoriei și arheologiei în noile universități nu a reușit să îi descurajeze pe protestanții liberali mai mult decât au fost neliniștiți de Darwin. Unul dintre cei mai mari dintre ei, Adolf von Harnack - ca și von Ranke, înnobilat de Reich pentru contribuția sa la erudiție - era bucuros în convingerea sa că opera Reformei era astfel finalizată: "Cardinalul Manning a făcut odată remarca frivolă: "Trebuie să învingem istoria cu dogma". Noi spunem exact contrariul. Dogma trebuie să fie purificată de istorie. Ca protestanți, suntem încrezători că, făcând acest lucru, nu dărâmăm, ci construim".[98]

Cu toate acestea, pentru mulți oameni sensibili, știința și istoria între ele au zdruncinat iremediabil bazele religiei revelate. Hegel își imaginase lumea ființei și a ideilor ca pe o luptă continuă; acum lupta, lipsită de minte, amorală și complet egoistă, se extindea la lumea naturală. Într-o epocă profund preocupată să trăiască după principii morale, era enervant să presupunem că Creatorul nu împărtășea această preocupare. Evoluția transforma unele dintre caracteristicile umane care păreau cele mai divine - fastidiozitatea morală, dragostea - în produse ale unei evoluții interesate. Ea lipsește lumea de scop moral sau binevoitor și, chiar dacă Dumnezeu este luat ca primă cauză, așa cum încă proclama *Originea*, este dificil să aduni entuziasmul pentru a venera o axiomă din fizică.[99] Dacă evoluția a sugerat că omenirea participă la egoismul și amoralitatea generală a lumii, atunci un gânditor occidental ulterior, Sigmund Freud, care și-a publicat prima lucrare despre psihanaliză la treisprezece ani după moartea lui Darwin și care a rămas fascinat de miturile iudaismului său strămoșesc și de dezvoltarea lor în creștinism, a completat această imagine a bazei amorale a motivației umane dincolo de conștiință sau de profesia publică. Impulsul sexual era cea mai importantă forță care stă la baza comportamentului uman.[100]

Darwin însuși, a cărui primă publicație a fost de fapt o apărare a misiunilor creștine, scrisă în timpul aventurii sale în Galapagos, și-a pierdut orice sentiment de scop în univers, deși a făcut acest lucru fără să se facă remarcat public.[101] "Nu am renunțat la creștinism până la vârsta de patruzeci de ani... . Nu este susținută de dovezi", a răspuns el la o interogație insistentă și lipsită de curtoazie cu câteva luni înainte de moartea sa în 1882. Cu toate acestea, a avut parte de o înmormântare în Westminster Abbey, cu un mormânt lângă acel creștin neconvențional, Sir Isaac Newton, și cu doi duci și un conte printre cei care i-au purtat sicriul.[102] Un articol din *The Times*

of London din 1864 vorbise despre conflictul dintre știință și religie, iar ideea acestui conflict a devenit unul dintre clișeele discursului public occidental. Marx credea în mod clar în ea, deoarece, în semn de admirație, i-a trimis lui Darwin un exemplar semnat din *Das Kapital* (a rămas netăiat în biblioteca lui Darwin).[103] Mulți, ca și Darwin, s-au identificat ca nefiind pregătiți să se pronunțe definitiv asupra chestiunilor legate de divinitate. Ei se numeau "agnostici", încă unul dintre acele cuvinte nou-noute care erau semne ale luptei secolului al XIX-lea pentru a descrie fenomene fără precedent, în acest caz o monedă din 1869 a prietenului extrovertit și agresiv al lui Darwin, Thomas Huxley. Câțiva au fost împinși de seriozitatea secolului al XIX-lea să îl respingă pe Dumnezeu într-o manieră aproape religioasă, dându-i o nouă rezonanță acelei vechi insulte "ateu" și împrumutând cuvântul "umanist" de la încarnarea sa anterioară ca atitudine față de o ramură a învățământului. Aceștia au fondat asociații ateiste sau umaniste cu un activism îmbunătățit la care ne-am putea aștepta din partea Bisericilor libere protestante contemporane: școli duminicale, conferințe, activități sociale, chiar și cărți de imnuri. Poate că convingerile lor au fost forma supremă de disidență protestantă.

Unii dintre cei care simțeau că știința a câștigat lupta cu creștinismul au fost împinși să exploreze marile religii din Asia de Est. O construcție curioasă de credință religioasă nou numită "teosofie" (din cauza accentului pus pe căutarea înțelepciunii divine) a câștigat un public entuziast din clasa de mijloc anglofonă în anii 1890; a fost una dintre primele expresii ale acelei componente majore a religiei occidentale moderne, spiritualitatea "New Age". Una dintre cele mai dramatice dintre numeroasele experiențe dramatice de convertire din secolul al XIX-lea a fost cea a fostei soții a unui pastor de țară anglican, doamna Annie Besant, care, după ani de zile în care a fost președinta Societății Seculare Naționale, și-a îngrozit colegii seculari prin trecerea în 1889 la Teosofie. Curând, ea și-a exercitat din nou darul de lider de o viață prin președinția Societății Teozofice, împărțindu-și noul minister cu un exponent și mai exotic al Noii Ere, Madame Blavatsky.[104] Nu este o coincidență faptul că mai mulți cercetători eminenți de la sfârșitul secolului al XIX-lea din domeniul fizicii și chimiei au fost afectați de nebunia aliată pentru spiritism. Aceasta era o mișcare importată din Statele Unite, care părea capabilă să restabilească legătura dintre material și spiritual în cadrul unor "ședințe de spiritism" care semănau foarte mult cu metoda experimentului științific. Darwin disprețuia spiritismul, pe care nu-l considera mai bazat pe dovezi decât creștinismul convențional, și a părăsit dezgustat singura ședință de spiritism la care a fost convins să participe (în mod perceptibil, deoarece mediumul a fost dezvăluit ulterior ca fiind un impostor). În schimb, colegul său de explorare a teoriei evoluționiste, Alfred Russel Wallace, a ieșit cu entuziasm în presă pentru a celebra mișcarea, nefiind intimidat de astfel de dezamăgiri.[105]

În mod previzibil, romano-catolicismul a avut o relație mai combativă decât protestantismul tradițional cu evoluțiile din domeniul studiului științific și istoric. Modelul a fost stabilit în cariera lui Joseph Ernest Renan, un breton destinat preoției, care a descoperit că combinația dintre lecturile sale în domeniul științei biblice germane și disprețul său pentru religia superficială pe care o întâlnea la Paris l-a împins dincolo de credința creștină. În 1863, Renan a produs o *Viață a lui Iisus* care nega cu desăvârșire că acest învățător evreu ar fi avut vreun caracter divin. În acest sens, pe fondul unor conflicte dureroase cu protestantismul liberal din Germania și al secularității agresive din Franța, starea de spirit de la Roma s-a întors decisiv împotriva cercetării academice aventuroase. Leon al XIII-lea a inițiat o campanie împotriva "modernismului" în Biserică, care s-a intensificat sub succesorul său, Pius al X-lea, și a distrus

orice șansă ca romano-catolicismul să adopte o atitudine pozitivă față de ideile noi în domeniul științei biblice și teologice până la o bună parte a secolului al XX-lea.

Aceeași stare defensivă i-a afectat pe creștinii protestanți cei mai ostili catolicismului papal. Nu toți evanghelicii erau la fel de încrezători în Darwin ca președintele McCosh de la Princeton. Începând cu anii 1870, o serie de conferințe evanghelice, printre care cele mai importante au fost cele ținute la Niagara-on-the-Lake, în Ontario, au întărit o stare de spirit de rezistență față de biologia darwinistă și față de abordarea Tubingen a Bibliei. Mișcarea a căpătat o dimensiune internațională prin Ira Sankey și Dwight L. Moody, care au adaptat vechiul stil revizionist american la divertismentul teatral din secolul al XIX-lea: Sankey cânta cântece sacre, multe dintre ele proaspăt compuse, iar Moody era un predicator cu o carismă extrovertită. Călătoriile lor extinse au avut un impact în întreaga lume anglofonă; cei implicați au fost foarte mult influențați de entuziasmul evanghelic în creștere pentru o viziune "dispensaționalistă" a scopurilor lui Dumnezeu în istorie (vezi pp. 911-12). Din dispensaționalism a crescut un alt "ism": "Fundamentalismul" a fost un nume derivat din douăsprezece volume de eseuri publicate în SUA de o combinație de scriitori conservatori britanici și americani între 1910 și 1915, intitulate *The Fundamentals*. În centrul acestor eseuri se afla accentul pus pe cinci puncte principale: imposibilitatea ca textul biblic să fie greșit în sensul său literal ("inerranță verbală"), divinitatea lui Iisus Hristos, nașterea din fecioară, ideea că Iisus a murit pe cruce în locul păcătoșilor (o teorie a ispășirii cunoscută tehnic sub numele de substituție penală) și propunerea că Hristos a înviat fizic pentru a reveni din nou în trup. Fundamentaliștii au creat organizații pentru a promova acest caz: în 1919 a fost fondată Organizația Fundamentală Creștină Mondială, care s-a extins prin folosirea mitingurilor în masă de la o bază preponderent baptistă pentru a afecta majoritatea bisericilor protestante. Fundamentalismul este o idee specific protestantă, deoarece se axează pe modul de citire a Bibliei de către Reformă. Protestantismul de Reformă a întors spatele majorității modurilor antice simbolice, poetice sau alegorice de a privi textul biblic și l-a citit în mod literal. Ca parte a acestei lecturi literale, concentrându-se pe o linie de gândire despre mântuire urmărită de Sfântul Pavel, a apărut teoria substituției penale, iar fundamentaliștii au concluzionat pe bună dreptate că acestea erau aspectele creștinismului cele mai vulnerabile la atacul evoluțiilor intelectuale din secolul al XIX-lea. Cu toate acestea, fundamentaliștii aveau totuși să constate în secolul XX și mai departe că multe bătălii noi s-au născut din cele cinci principii ale lor.

Prin urmare, până în 1914, creștinismul occidental a fost prins între două extreme de proclamare: afirmarea clară și selectivă a credințelor tradiționale și, la celălalt capăt al spectrului, negarea oricărei autorități sau realități din spatele afirmațiilor creștine de adevăr. Dincolo de materialismul lui Feuerbach și Marx se afla o ostilitate viguroasă față de creștinism, dezvoltată de fiul unui pastor luteran, Friedrich Nietzsche. Experiența sa de revelație din august 1881 a fost descoperirea entuziasmantă că a fi conștient de lipsa unui scop sau a unei providențe divine înseamnă a găsi libertatea.[106] Prin aceasta, ne putem afirma cu adevărat ființa noastră, iar pentru ca această libertate interioară să își găsească împlinirea, este necesar ca Dumnezeul extern să "moară", întrucât nu există o ordine cosmică care să ne reglementeze viața. Rareori se apreciază faptul că accentul pus de Nietzsche pe moartea lui Dumnezeu nu a fost original: el se afla în logica tradiției luterane care l-a modelat și, astfel, a lui Augustin și a lui Paul de dincolo. Înaintea lui Nietzsche, Hegel subliniase că moartea lui Dumnezeu însuși în Iisus era un aspect inevitabil al umanității din Dumnezeu. Își susținuse afirmația citând strigătul "Dumnezeu însuși a murit", într-un imn al luteranismului din secolul al XVII-lea, al fiului unui alt pastor luteran, atât de

clasic încât a fost armonizat de J. S. Bach și a devenit subiectul unui preludiu pentru orgă de către Brahms: *O Traurigkeit, O Herzeleid* ("O, cea mai întunecată nenorocire! Lacrimi, curgeți înainte!").[107] Nietzsche a inversat pur și simplu logica tradiției de la Pavel la Augustin și Luther. El l-a văzut pe Hristos ca pe un exemplu care trebuie evitat, pentru că Hristos a negat lumea. Dumnezeu nu era doar în boxa acuzaților, ci condamnat și executat. Acest lucru va duce la o altă moarte, așa cum biologia darwiniană indicase deja pentru Nietzsche: "moralitatea va *pieri* treptat acum: acel mare spectacol în o sută de acte care este rezervat pentru următoarele două secole ale Europei, cel mai teribil, cel mai discutabil și poate și cel mai plin de speranță dintre toate spectacolele".[108]

Filozoful Paul Ricoeur l-a descris pe Nietzsche ca fiind figura centrală a unei trilogii a ceea ce el numește în mod util "maeștrii suspiciunii", predecesorul fiind Karl Marx și succesorul Sigmund Freud: cei care au adunat laolaltă cele două secole anterioare de întrebări adresate autorității creștine și au convins o mare parte a lumii occidentale că nu există nicio autoritate. În spatele celor trei se află Ludwig Feuerbach, care a exprimat pentru prima dată ideea că Dumnezeu ar putea face parte din creația umanității, și nu invers.[109] Există, așadar, o contradicție profundă în această perioadă. De obicei, secolul al XIX-lea a fost văzut ca fiind în principal epoca acestor "maeștri ai suspiciunii" în Europa: un secol de dezamăgire față de creștinism și supranatural într-o epocă a științei, o perioadă de reflux al credinței europene. Cu toate acestea, a fost plin de vizionari atât catolici, cât și protestanți, plin de entuziasm cu privire la Sfârșitul Timpurilor, zgomotos cu zgomotul construcțiilor pentru noi biserici și mănăstiri și cu vocile unor certuri furioase despre cea mai bună cale de urmat pentru reînnoirea creștină. A văzut începutul unei mișcări spre o dispariție virtuală a vechilor Biserici creștine necalcedoniene în țările lor de origine, precum și punerea unor întrebări profunde pentru autoritatea creștinismului occidental. Cu toate acestea, după cum vom descoperi, a fost, de asemenea, perioada în care credința creștină s-a extins triumfător pe toate continentele cu o vigoare nemaiîntâlnită până atunci și în care guvernele creștine au ajuns să susțină una dintre cele mai profunde schimbări în moralitatea creștină de când Cruciadele au sanctificat pentru prima dată războiul la scară largă în numele lui Hristos.

23

Pentru a face lumea protestantă (1700-1914)

SCLAVIA ȘI ABOLIREA EI: UN NOU TABU CREȘTIN

În Statele Unite ale Americii, pe lângă "The Star-Spangled Banner", cu binecuvântarea Congresului în secolul XX, există un imn național neoficial mai vechi:

Uimitor har, ce dulce sunet

Care a salvat un nenorocit ca mine!

Am fost odată pierdut, dar acum sunt găsit,

Am fost orb, dar acum văd.

'A fost harul care mi-a învățat inima să se teamă,

Și harul mi-a alinat temerile;

Cât de prețios a apărut acest har,

În clipa în care am crezut prima dată!

O melodie melismatică obsedantă, un produs anonim al imnului popular de pe coasta de est a Americii, a fixat aceste cuvinte ca fiind emblematice pentru protestantismul american, îndrăgite deopotrivă de congregațiile de negri, albi și nativi americani. Cu toate acestea, ele provin dintr-o lume diferită, care nu a avut niciodată aceeași afecțiune pentru ele - o parohie îndepărtată și împrăștiată din Buckinghamshire, la vest de Londra, unde au fost scrise de un fost negustor de sclavi devenit paroh de Olney.[1] În multe privințe, "Amazing Grace" este un imn potrivit pentru a comemora un secol de expansiune protestantă anglo-americană, a cărei prosperitate a fost fondată pe proprietatea și comerțul cu sclavi. Aceeași societate protestantă a condus apoi lumea departe de sclavie.

În acel moment în care John Newton "a crezut pentru prima dată", el nu a văzut nicio neconcordanță între credința sa nou trezită și meseria sa de a transporta ființe umane din Africa de Vest în America. De fapt, el a considerat că comerțul cu sclavi l-a ajutat să își remodeleze viața după o tinerețe haotică, iar în autobiografia sa, scrisă la mijlocul vieții, a observat, fără a-și condamna fosta carieră, că a fost "în general, mulțumit de ea, ca fiind o întâlnire pe care Providența mi-a trasat-o".[2] Meseria l-a învățat disciplina și a format cadrul pentru convertirea sa la evanghelicismul calvinist în 1747, după care, în urma acestei experiențe fericite, a continuat să transmită disciplina sa nou descoperită angajaților săi indisciplinați, aplicându-le șuruburi cu degetul atunci când era necesar. Un accident vascular cerebral, și nu vreo mustrare de conștiință cu privire la sclavie, i-a pus capăt carierei sale pe mare în 1754. A fost nevoie de trei decenii pentru ca el să-și exprime public repulsia față de vechea sa afacere și să facă cauză comună cu cei care căutau acum să o abolească, devenită dintr-un grup de excentrici o mișcare națională. 'Sunt obligat de conștiință', spunea cu curaj bătrânul în 1788, 'să mă fac de rușine printr-o

mărturisire publică, care, oricât de sinceră, vine prea târziu pentru a preveni sau repara mizeria și răul la care am fost, în mod oficial, complice'.[3] Schimbarea tardivă a inimii lui Newton a făcut parte dintr-o nouă plecare în creștinism: o convingere care, în decurs de două secole, a devenit aproape universală în rândul creștinilor că sclavia, în orice circumstanțe, este împotriva voinței lui Dumnezeu.

Desigur, exista de mult timp o opinie larg răspândită potrivit căreia sclavia nu era o condiție dezirabilă - în special pentru sine. Adesea, creștinii considerau că a fi creștin și a fi sclav nu erau compatibile, astfel încât eliberarea sclavilor era un act de caritate creștină. Dar acest lucru este foarte diferit de a condamna întreaga instituție - ceea ce nu este deloc surprinzător, deoarece Biblia creștină, atât Tanakh cât și Noul Testament, consideră fără echivoc condiția sclaviei ca fiind de la sine înțeleasă.[4] În afară de conivența sa generală cu existența sclaviei, Biblia a contribuit cu o susținere utilă a instituției, în povestea beției lui Noe. Un Noe beat și dezbrăcat a fost umilit atunci când fiul său Ham l-a văzut în această stare, iar ulterior Noe l-a blestemat pe Canaan, fiul lui Ham, și pe toți urmașii săi la sclavie în mâinile fraților mai mari ai lui Ham, Sem și Iafet.[5] În afară de popularitatea sa printre predicatorii occidentali din Evul Mediu, care vedeau în această poveste o alegorie plăcută și ingenioasă a patimilor lui Hristos și a răscumpărării umane (Michelangelo o folosește astfel pe tavanul Capelei Sixtine), această poveste a fost reluată cu regularitate de negustorii de sclavi, atât creștini, cât și musulmani, pentru a justifica înrobirea africanilor, copii ai lui Ham.[6] În sursele musulmane timpurii, enumerarea din Biblie a numeroaselor rase negre printre descendenții lui Ham a fost extinsă pentru prima dată într-un aspect al blestemului lui Noe - primii musulmani erau familiarizați cu sclavii negri de peste Marea Roșie. Această interpretare a ignorat faptul că Biblia indica faptul că blestemul a fost de fapt pronunțat asupra lui Canaan și nu asupra tatălui său voievod (o schimbare derutantă pe care Geneza nu o explică) și, mai mult, că canaaniții nu se numărau de fapt printre rasele negre din lumea antică.[7]

Legătura dintre negritudine și sclavie a ajuns târziu în Occidentul creștin și, în mod ironic, prin intermediul iudaismului. Exact când portughezii începeau să își ia partea lor din comerțul cu sclavi africani, la sfârșitul secolului al XV-lea, un celebru filosof evreu portughez, Isaac ben Abravanel, a sugerat că descendenții lui Caanan erau negri, în timp ce cei ai unchilor săi erau albi, și că, prin urmare, toți oamenii de culoare erau pasibili de a fi înrobiți. Geneza 9 nu oferă niciun sprijin pentru această credință; cu toate acestea, exercițiul inovator de hermeneutică biblică al lui Abravanel s-a dovedit acum extrem de convenabil pentru aceiași creștini iberici care i-au persecutat propriul popor și, mai târziu, pentru sclavagiștii creștini de pretutindeni.[8] Alți creștini au urmat o linie diferită de interpretare biblică, care nu se regăsește în nicio Biblie occidentală, dar care poate fi urmărită până la o lectură din versiunea siriană *Peshitta* a poveștii lui Cain din Geneza 4.1-16: conform acestei interpretări siriene a textului biblic, oamenii de culoare descind de fapt din Cain, deoarece, atunci când Dumnezeu l-a pedepsit pe Cain pentru uciderea fratelui său Abel, "semnul" pe care i l-a dat criminalului a fost acela de a-i înnegri pielea. Era rezonabil să presupunem că acest lucru se aplica tuturor descendenților lui Cain.[9] Niciuna dintre abordările biblice nu a fost calculată pentru a ridica statutul persoanelor definite ca fiind de culoare.

A fost nevoie de minți originale pentru a lovi cu piciorul în autoritatea Scripturii sacre. Era nevoie de o convingere prealabilă în conștiința cuiva cu privire la nedreptatea sclaviei, pe care putea apoi să decidă să o justifice printr-o reexaminare intenționată a textului biblic - a fost o

formă timpurie a reconsiderării critice moderne a intenției și sensului biblic. [10] A fost posibil ca oamenii din tradiția puritană să facă acest lucru: acel judecător independent din Massachusetts, Samuel Sewall, care a avut recent curajul de a-și cere scuze public pentru rolul său în procesele vrăjitoarelor din Salem (vezi pp. 755-6), a fost unul dintre primii. În 1700, el a scris un pamflet care sublinia un comentariu din Legea mozaică care nu fusese prea mult luat în considerare până atunci: "Cel care fură un om și îl vinde, sau dacă este găsit în mâna lui, va fi cu siguranță pedepsit cu moartea" (Exodul 21.16). Cu răceală, pamfletul lui Sewall a demolat apoi, argument cu argument, înțelepciunea creștină standard din vremea sa cu privire la sclavie.[11] În Europa, a fost posibil ca Iluminismul să-i motiveze pe oameni să pledeze pentru abolire, ca parte a îndemnului general al Iluminismului de a pune la îndoială certitudinile străvechi. În *Enciclopedie*, rubrica "Comerț" din *Encylopedie a* atacat cu furie comerțul cu sclavi, în timp ce în lucrarea sa *De l'Esprit des Lois* (1748), unul dintre cei mai respectați autori ai Iluminismului francez, baronul de Montesquieu, el însuși locuitor al marelui port sclavagist Bordeaux, ca și Sewall, a disecat fără milă diversele argumente biblice și clasice care justificau sclavia și a arătat inadecvarea lor.[12]

În schimb, alți intelectuali ai Iluminismului au contribuit la raționamente de substituire a sclaviei, deoarece au început să studieze categoriile rasiale ale lumii și a devenit eminamente posibil să se folosească această nouă "știință" ca bază pentru a găsi anumite rase cu caracteristici inferioare și coapte pentru sclavie - mai ales dacă cineva disprețuia poveștile creației din Geneză, care dădeau întregii omeniri un strămoș comun în Adam și Eva. Așadar, atât creștinismul, cât și Iluminismul îi puteau conduce pe occidentali în direcții opuse în ceea ce privește sclavia. Mult mai puțin echivoci decât *filozofii* au fost quakerii din Pennsylvania, a căror tradiție le permitea să fie mai puțin reverențioși față de autoritatea biblică (vezi pp. 782-3). Ei l-au anticipat pe Sewall cu doisprezece ani, cu o petiție împotriva sclaviei în Pennsylvania din partea unor quakeri olandezi în 1688. Frații lor din acea etapă au ales să ignore inițiativa, dar, tentați la începutul secolului al XVIII-lea să se alăture colegilor lor coloniști în a folosi numărul tot mai mare de sclavi pentru a-și susține raiul quakerilor, autoritățile din Pennsylvania au dat acum dovadă de obișnuita lor înjghebare consacrată și s-au pronunțat ferm împotriva sclaviei de orice fel în 1758, fiind primii creștini care au făcut acest lucru în mod colectiv.

Un prieten din Pennsylvania aflat în centrul acestor discuții, Anthony Benezet, s-a dedicat publicității deciziei din Pennsylvania și s-a bazat pe caracterul transatlantic al protestantismului internațional. Mesajul său a fost auzit în țara mamă - în special de un domn anglican, Granville Sharp, care a intrat într-o corespondență prelungită și entuziastă cu el. Sharp a ajuns să urască sclavia la fel de mult cum ura catolicismul roman, o amenințare egală pentru libertatea britanică în ochii săi, și a dezvăluit un geniu pentru campaniile organizate împotriva ambelor.[13] Nepot al unui arhiepiscop al Bisericii înalte din York, care fusese patronul tatălui lui John Wesley, Sharp a fost un critic biblic prolific, îndreptându-și erudiția sa scripturală spre construirea unui caz împotriva sclaviei care să aibă o bază biblică. În mod selectiv, el a cules din Scriptură un mesaj în favoarea egalității și a libertății, trecând peste pachetul de ipoteze din Biblie cu privire la inegalitatea societății. Cu toate acestea, cel mai mare triumf al lui Sharp nu a venit de fapt prin vreun argument biblic, ci prin succesul său în susținerea unui proces englezesc în 1772, "Somersett's Case". În hotărârea privind acest caz, Lordul Chief Justice Mansfield a dat dreptate unui sclav evadat, James Somersett, împotriva stăpânului său, un ofițer vamal din Boston, Massachusetts. Mansfield a refuzat să accepte că instituția sclaviei existentă în Anglia secolului al XVIII-lea ar putea fi legată de statutul juridic istoric al servituții sau al vilayetului recunoscut

în dreptul comun englez: în mod logic, prin urmare, sclavia nu avea nicio existență legală în Anglia.[14] Astfel, rigiditatea utilă și tradiționalismul dreptului englez au devenit baza unei campanii înfloritoare împotriva sclaviei, așa cum îi adusese pe evrei înapoi în Anglia în 1656, după trei secole și jumătate (vezi pp. 773-4).

Hotărârea pronunțată de Mansfield în cazul Somersett a proclamat că numai o decizie a Parlamentului poate legaliza sclavia modernă în Marea Britanie. Acum a devenit ambiția unuia dintre colegii evanghelici ai lui Sharp, William Wilberforce, să facă exact contrariul și să legifereze mai întâi comerțul cu sclavi britanic și apoi să elimine sclavia din întregul Imperiu Britanic în creștere. Energia de campanie și carisma lui Wilberforce au făcut din el o figură dominantă în cercul său de reformatori evanghelici, care a căpătat porecla de "Secta Clapham", de la un sat la sud de Londra, care era pe atunci o plăcută casă rurală pentru Wilberforce și alți evanghelici bogați. Lupta sa a fost lungă și acerbă, dar în 1807 și-a atins primul obiectiv. Când el și prietenii săi au realizat că abolirea comerțului cu sclavi nu a dus la slăbirea sclaviei așa cum sperau, și-au lărgit orizonturile pentru a convinge Parlamentul britanic să taie instituția de la rădăcină. Abia după ce Wilberforce s-a retras din Parlament, în 1833, bătrânul a aflat că prietenii săi au obținut această a doua victorie, primind vestea cu doar trei zile înainte de a muri. La fel ca și Charles Darwin mai târziu, reformatorul adesea învrăjbit a primit acum onoarea națională prin înmormântarea în Westminster Abbey.[15]

Lupta îndelungată pentru abolirea sclaviei a rămas de-a lungul timpului o curioasă colaborare între evangheliștii fervenți, care erau în general extrem de conservatori din punct de vedere politic, și copiii radicali ai Iluminismului, mulți dintre ei fără o mare dragoste pentru creștinism, deși unii erau unitarieni entuziaști (așa cum erau cunoscuți acum mai curtenitor socinienii).[16] Astfel de radicali vedeau sfârșitul sclaviei ca parte a războiului împotriva opresiunii din care făcea parte și Revoluția Franceză. Astfel, în 1791, înainte ca acea Revoluție să devină mai degrabă o povară decât un potențial aliat pentru radicalii englezi, aventurosul deputat whig Charles James Fox - a cărui viață privată plină de culoare nu făcea cu siguranță din el un aliat natural pentru evanghelicii cenzurați moral - a vorbit cu tărie în Parlament în sprijinul uneia dintre moțiunile anterioare nereușite ale lui Wilberforce împotriva "acestui comerț rușinos cu carne umană". "Libertatea personală", a insistat el, "trebuie să fie primul obiectiv al fiecărei ființe umane ... un drept de care cel care privează un semen este absolut criminal".[17]

De aproape un secol se discută dacă abolirea sclaviei a fost doar un rezultat machiavelic al conștientizării de către Occident a faptului că sclavia devenea o povară economică. Este de înțeles că descendenții africanilor înrobiți ar trebui să obosească să audă repetarea britanică mulțumitoare a faimoasei judecăți a istoricului victorian al schimbărilor etice europene, W. E. H. Lecky, potrivit căreia "cruciada neobosită, neostentativă și lipsită de glorie a Angliei împotriva sclaviei poate fi probabil considerată ca fiind printre cele trei sau patru acte perfect virtuoase înregistrate în istoria națiunilor". Cu toate acestea, după toate dezbaterile și cercetările pe care le-a generat, Lecky pare să i se dea dreptate: abolirea a fost un act de repulsie morală care a sfidat interesele comerciale stricte ale națiunilor europene și anglofone.[18] Mai rar a fost recunoscută ca fiind una dintre cele mai remarcabile răsturnări de situație din istoria creștină: o sfidare a certitudinilor biblice, condusă de evangheliștii britanici care și-au făcut un principiu din susținerea certitudinilor biblice. Mulți dintre colegii lor evanghelici i-au certat pentru inconsecvența lor și puțini dintre aliații lor din protestantismul din Europa continentală au arătat prea multă simpatie pentru proiectul lor.

Este adevărat că alte dimensiuni morale nuanțează judecata lui Lecky. Imperativul etic din cercul lui Sharp și Wilberforce făcea parte dintr-o nouă încredere în sine și asertivitate imperială din partea Marii Britanii, care se contura chiar în timp ce imperiul său nord-american se rupea în două. Un rezultat direct al mișcării abolitioniste a fost una dintre primele colonii britanice care a extins ambițiile teritoriale ale Coroanei dincolo de forturile comerciale de coastă, în afara Americii și Indiei: Sierra Leone, în Africa de Vest. Inaugurată în 1792, după un start fals prost conceput în aceeași zonă cu cinci ani înainte, aceasta a fost rezultatul unei cooperări între neobositul abolitionist evanghelic Thomas Clarkson, fostul său frate John, fost ofițer de marină, și un vest-african - un prinț Egba care, în timpul sclaviei, a luat numele de Thomas Peters și apoi și-a recăpătat libertatea luptând pentru britanici în Războiul de Independență american. Întreprinderea a încercat să învețe lecțiile unei a doua colonii anterioare eșuate în 1775, pe coasta Mosquito Coast din America Centrală, numită în mod amenințător (deși întâmplător). Aceasta fusese un parteneriat între un om de afaceri englez și un alt afro-american fost sclav, Olaudah Equiano, a cărui autobiografie a devenit un best-seller transatlantic, în special în rândul evanghelicilor, și care a devenit unul dintre consilierii noului proiect din Sierra Leone. Întreprinderea Mosquito Coast presupunea folosirea africanilor înrobiți pentru a o face viabilă din punct de vedere comercial, cu doar o perspectivă vagă că succesul financiar le va aduce libertatea: această strategie era foarte departe de abolitionism, iar sclavii au încercat să evadeze, înecându-se cu toții în această încercare.[19]

Acum nu mai era nicio îndoială că coloniștii din Sierra Leone care au început să sosească în 1792 trebuiau să fie africani cărora le fusese redată libertatea, fie că fuseseră eliberați de pe coasta Africii de Vest, fie că fuseseră aduși din America cu valorile creștine protestante. Thomas Peters avea propriile sale idei despre care ar putea fi aceste valori și a avut temeritatea de a cere mai multe drepturi politice pentru colegii săi coloniști de culoare decât cele de care s-ar fi bucurat englezii acasă. Împotriva lui s-au îndreptat directorii englezi ai Companiei Sierra Leone, care, ca și în cazul Coastei țânțarilor, au legat "adevăratele principii ale comerțului" de "introducerea creștinismului și a civilizației" și care au zdrobit revoltele spiritelor asemănătoare lui Peters după moartea sa timpurie.[20] Cu toate acestea, colegii coloniști ai lui Peters, care îi împărtășeau spiritul de independență și de încredere în sine, aveau avantajul că clima tropicală îi făcea pe administratorii britanici să lucreze chiar mai repede decât pe afro-americanii întorși în țară. Noua aventură a dezvoltat în curând o piramidă ierarhică a grupurilor de statut: Creștinii din Lumea Nouă în vârf, apoi africanii din vestul Africii eliberați la nivel local (cele două grupuri împreună au devenit cunoscute sub numele de Krio) și, în cele din urmă, populația indigenă, care, la fel ca locuitorii din Canaan cu trei milenii înainte, nu a avut niciun cuvânt de spus în ceea ce privește darul teritorial făcut de Dumnezeu acestor noi copii ai lui Israel. A fost un dezechilibru nesănătos în care au fost semănate semințele problemelor moderne pentru Sierra Leone; inițiativa americană ulterioară de fondare a unui stat vest-african complet independent, Liberia (din 1822), a suferit de aceeași problemă.

Sierra Leone nu a făcut bani pentru proprietarii săi, dar a supraviețuit, fiind o sursă bogată de conducere creștină africană pentru toată Africa de Vest, din partea numeroaselor confesiuni protestante pe care le găzduia. Limba sa Krio, o dezvoltare creativă a limbii engleze, a servit în curând drept lingua franca în întreaga regiune.[21] Colonia a fost, de asemenea, un semn interesant pentru strategii imperiali că posesiunile coloniale africane europene s-ar putea extinde în mod util dincolo de avanposturile de coastă împrăștiate. Din 1808, Sierra Leone a fost o colonie a Coroanei, bază pentru o remarcabilă extensie practică a Legii parlamentare de abolire a

comerțului cu sclavi, o escadrilă navală britanică care intercepta navele de sclavi și le elibera prizonierii. Guvernul britanic nu a ignorat faptul că aceasta era o parte utilă a efortului de război împotriva comerțului din Imperiul napoleonian, dar activitatea nu s-a oprit odată cu înfrângerea lui Napoleon. Marina combătea acum o campanie morală cu extinderea constantă a influenței britanice. Evanghelicii produseseră acest rezultat, iar agitația lor continuă a susținut angajamentul britanic - care, poate surprinzător, s-a extins până la faptul că guvernul britanic a exercitat presiuni asupra Papei Grigore al XVI-lea: o scrisoare apostolică din 1839 s-a făcut ecoul recentei condamnări britanice a comerțului cu sclavi.[22] Din această cruciadă morală a apărut ideea puternică potrivit căreia Coroana britanică era un partener alături de supușii săi în întreprinderea mondială de răspândire a civilizației creștine - o temă la fel de utilă pentru supușii imperiali ca și pentru guvernul imperial.[23]

O MISIUNE MONDIALĂ PROTESTANTĂ: OCEANIA ȘI AUSTRALASIA

Mai degrabă separat de campania abolițională, deși la fel de bine condusă de evangheliștii anglofoni, a existat o creștere bruscă a angajamentului față de misiunea mondială. Moravienii furnizaseră precedentul, deși nu făcuseră nimic pentru a contesta sclavia (vezi pp. 746-7); acum o fervoare misionară similară a cuprins toate bisericile protestante britanice principale. Rapiditatea coincidentă a primelor mișcări este remarcabilă. Chiar și un catalog de date și instituții provoacă uimire - energicul (ca să nu spunem impulsivul) reverend Thomas Coke numit de Conferința Wesleyană în 1790 ca supervizor general al misiunilor metodiste în lume, o Societate Misionară Baptistă în 1792, o Societate Misionară Londoneză (bazată pe Congregație) în 1795, o Societate Misionară a Bisericii (evanghelică anglicană) în 1799, o Societate Biblică Britanică și Străină în 1804, un Consiliu American al Comisarilor pentru Misiuni Străine în 1810.

Această activitate a avut o relație complementară cu acea trăsătură a protestantismului britanic unică în Europa, sectorul său larg de Biserici separate de Bisericile stabilite. Secolul de creștere viguroasă a acestora în Regatul Unit a mers acum în pas cu creșterea activității misionare britanice. Crearea de instituții a fost precedată de un deceniu de gândire și planificare, astfel încât între 1783 și 1792 interesul public a fost generat de manifeste pentru misiuni în Africa, India britanică și Caraibe de către lideri atât de proeminenți precum John Wesley, cât și de către mai puțin cunoscutul capelan anglican din Calcutta David Brown și de către negustorul de pantofi baptist William Carey, de-a dreptul obscur și lipsit de educație.[24] Un entuziasm la fel de mare a fost stârnit și de călătoriile căpitanului James Cook în Oceanul Pacific, pe care Cook le-a promovat cu asiduitate prin publicarea jurnalelor legate de isprăvile sale de explorare și cartografiere, care se recunosc a fi extraordinare. Moartea sa dramatică în insulele Hawaii în timpul celui de-al treilea voiaj, în 1779, nu a făcut decât să-i sporească celebritatea.

Dar anii 1790 au adăugat o nouă urgență. Evenimentele Revoluției Franceze au sugerat că un secol de așteptări evanghelice cu privire la sfârșitul viitor s-ar putea în sfârșit să se împlinească. Senzaționala carieră publică a Joannei Southcott (vezi pp. 828-9), care a început în anul în care a fost fondată Societatea Misionară Baptistă, a fost doar un simptom al acestei stări de spirit - ea a fost un oponent feroce și vocal al Revoluției.[25] În 1798-9, întemnițarea papei de către revoluționarii francezi și moartea sa în exil au fost cireașa de pe tortul apocaliptic. Așa cum se întâmplă de obicei în cazul unei astfel de fervoare, trecerea anului 1800 cu o intervenție divină relativ puțin evidentă nu a diminuat entuziasmul. Era clar că evanghelismul făcea pași mari în rândul creștinilor protestanți; noua propensiune pentru exprimarea emoțiilor în romantism nu a făcut nimic pentru a scădea temperatura devoțională. Până în 1830, s-a sugerat în mod plauzibil, aproximativ 60% dintre protestanții britanici erau implicați într-o varietate de practici religioase evanghelice, în timp ce între 1800 și 1840 au fost publicate în limba engleză o sută de cărți care discutau despre semnele vremurilor, dezbătute cu entuziasm într-o nouă recoltă de periodice cu titluri precum *The Morning Watch*, organizații precum Prophecy Investigation Society și conferințe evanghelice regulate.[26] Entuziasmul apocaliptic nu mai era ceva obișnuit în rândul ierarhiei Bisericii consacrate, așa că episcopii englezi au persistat să se arate aproape la fel de reticenți în a se implica în activitatea misionară pe cât erau de rezistenți la invitațiile de a deschide cutia Joannei Southcott. Abia în 1841, arhiepiscopul de Canterbury, William Howley, un înalt om al Bisericii în vârstă, de tip clar de modă veche, a acceptat în cele din urmă o relație ex-officio cu Societatea Misionară a Bisericii, după treisprezece ani de arhiepiscopie.

Până atunci, ar fi fost extrem de prostesc ca primatul întregii Anglii să ignore misiunea anglofonă la nivel mondial, care era paralelă cu poziția politică și economică a Marii Britanii în lume. Cu raza de acțiune globală a marinei sale și cu o rețea de comerț care alimenta capacitatea sa inegalabilă de atunci în producția industrială și inginerie, Marea Britanie se afla la apogeul puterii sale - cu mult înainte ca imperiul său teritorial să atingă cea mai mare extindere, care, de fapt, nu a fost decât în anii 1920, într-o epocă în care puterea reală a Marii Britanii era în declin. A existat o relație complexă între misiune și această expansiune imperială. În ultimii ani, unii dintre istoricii care cunosc cel mai bine subiectul au fost obișnuiți să minimalizeze legăturile dintre activitatea misionară și expansiunea colonială, în special în povestea imperială britanică.[27] Cu siguranță, majoritatea misionarilor britanici erau membri ai bisericilor dizidente sau metodiști și era puțin probabil ca aceștia să aibă o simpatie automată față de obiectivele establishmentului britanic. Aproape peste tot, misionarii, indiferent de confesiune, au precedat cu câteva decenii intervențiile coloniale ale Coroanei, iar anglicanii, la fel ca și ceilalți, ar putea resimți intervenția oficială care amenința rețeaua delicată de relații locale pe care o construiseră.[28] Cu toate acestea, rămâne faptul că aproape peste tot unde misiunile britanice au înflorit, a urmat în cele din urmă hegemonia oficială britanică.

Cazul clasic de dominație colonială în urma misiunilor este oferit de prima mare zonă de succes al creștinismului, Oceanul Pacific (Oceania), unde, în cele din urmă, aproape totul a căzut sub dominația puterilor europene sau a Statelor Unite. Stimulată de triumfurile și de cvasi-martiriul căpitanului Cook, Societatea Misionară din Londra a făcut din insulele din Pacific prioritatea sa specială încă din anii 1790. În acest caz, preocupările misionare erau foarte apropiate de Iluminism: conducerea, în principal congregațională, provenea din acea disidență plină de viață intelectuală, care și-a manifestat entuziasmul față de progresele științifice ale vremii sale, mișcându-se în aceleași cercuri ca și figurile iluministe anglicane, cum ar fi colegul naturalist și explorator al căpitanului Cook, Joseph Banks, sau scriitorul agricol Arthur Young. Nu era o problemă să combini o teologie a naturii, în care credinciosul se putea delecta cu lucrările minunate ale Creatorului, cu așteptarea mileniului care se apropia, pentru care te puteai pregăti explorând aceste minuni: o formă de meditație intenționată asupra zilelor de pe urmă.[29]

Cu toate acestea, perspectiva evanghelică a Societății Misionare din Londra i-a oferit o perspectivă diferită față de fascinația lui Banks față de un aparent paradis oceanic. Liderii săi au considerat că Pacificul nu găzduiește Edens primordiale, ci mai degrabă scufundări de corupție străveche care necesitau un remediu protestant urgent - nu în ultimul rând pentru obiceiurile sexuale relaxate, inclusiv homosexualitatea, calități care pentru alți observatori europeni păreau atât de atractive.[30] Astfel, Societatea a planificat un proiect ambițios și plin de imaginație, cu prima sa călătorie în Tahiti și în alte părți în 1796. O întreagă comunitate de peste treizeci de englezi practicanți și muncitori s-a îmbarcat nu tocmai pentru a coloniza, așa cum făcuseră puritanii în Noua Anglie, ci pentru a da insularilor degradați un bun exemplu protestant ca o comunitate misionară ale cărei intenții imitau idealul comunitar al moravienilor. La bord se aflau toate personajele respectabile ale unui mare sat englezesc (cu excepția scutierului, care ar putea aduce propriul său tip de corupție europeană): pe lângă cei patru clerici, erau țesători, croitori, cizmari, un grădinar. Nu aveau nicio îndoială că vor răspândi artele utile și aspectele morale mai bune ale civilizației europene împreună cu vestea bună a creștinismului.[31]

Rezultatele așezărilor înființate în această călătorie a lui *Duff au* fost extrem de dezamăgitoare; coloniștii au dat dovadă de un regres spectaculos de la calea evlavioasă, iar LMS nu a mai repetat

experimentul. În schimb, a revenit la un model de activitate la fel de predispus la întâmplare, dar care avea mai puțin nevoie de o infrastructură elaborată: bărbatul singur care, cu noroc, pregătire și rugăciune, îi va impresiona și motiva pe liderii locali, care vor ordona apoi poporului lor să devină creștin. La urma urmei, acesta era modelul care funcționase bine în aducerea creștinismului în Anglia anglo-saxonă cu douăsprezece secole înainte, iar multe organizații misionare au urmat acest model. Au existat victime: mai mulți misionari au avut ei înșiși soarta căpitanului Cook, deoarece unele situații locale inițial promițătoare s-au deteriorat, dar mult mai numeroase au fost morțile indigenilor, în special pe măsură ce alți europeni au sosit cu o gamă mai mare și mai interesantă de facilități occidentale, inclusiv alcoolul și roaba sa, bolile cu transmitere sexuală. La fel ca în experiența americană anterioară a epidemiilor transmise de europeni, dezastrul demografic a subminat credința în religia tradițională și a oferit plauzibilitate acelor lideri locali respectați care au decis să sprijine noua religie. Destul de devreme, unii convertiți locali au devenit profeți creștini care promiteau că turma lor va fi recompensată cu întreaga panoplie de obiecte dezirabile aduse de europeni, o anticipare a "cultelor cargo" care încă înfloresc în Melanezia. [32] Alături de astfel de adaptări locale ale mesajului lor, misionarii nu au uitat de primul accent pus de LMS pe abilitățile practice, astfel încât au continuat să fie oferite multe lucruri de către cei sosiți din Europa, și nu doar bunuri comerciale.

În întreaga regiune, s-a dezvoltat un model coerent pornind de la exemplul Tahitiului, primul succes pe scară largă în ceea ce privește înființarea de comunități creștine în Pacific. Misiunile s-au bazat pe abilitățile foarte dezvoltate ale popoarelor din Pacific în domeniul navigației, trimițând convertiți locali de-a lungul vechilor rute maritime către alte grupuri de insule. Mai degrabă decât o înțelegere detaliată a teologiei creștine, ei au adus carismă, un simț ascuțit a ceea ce ar putea atrage liderii locali în pachetul creștin și o determinare de a distruge puterea cultelor tradiționale. Pe măsură ce tulburările sociale provocate de contactele europene se repetau în tot Pacificul, acestea au fost o combinație câștigătoare. Diferiți lideri politici și-au dat seama cât de mult avantaj ar putea obține împotriva rivalilor de pe urma sprijinului misionar - adesea, pe măsură ce aveau loc convertiri pe scară largă, combatanții în războaie criminale se aliau cu misionari ai confesiunilor rivale, care adesea nu înțelegeau prea bine cum erau folosiți în politica locală. Când metodiștii wesleyeni și LMS, într-o încercare lăudabilă de a pune capăt propriilor rivalități, au convenit în anii 1830 să atribuie Samoa LMS și Tonga și Fiji wesleyenilor, wesleyenii locali din Samoa au fost furioși. Ei nu voiau să își compromită puritatea wesleyană nici măcar prin folosirea acelorași Biblii și cărți de imnuri ca și cei de la LMS și, după douăzeci de ani de rea-voință și agitație, misionarii wesleyeni europeni și australieni s-au întors în Samoa într-o oarecare jenă.[33]

Maori din Aotearoa (perechea de insule majore pe care europenii le-au cunoscut sub numele de Noua Zeelandă) făceau parte din aceeași cultură oceanică. Aceștia aveau atât o curiozitate vie față de cultura europeană, cât și o capacitate excepțională de a o exploata: au învățat pe pielea lor că nu toate inovațiile sunt benefice, atunci când achiziționarea unor cantități mari de muschete a dus la o creștere îngrozitoare a numărului de victime în războiul lor obișnuit și până atunci parțial ritual. Creștinismul, în diversele sale forme misionare, a oferit căi mai promițătoare de adaptare la prezența europeană: până în 1845, în mai puțin de cincizeci de ani, cel puțin jumătate din populația maori se închina în biserici creștine, depășind cu mult numărul celor care frecventau bisericile europene pe cele două insule.[34] Maoriții au găsit multe motive de interes în Biblie. Atunci când, cu ajutorul misionarilor de la Church Missionary Society, au negociat un tratat cu Coroana britanică la Waitangi în 1840, liderii maori l-au considerat un legământ pe model biblic

și, în ciuda multor trădări ulterioare ale spiritului tratatului de către coloniști, acesta a rezistat ca bază a unei înțelegeri mai echitabile pentru poporul maori în ultimii ani.

Unul dintre cei mai creativi lideri din generația de după semnarea tratatului a fost un anglican devotat, fiul unui șef de trib botezat William Thompson (Wiremu Tamihana în limba maori). Inițial, Tamihana și-a urmat mentorii misionari europeni în ostilitatea lor față de tatuajul tradițional maori, dar în anii 1850 a fost încântat să proclame poporului său, după propria sa examinare mai atentă a textului biblic, că nimic în Scriptură nu interzicea acest lucru. Acesta a fost un element important în afirmarea de sine a maoriilor la acea vreme și a făcut parte din scopul politic mai mare al lui Tamihana, care a apelat la Biblie pentru a remedia deteriorarea situației de după tratat. Mulțumită lui, Israelul din Vechiul Testament le-a oferit maoriștilor inspirație pentru o încercare de a crea o monarhie care să unească toate triburile lor aflate în conflict din Insula de Nord; ei nu aveau niciun alt model de regalitate în tradiția lor. Până în 1860, planul a degenerat în război cu britanicii, iar Tamihana și-a privit cu tristețe munca într-o scrisoare de reproș adresată guvernatorului britanic:

> M-am gândit, așadar, cum ar putea fi diminuat acest sânge în această insulă: M-am uitat în *cărțile voastre* în care Israel a cerut un rege care să fie judecător peste ei... Când a fost pus în funcție, sângele a încetat imediat... Nu fac aluzie la acest sânge vărsat în ultima vreme, ci la sângele acela care a fost cauzat de lucrarea voastră pripită.[35]

Până atunci, numărul tot mai mare de imigranți colonizatori a schimbat echilibrul simpatiilor în rândul liderilor bisericești de origine europeană; majoritatea au sprijinit suprimarea militară a aspirațiilor maori. Acest lucru a subminat teribil bisericile existente, în principal pe cele anglicane. Lacuna a fost umplută de sinteze ale religiei tradiționale cu practica creștină, puse la cale de profeți mai radicali decât Tamihana, împreună cu alternative importate la religia britanică, cum ar fi Biserica Mormonă (vezi pp. 906-8).[36]

Cea mai tristă poveste a contactului dintre creștinism și popoarele indigene din Pacific sau din Australasia este cea a popoarelor aborigene din Australia. Împinși la o parte după 1788 de colonizarea britanică, care a urmărit (cu mare succes) să reproducă modelele britanice de viață și religie într-un climat infinit mai însorit, aborigenilor le-au fost lăsate întinderile vaste ale continentului lor, pe care britanicii nu le doreau. În mod obișnuit, misionarii au făcut tot ce au putut pentru a oferi o cale de integrare în societatea europeană prin încurajarea unui nou set de modele sociale, așa cum cu siguranță părea să funcționeze în cazul maorilor; misiunile au primit concesii de terenuri în teritorii marginale pe care aborigenii puteau forma comunități stabile. Dar prăpastia dintre semi-nomadismul tradițional și aceste așezări creștine era prea mare. Conducerile și practicile culturale tradiționale nu puteau fi susținute și, în orice caz, presupunerea generală a misionarilor, indiferent de confesiune, era că nu merita să încerce: aborigenii erau o rasă pe cale de dispariție și ar fi fost mai bine ca ei să fie integrați în lumea modernă, fără mari eforturi de a-și păstra propriile limbi. Într-un efort de a distruge amintirile culturale care erau văzute ca o barieră insurmontabilă în calea integrării, timp de aproape un secol și jumătate, nenumărați copii au fost luați de lângă părinții lor pentru a fi educați în cadrul misiunii: o acumulare inimaginabilă de separări, trădând orice teorie pozitivă a vieții de familie creștină, ale cărei consecințe încă mai sunt dezvăluite în societatea australiană.[37]

În cele din urmă, doar un singur teritoriu din Australasia sau din Pacific, Tonga, a scăpat de sub dominația directă europeană sau americană, printr-o alianță iscusită cu Marea Britanie, printr-o monarhie nou înființată, care și-a bazat legitimitatea pe o construcție unică care ar fi putut bucura inima acelui High Tory John Wesley: o biserică metodistă înființată. Bazele creștine au fost puse de tahitienii inspirați de LMS în anii 1820, dar un deceniu mai târziu au început inițiativele metodiste. Taufa'ahau, un membru ambițios și talentat al familiei Tupou din grupul de insule tongane Ha'apai, s-a aliat cu John Thomas, un ministru metodist care fusese cândva fierar în Worcester; Taufa'ahau a încurajat misiunea lui Thomas și a apelat la abilitățile unui aristocrat tongan care acum era misionar metodist, Pita (Peter) Vi. Împreună au lansat o campanie viguroasă împotriva cultelor tradiționale tongane, care a mers în paralel cu puterea crescândă a lui Taufa'ahau în tot arhipelagul tongan. În 1845, Thomas a avut satisfacția de a adapta riturile englezești de încoronare pentru încoronarea lui Taufa'ahau ca rege George I, întemeind o dinastie regală care dăinuie până în prezent.

Treizeci de ani mai târziu a urmat o constituție monarhică scrisă pentru Tonga, elaborată de un pastor metodist australian, Shirley Baker, ale cărui aspirații au depășit reținerea și au adus o întorsătură bizară și acră în politica tongană. Devenit prim-ministru al Tonga, Baker a scăpat de disciplina unei Conferințe Wesleyane Australasiatice din ce în ce mai alarmate, renunțând la slujba sa, și l-a încurajat pe rege să formeze o Biserică Metodistă Tongană independentă. A rezultat o schismă cu loialiștii Conferinței, iar între 1885 și 1887 a urmat o persecuție brutală a metodiștilor de către metodiști, până la intervenția Înaltului Comisar britanic. Până la sfârșitul lungii domnii a lui George I, în 1893, Baker a devenit o figură marginală, iar Biserica regală a dinastiei Tupou a revenit la un metodism mai puțin sângeros. Regina Salote, moștenitoarea maiestuoasă și cu proporții generoase a Protectoratului britanic ușor de manevrat, înființat în 1900, a fost un vizitator foarte apreciat în Anglia la încoronarea colegei sale monarhice, Elisabeta a II-a, în 1953.[38]

AFRICA: UN SECOL ISLAMIC SAU UN SECOL PROTESTANT?

Nicăieri altundeva în lume relația dintre creștinism și expansiunea colonială nu a fost atât de simplă ca în Pacific, în parte pentru că în alte părți europenii au întâlnit culturi bazate pe credințe care, de asemenea, pretindeau un mesaj universal sau care aveau potențialul de a face acest lucru: Islamul, hinduismul, budismul, taoismul. Dintre acestea, islamul a avut cea mai mare răspândire și, în consecință, contactele au fost cele mai variate. Am observat deja cum a apărut o atitudine mult mai conflictuală față de creștinism în Imperiul Otoman din secolul al XIX-lea (vezi pp. 854-5), dar cu mai bine de un secol înainte, în întreaga lume islamică avuseseră loc renașteri, reacții la umilința imperiilor falimentare ale otomanilor și mogulilor. În fața succesului militar european din ce în ce mai mare în India de la sfârșitul secolului al XVIII-lea, șahul Wali-Allah a început să se gândească la modul în care societatea musulmană s-ar putea adapta, pentru prima dată în istoria sa, la pierderea puterii politice. El a pledat cu elocvență atât pentru reconstrucția socială islamică, cât și pentru o reconciliere între sunniți și șiiți în cadrul islamului, iar fiul său, 'Abd al-'Aziz, i-a susținut și dezvoltat mișcarea, combinând tradiția cu recunoașterea realității Indiei britanice.[39] La marginea puterii otomane din Arabia, un revizionism auster fondat de Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab (1703-87) a câștigat sprijinul liderilor tribali ai familiei Sa'ud; al-Wahhab a respins mai mult de un mileniu de dezvoltare în cadrul diferitelor ramuri ale islamului, pentru a se întoarce la textele de bază, într-o mișcare care nu se deosebește de Reforma protestantă. În 1803, familia Sa'ud a cucerit temporar orașul sfânt Mecca, iar ulterior a rămas o forță semnificativă în politica Arabiei, până când, în cele din urmă, au devenit conducătorii acesteia.

În secolul al XIX-lea, această mișcare religioasă wahhabită dintr-o peninsulă dominată de deșert și fără o mare putere politică sau economică părea să nu aibă o importanță prea mare. În Africa de Nord și de Vest, un nou val de viață a extins frontierele musulmane, iar agentul a fost o formă foarte diferită de islam condusă de ordinele mistice sufi: primul semn semnificativ de reînnoire islamică pe care misionarii creștini l-au întâlnit oriunde. Dacă expansiunea creștină în Africa a devenit în cele din urmă legată de succesul militar, islamul reformator stabilise deja modelul în Africa de Vest la sfârșitul secolului al XVIII-lea, prin puterea și zelul de prozelitism al poporului pastoralist Fulani. Înființarea de către aceștia a unui șir de emirate în locul regatelor anterioare a fost condusă de mișcări de *jihad* (luptă) pentru a stabili o formă mai pură de islam, cea mai mare dintre acestea fiind condusă, începând cu 1802, de Shehu Usman dan Fodio, un erudit sufi care a dus campania. La începutul secolului al XIX-lea, cea mai plauzibilă imagine a viitorului era aceea că Africa neagră ar fi devenit în proporție covârșitoare musulmană, iar creșterea musulmană acolo a rămas spectaculoasă pe tot parcursul secolului.[40] De fapt, creștinismul a ajuns să egaleze islamul în ceea ce privește răspândirea în Africa, iar acest avânt de creștere creștină a fost în primul rând o misiune împinsă înainte prin auto-ajutorare. Doar cu întârziere a obținut o protecție din ce în ce mai mare din partea puterii militare europene; chiar și atunci când erau aparent cei mai neputincioși, africanii și-au făcut propriile alegeri în cadrul ofertei credinței creștine.

Cu siguranță a existat o cerere pentru noul mesaj. Oamenii din întreaga Africă, dezrădăcinați de războaiele locale sau de intervenția recentă a europenilor, erau la fel de dornici ca muncitorii industriali din Anglia georgiană să găsească un nou scop și o nouă structură pentru viețile lor. Chiar și în timp ce societățile misionare trimiteau pentru prima dată voluntari din Marea Britanie la începutul secolului al XIX-lea, o dispersie mult mai puțin formală a cunoștințelor creștine călătorea cu exuberanță din primele puncte de sprijin de coastă ale protestanților britanici din

Africa de Sud și de Vest, aproape fără ca misionarii să observe. În cea mai mare parte a continentului, atât comerțul, cât și nevoia pastorilor și a agricultorilor de a se deplasa de pe soluri sau pășuni ușor de epuizat i-au încurajat pe africani să călătorească pe distanțe lungi. Tinerii din interiorul țării plecau să găsească de lucru pe coastă; se întorceau acasă, după ce fuseseră martorii unei noi religii și îi cântau imnurile. Femeile erau pilonul comerțului în Africa de Vest, iar în Sierra Leone multe femei Krio foarte talentate în comerț au fost cuprinse de entuziasmul credinței creștine. În călătoriile lor îndepărtate în afara coloniei, ele au comercializat creștinismul cu același succes ca toate celelalte mărfuri, la fel ca negustorii sirieni din Asia Centrală cu mult timp înaintea lor.

Prin urmare, în Africa secolului al XIX-lea, era rar ca un misionar european să apară într-o comunitate care se pare că nu se bucurase niciodată de vizita unui alb și să nu găsească pe cineva care să recunoască despre ce vorbea. În cazul în care chimia personală funcționa între misionar și această nouă cunoștință, o astfel de persoană putea deveni un profesor, pregătit să continue să repete și să recreeze mesajul creștin atunci când europeanul pleca mai departe: vorbind africanilor în moduri africane. Era o redescoperire a rolului vital al cateheților, precum cei pe care misionarii catolici îi angajaseră deja în America Latină, Africa Centrală și China în secolele anterioare, și era în paralel cu ceea ce se întâmpla în creștinarea Pacificului. Vocile locale aveau mult mai multe șanse să transmită ceea ce misionarii încercau să aducă într-o formă culturală străină: bucuria. Dan Crawford, un misionar din mișcarea britanică "Brethren", a venit în Africa la începutul secolului XX ca un oaspete neobișnuit de sensibil. În activitatea sa misionară, el s-a bazat pe tradiția Fraților de a evita cu grijă orice ierarhie religioasă și a privit și ascultat. În timp ce observa o doamnă convertită dansând, a înțeles cât de mari erau minunile în care el însuși abia putea intra:

> pentru mine, un nou-venit, ce privelițe! Uimitoarea, nebănuitoarea încurcătură dintre rugăciunea din inimă, și pânda din picioare! Am întrebat-o ce înseamnă asta de loc, iar ea mi-a răspuns pitoresc: "*Oh! este doar lauda care iese la degetele de la picioare*".[41]

Ce mesaje i-au făcut pe noii creștini să danseze? Cu riscul de a părea nebunește condescendent față de o multitudine de popoare diferite de pe un continent vast, merită să atragem atenția asupra câtorva teme, nu întotdeauna cele pe care misionarii se așteptau sau doreau ca convertiții să le preia din vestea cea bună. În centrul creștinismului se află o carte plină de semne și minuni care atestă puterea lui Dumnezeu, iar africanii erau obișnuiți să le caute. Religiile lor vorbeau în mod obișnuit despre spirite și ofereau explicații despre misterele originii și creației lumii: la fel și această carte. Era plină de genealogii: majoritatea societăților africane se bucurau de astfel de repetiții, atunci când îi plictiseau sau îi derutau pe europenii pioși, care se îndreptau adesea spre Africa tocmai pentru a-și face loc fără a fi împiedicați de snobismul îndelungatei nobilimi pedigriate de acasă. De fapt, africanii ar putea lua cartea mai în serios decât misionarii care au adus-o, în sensul că așteptau cu încredere rezultate concrete de la puterea lui Dumnezeu. Aceasta a fost o provocare pentru evanghelicii europeni, care erau la fel de convinși că Dumnezeu face minuni în lumea sa, dar al căror raționalism (născut la orice distanță de Iluminism) i-a provocat să se alarmeze în fața unui literalism care era diferit de al lor.

Biblia vorbește fără rezerve despre vrăjitoare și, la un moment dat, sugerează că nu ar trebui să li se permită să trăiască.[42] Societățile africane le cunoșteau bine pe vrăjitoare, iar multe dintre ele

atribuiau putere vânătorilor de vrăjitoare. Europenii nu doreau să-i încurajeze pe acești rivali în carismă, mai ales atunci când vânătorii de vrăjitoare încurajau uciderea vrăjitoarelor, dar dacă europenii își exprimau scepticismul, creștinii indigeni puteau să-i ignore și să ia problema în propriile mâini. În secolul al XX-lea, rezultatele au devenit din ce în ce mai fatale în anumite părți ale Africii rurale, unde uciderea vrăjitoarelor a mărșăluit în pas cu creșterea bisericilor inițiate de africani.[43] Aceasta nu a fost nici pe departe singura chestiune în care creștinii africani puteau aștepta o acțiune specifică din partea Dumnezeului lor, dincolo de așteptările misionare. În zonele aride, în mod repetat se aștepta ca misionarii să aducă ploaie acolo unde nu era ploaie. La urma urmei, ei erau oameni care călătoreau și predicau puterea biblică, și ar fi trebuit să fie capabili să facă mai bine decât făcătorii de ploaie tradiționali, care erau adesea și ei rătăcitori carismatici, și la fel de mult concurenți ai lor ca și vânătorii de vrăjitoare. Încă o dată, chiar și cei mai intransigenți evangheliști europeni erau susceptibili să se îndoiască de faptul că, în providența lui Dumnezeu, vremea funcționa chiar așa. A fost deosebit de dificil, așa cum a descoperit metodistul wesleyan William Shaw, după ce a organizat o serie de predici și rugăciuni pentru ploaie pentru a face față provocărilor unui făcător de ploaie necreștin, să oprească generozitatea lui Dumnezeu odată ce destinatarii s-au săturat.[44]

Ploaia (sau mai degrabă lipsa ei) a pus capăt carierei misionare personale a marelui misionar scoțian, publicist și explorator David Livingstone. Singurul său convertit cunoscut, Sechele, regele BaKwena din ceea ce este astăzi Botswana, era un premiu perfect, dotat intelectual și un orator excelent, dar era și făcătorul de ploi al poporului său, iar puterile sale par să se fi încheiat atunci când a acceptat botezul creștin. Pentru Livingstone era o nebunie să se îngrijoreze de acest lucru; pentru Sechele era crucial. În frustrarea sa, regele s-a despărțit de Livingstone într-o altă chestiune care, din puncte de vedere diferite, conta foarte mult pentru amândoi; și-a luat înapoi multiplele soții. A existat o satisfacție generală în rândul BaKwena cu privire la acest lucru. Livingstone s-a înfuriat și a plecat, fără să mai efectueze vreo convertire în timpul neliniștitelor sale călătorii africane. Plecarea lui Livingstone i-a convenit mai degrabă lui Sechele: regele a continuat să predice cu elocvență Evanghelia în mijlocul poporului său, fără a fi împiedicat de europeni, a făcut ploaie și și-a onorat toate soțiile.[45]

Poligamia a fost una dintre marile piedici pentru misiunea occidentală, așa cum fusese cu mult timp înainte pentru Biserica Etiopiei, și cu rezultate la fel de neconcludente (vezi p. 281). Aici era încă o dată o problemă de interpretare biblică. Bărbații creștini africani poligami erau perfect capabili să își citească Bibliile și să găsească vechile lor obiceiuri maritale confirmate în viața privată a patriarhilor din Vechiul Testament; de obicei, în zadar europenii îi redirecționau către un mesaj contrar în secțiunile pauline ale Noului Testament. John William Colenso, un polimat cu o înclinație incomodă de tip Cornish pentru a arăta adevărurile celor care nu erau dispuși să le vadă, a devenit primul episcop anglican din Natal, în Africa de Sud, și a avut o mare admirație pentru aceeași clarviziune pe care a găsit-o în turma sa zulu. A devenit alarmat de nedumerirea lor cu privire la anomaliile din Pentateuh. [46] Luptele sale pentru a le satisface întrebările i-au adus în cele din urmă ostracizarea în cadrul anglicanismului, dar, în afară de faptul că a susținut în mod notoriu (și trebuie spus stângaci) o analiză critică sensibilă a Bibliei, Colenso a devenit, de asemenea, convins că zulu aveau un caz bun în ceea ce privește poligamia. A spus acest lucru într-un pamflet din 1862 adresat Arhiepiscopului de Canterbury. Colegii săi episcopi din întreaga lume nu aveau de gând să fie de acord cu un scandalagiu eretic, iar Conferința de la Lambeth a episcopilor anglicani (cu acordul lui Samuel Ajayi Crowther, singurul african prezent și care făcea parte din comitetul relevant) a condamnat poligamia în 1888.[47] În Sierra Leone, în același

an, anglicanii au dezbătut aprins aceeași problemă, când un vorbitor a spus fără menajamente că recunoașterea poligamiei "ne-ar face pe toți oameni cinstiți" - dar librarul care a propus ideea s-a văzut nevoit să demisioneze din Comitetul de Finanțe al Bisericii.[48]

Colenso a articulat ceea ce era o practică neanunțată, dar generală printre anglicani și catolici, atunci când, cu o candoare caracteristică, a precizat că nu îi forța pe convertiții creștini să renunțe la soțiile în plus, considerând acest lucru crud și "opus învățăturii clare a Domnului Nostru" (care, la orice lectură a Scripturii, a arătat o ostilitate fermă, chiar dacă nu a raportat în mod constant, față de divorț). Pragmatismul lui Colenso a fost egalat de cel al marelui arhiepiscop misionar al catolicismului nord-african, cardinalul Charles Lavigerie, atunci când a analizat cu consternare un alt aspect al prețuirii africane pentru căsătorie: dificultățile pe care aceasta le provoca în recrutarea de preoți catolici locali în fața regulii Bisericii de celibat clerical universal. Lavigerie, un student entuziast al istoriei Bisericii care avea o viziune de lungă durată, a recomandat ca Papa să autorizeze o preoție căsătorită pentru Africa, dar paralela evidentă din clerul căsătorit al Bisericilor greco-catolice din Europa de Est nu a impresionat Curia.[49] Atunci când bisericile adoptau o poziție fermă în astfel de chestiuni legate de sexualitate, puteau foarte bine să-și găsească turmele și chiar clerul votând cu picioarele, ca atunci când, în 1917, șaizeci și cinci de preoți Yoruba au fost expulzați din Biserica Metodistă nigeriană pentru poligamie. Yorubaland, o frontieră culturală în care competiția dintre islam, creștinism și religia tradițională i-a determinat pe oameni să aibă un spirit de îndoială în materie religioasă, nu a fost o țară care să genereze blândețe față de autoritatea externă. Miniștrii expulzați au continuat să fondeze o Biserică Metodistă Africană Unită, al cărei caracter "unit", la fel ca cel al unei Biserici Metodiste "Unite" anterioare, creată în Anglia, consta în refuzul ferm și unit de a se lăsa dominat de metodiștii wesleyeni.[50]

În acea perioadă, în cea mai mare parte a Africii exista o mișcare viguroasă de înființare a unor biserici independente de interferențele europene: Colenso, într-adevăr, a păstrat un grup de adepți loiali Zulu atunci când a fost destituit de către episcopul mitropolit de Cape Town, și a trecut jumătate de secol de la moartea sa înainte ca majoritatea colensioniștilor rămași să fie convinși să revină în anglicanismul tradițional.[51] Mișcarea de a crea Biserici inițiate de africani a fragmentat și mai mult creștinismul african, dar poate fi privită ca un rezultat final logic al gândirii primilor misionari mai imaginativi. Printre aceștia se număra un lider remarcabil la Londra, Henry Venn, nepotul unuia dintre cei din "Secta Clapham" inițială și, timp de peste treizeci de ani, începând cu 1841, secretar general al Societății Misionare a Bisericii. El a fost unul dintre primii care a enunțat o politică mai ușor de imaginat pentru protestanți decât pentru catolici: o biserică africană bazată pe principiul celor "trei sine" - auto-susținere, autoguvernare, auto-propagare. În mod natural, pentru anglicanii din Venn, acest lucru nu trebuia să implice o separare ecleziastică, dar cerea să se stabilească o conducere locală cât mai curând posibil. O aventură misionară dezastruoasă din 1841 în Africa de Vest l-a determinat pe CMS să acționeze conform strategiei sale: o expediție extrem de ambițioasă în bazinul fluviului Niger, în timpul căreia febra a lovit 130 din cei 145 de europeni și a ucis patruzeci dintre ei.

Catastrofa din Niger părea să demonstreze că africanii erau mai bine pregătiți pentru a rezista condițiilor locale. Printre supraviețuitori se număra un african înzestrat în mod clar cu calități de lider și care, în timpul vizitelor în Anglia, a devenit prietenul personal al lui Venn: Samuel Ajayi Crowther (numele său de botez englezesc îl amintea pe Samuel Crowther, care a fost o figură importantă în cadrul CMS). Crowther era un alt yoruba - într-adevăr, prin scrierile sale, el a fost

principalul agent de popularizare a acestei mândre autodenumiri pentru poporul său.[52] Marina britanică l-a eliberat de pe o navă de sclavi care se îndrepta spre Americi, iar el s-a stabilit apoi, la fel ca mulți yoruba eliberați, în Sierra Leone; în cele din urmă a fost consacrat episcop în Catedrala din Canterbury în 1864. Cariera sa, atât de promițătoare și atât de profetică pentru o eventuală conducere indigenă, a fost afectată fără să fie vina sa. Demnitatea reținută a lui Crowther ascundea o ură pasională față de sclavie și ignoranță. Putea să critice fără menajamente populația africană, tocmai pentru că dorea să o scoată din sărăcia și privațiunile pe care le considera cauzate atât de religia falsă, cât și de sclavi.[53] Deși, în calitate de membru al comitetului pentru poligamie al Conferinței Lambeth din 1888, a fost de acord cu denunțarea instituției de către comitet, ostilitatea sa a anticipat criticile feministe moderne cu privire la caracterul masculin centrat al poligamiei. El și-a formulat critica în termeni de drepturi ale femeilor: femeile nu aleseseră poligamia și, deși de obicei munceau mai mult decât bărbații, era puțin probabil ca un soț poligam să le satisfacă toate nevoile (într-unul dintre memorandumurile sale către CMS, el a povestit o povestioară veselă și riscantă pentru a-și ilustra punctul de vedere).[54]

După decizia inițială vizionară de a-l consacra pe Crowther, acesta a fost prost servit de o numire episcopală care, în realitate, nu a exemplificat deloc principiul "celor trei sine" al lui Venn. În loc să i se atribuie dieceza de Niger, în locul celei de Yorubaland, din cauza geloziei misionarilor europeni care lucrau printre yoruba, Crowther a făcut tot ce i-a stat în putință în mijlocul unei culturi necunoscute, cu o limbă care nu era a sa, dar în cele din urmă s-a trezit confruntat cu o corporație comercială deosebit de nemiloasă, Royal Niger Company. Eforturile sale de a rămâne independent de aceștia i-au atras multă rea-voință și resentimente pentru că un african ar trebui să stea în calea Coroanei și a comerțului. În cele din urmă, o generație mai tânără de misionari a apărut în teritoriile lui Crowther, înzestrată cu toată încrederea în sine a școlarilor publici englezi și cu austeritatea vioaie a evanghelismului victorian târziu, plus o doză de rasism pur și simplu. Aceștia erau antipatici la stilul blând al lui Crowther - "un bătrân fermecător, cu adevărat lipsit de viclenie și umil ... dar cu siguranță nu pare chemat de Dumnezeu să fie supraveghetor", a fost judecata magistrală a lui Graham Wilmot Brooke, în vârstă de 24 de ani, despre episcopul cu mai mult de jumătate de secol mai în vârstă decât el. Crowther a fost determinat să demisioneze în 1890 și a murit câțiva ani mai târziu.[55] A fost remarcabil de amabil în legătură cu tratamentul său, iar unii dintre cei implicați au realizat mai târziu cât de proști au fost. Dar niciun alt african de culoare nu a mai fost numit episcop diecezan până în 1939, iar atunci Biserica Romano-Catolică a fost cea care a acceptat provocarea conducerii africane.[56] În 2009, în momentul în care această carte intră sub tipar, Biserica Angliei este împodobită de un arhiepiscop de York născut și crescut în Uganda, John Sentamu.

Desigur, a fost posibil ca conducătorii indigeni să ia decizii cu privire la creștinism și să asigure conducerea, la fel ca în Pacific. Mulți monarhi din noul imperiu teritorial britanic au ales anglicanismul. Poate că cel mai celebru exemplu a fost regatul Buganda, parte a ceea ce este acum Republica Uganda, unde anglicanii au luptat împotriva concurenței viguroase pentru statutul stabilit din partea romano-catolicismului și a islamului. În acest proces, ei au câștigat o serie de martiri, ale căror morți înflăcărate pentru că au refuzat ordinul regelui (Kabaka) de a comite sodomie au făcut ca Biserica Anglicană din Uganda să fie deosebit de sensibilă la recentele schimbări ale moravurilor sexuale occidentale.[57] În cele din urmă, identificarea Bugandei între Coroană și Biserică a fost atât de mare încât, atunci când, în 1953, guvernatorul britanic al Ugandei l-a exilat pe Kabaka de Buganda din motive politice, Uniunea Mamelor din

Biserica Anglicană a fost tare printre corurile de protest furibund. Acestea s-au plâns că exilul Kabaka a pus în pericol toate căsătoriile creștine din regat, deoarece episcopul anglican din Uganda prezidase căsătoria Kabaka cu poporul său atunci când i-a acordat un inel la încoronare.[58]

Un alt puternic regat african, de pe insula Madagascar (acum Malaghasy), a cântărit, de asemenea, ce varietăți de creștinism (dacă existau) să persecute sau să încurajeze. În cele din urmă, în 1869, regina Ranavalona a II-a nu a optat pentru anglicanism, ci pentru congregaționalismul englez: un triumf analog celui al metodismului în Tonga și un tribut adus istețimii și perseverenței Societății Misionare din Londra.[59] Așadar, congregaționalismul a avut parte de o nouă experiență în ceea ce privește stabilirea statului după recentele sale pierderi americane, deși de data aceasta sub un monarh absolut, dar finalul poveștii a fost foarte diferit de cel din Tonga. Puterea colonială care a răsturnat monarhia, la sfârșitul procesului colonial, în 1895, nu a fost Marea Britanie, ci Franța, iar timp de decenii un alt paradox a afectat Madagascarul, deoarece guvernele republicane franceze anticlericale au permis clerului catolic să aibă mână liberă pe care nu ar fi tolerat-o acasă, au reprimat în mod activ congregațiile protestante și au confiscat bisericile și școlile protestante, toate acestea pentru a promova cultura francofonă împotriva celei anglofone.[60] Acesta a fost un exemplu destul de curios de colonialism și creștinare care merg mână în mână, deși congregaționaliștii au supraviețuit represiunii și au încă o prezență substanțială pe insulă.

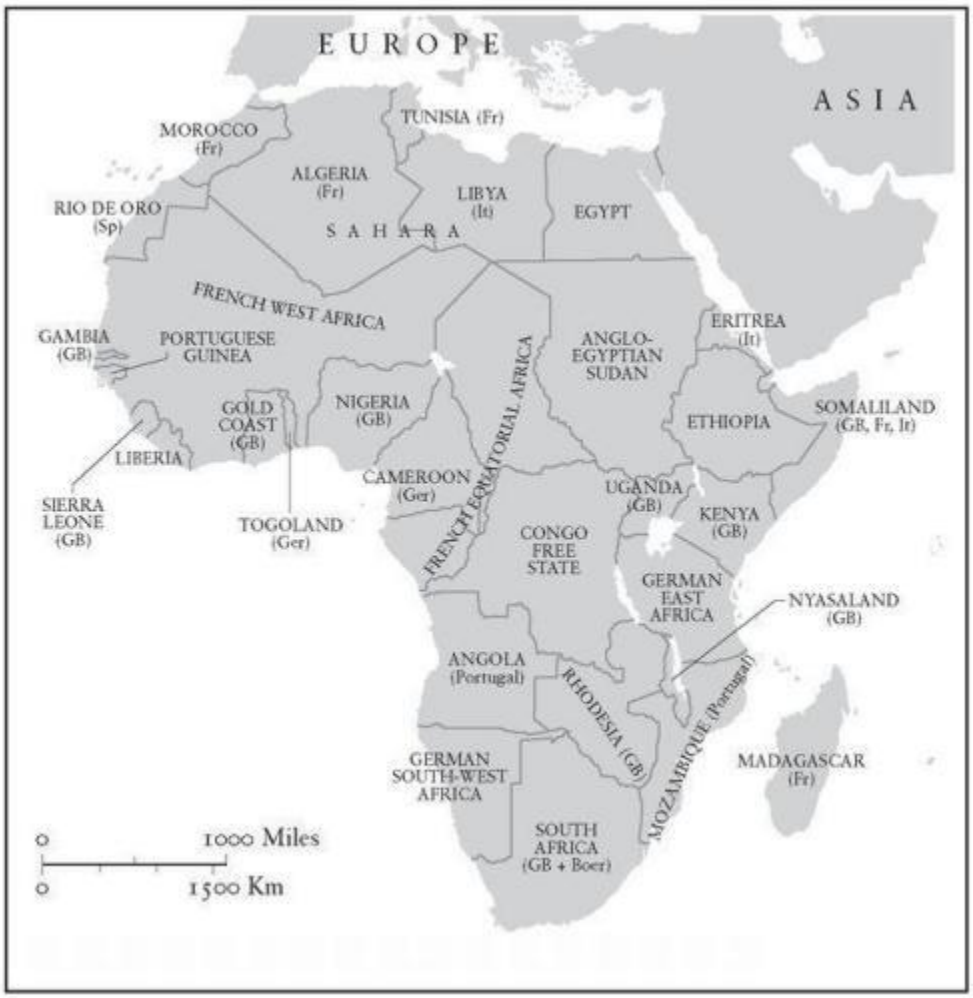
În altă parte, sfârșitul lipsit de glorie al episcopatului lui Samuel Crowther a încurajat formarea de biserici inițiate de africani; la sfârșitul secolului al XIX-lea a avut loc o ascensiune a liderilor care și-au afirmat carisma, așa cum făcuseră odinioară profeții Vechiului Testament împotriva preoției Templului. Una dintre figurile clasice, a cărei influență se resimte încă în toată Africa de Vest, a fost William Wade Harris (1865-1929), un produs atât al metodismului, cât și al anglicanismului american. Ca nativ liberian din poporul Grebo, marginalizat așadar de elita libereriană afro-americană, cariera sa a început prin agitația politică împotriva proastei lor guvernări care urmărea să predea Liberia stăpânirii britanice, un tribut interesant adus colonialismului britanic. Întemnițat ca subversiv, Harris a primit viziuni ale Arhanghelului Gabriel, care i-a transmis porunca lui Dumnezeu de a începe lucrarea de profeție. Un aspect al poruncii era că Harris trebuie să renunțe la îmbrăcămintea europeană: acest lucru a rezolvat încurcătura în care îl adusese relația sa complicată cu cultura occidentală. În curând, a pășit desculț prin satele din Coasta de Fildeș și Coasta de Aur (acum Ghana), îmbrăcat într-o simplă haină albă, purtând o căldare cu apă și un toiag înalt cu cruce (după Harris, toiagurile au devenit bine cunoscute - un echipament indispensabil pentru orice profet african). El a predicat venirea lui Hristos și necesitatea absolută de a distruge obiectele de cult tradiționale. Împreună cu el era echipa sa formată din două sau trei femei, care cântau și cântau la clopoței din calabash pentru a chema Duhul Sfânt.[61] Puține lucruri din mesajul lui Harris, dincolo de viziunea sa angelică și de stilul său personal, puteau fi considerate străine de creștinismul tradițional pe care îl învățase în anii săi de catehеză episcopală, deși administratorii coloniali cu gusturi de anticariat au deplâns distrugerea artei locale care a urmat vizitelor sale. El însuși le-a recomandat convertiților săi să se alăture metodiștilor, dar având în vedere propria sa toleranță față de poligamie, acest lucru a cauzat probleme.

O caracteristică a vizitelor deseori scurte ale lui Harris în cadrul neobositei sale predici (nu mai mult de câteva săptămâni în Coasta de Aur în 1914, de exemplu) a fost capacitatea sa extraordinară de a lăsa în urma sa biserici permanente - în ceea ce privește impactul misionar, el

a fost mai mult John Wesley decât George Whitefield. În Coasta de Fildeș, anterior o enclavă franceză romano-catolică, practica protestantă a luat amploare. Bogata varietate de Biserici pe care le-a lăsat în urma sa a fost caracterizată de o conducere locală și de o înclinație pentru construirea propriilor accente într-un sistem distinctiv, dincolo de tot ceea ce a recomandat Harris. Biserica celor Doisprezece Apostoli din Ghana modernă, de exemplu, a dezvoltat o conducere predominant feminină. Profetesele prezidează "grădinile", complexe de biserică în aer liber, oratoriu și cămin, mai degrabă asemănătoare unei mănăstiri; cea mai apreciată slujbă a profetesei este vindecarea, centrată pe serviciile de vineri (pentru care femeile de pe piață și-au decretat o zi liberă), întreaga congregație fiind îmbrăcată în haine roșii pentru a onora sângele lui Hristos (a se vedea planșa 66). Toate acestea sunt evoluții independente de Harris. Cu toate acestea, zăngănitoarele sale din dovleac rămân esențiale pentru liturghie, alungând spiritele bolnavilor cu clamarea lor, în timp ce, alături de ele, abilitățile tobosarilor adolescenți sunt date frâu liber. Biblia devine un instrument sacramental, a cărui atingere îi calmează pe cei posedați zgomotos, iar profetesa poartă o replică a crucii lui Harris. Cei Doisprezece Apostoli se mândresc cu faptul că sunt Biserica de ultimă instanță în caz de suferință, chiar și pentru oamenii mândri care obișnuiesc să disprețuiască astfel de abordări nesofisticate ale bolii.[62]

Efortul timpuriu al lui Harris de a-i pune în dificultate pe britanici în fața autorităților liberiene, urmat de respingerea bruscă a stilurilor europene de cult, a fost un ecou al reacțiilor africane mai largi la o situație politică transformată în ultimele două decenii ale secolului al XIX-lea. Împărțirea completă a Africii de către puterile europene, prin Congresul de la Berlin din 1884-5, a dus la distrugerea unui număr mare de structuri locale de putere. Singurele ținuturi care au rămas să se autoguverneze au fost Etiopia și Liberia, aceasta din urmă fiind o excepție îndoielnică. În noul așa-numit Statul Liber Congo al regelui Leopold al Belgiei, un fief personal vast și scandalos de prost guvernat, a existat un simbolism trist al vremurilor schimbate atunci când, în anii 1890, misionarii baptiști nu au avut nicio remușcare în a extrage ruinele catedralei regale și catolice de Sao Salvador din Kongo, cândva splendidă, pentru a-și construi o nouă biserică.[63] Organizațiile misionare creștine au salutat în mare parte noua situație, deși administratorii coloniali, conștienți de dezastrul Marii Revolte Indiene din 1857-8 (vezi pp. 893-4), au fost în general atenți să respecte marile zone din Africa care erau acum islamice - spre supărarea multor evangheliști aspiranți.

Totuși, creștinii aveau avantaje. Acum, când guvernele coloniale cereau colectarea regulată a impozitelor și completarea de formulare, educația de tip occidental era la mare preț și numai bisericile puteau să o ofere. În Africa de Sud, cuvântul Xhosa pentru creștini a devenit "școală".[64] Unele biserici s-au identificat în mod alarmant cu noul imperialism. Catolicii, anglicanii, presbiterienii scoțieni, metodiștii, reformații olandezi, chiar și Armata Salvării, toți au acceptat mari concesiuni de terenuri de la promotorii coloniali din "Rhodesia" (în prezent Zimbabwe/Zambia) și Kenya, ceea ce a provocat un resentiment larg împotriva misiunilor lor. [65] Acum era posibil să se conceapă creștinismul care se întindea pe tot continentul, așa cum imperialistul britanic Cecil Rhodes a avut în vedere o cale ferată Cape to Cairo, deținută de britanici. În ciuda conotațiilor nefericite ale imaginii, a devenit obișnuit să se vorbească despre un "lanț" de misiuni în toată Africa, toate aparținând unei anumite organizații sau biserici. Această viziune în general europeană urma să fie îndeplinită într-un mod destul de diferit de către bisericile inițiate în Africa.



22. Africa la sfârșitul secolului al XIX-lea

În contextul ascensiunii europene generale, două biserici creștine străvechi au ieșit în evidență ca nefiind ajunse în Africa odată cu negustorii de sclavi. Ambele erau miafizite: copții din Egipt și etiopienii. Copții au ieșit din trei secole de existență asediată și au cunoscut o nouă prosperitate, datorită deschiderii țării lor către influența creștină occidentală în urma confruntărilor dintre francezi și britanici asupra Egiptului în perioada napoleoniană. S-a dezvoltat o relație triunghiulară între copți, misionarii evanghelici (în special cei de la Societatea Misionară a Bisericii) și Muhammad Ali, soldatul otoman albanez de avere devenit conducător al Egiptului din 1805, fondator al unei dinastii care a supraviețuit căderii otomane și a condus Egiptul până la mijlocul secolului al XX-lea.

Toate părțile au avut ceva de câștigat. Copții erau atenți la posibilitatea unui ajutor extern după o izolare atât de lungă, misionarii englezi erau nu numai dornici să salveze suflete, ci și entuziasmați de perspectiva contactului cu o biserică atât de venerabilă și nepătată de papism, iar musulmanul Muhammad Ali a recunoscut cât de utilă ar fi fost exploatarea unui popor indigen calificat care ar fi putut să medieze cu puterile occidentale și să ofere o rezervă de expertiză administrativă. CMS a pus în aplicare o schemă de introducere a modelelor europene de

educație; copții au profitat cu entuziasm de această oportunitate și au avut grijă să și-o însușească. Elementul central a devenit un Colegiu Patriarhal Copt fondat, așa cum îi spunea și numele, de către conducătorul Bisericii Copte, Kyrillos (Cyril) al IV-lea, care a inițiat un val de reforme bisericești, dintre care un număr surprinzător a supraviețuit, având în vedere că a avut la dispoziție doar șapte ani pentru a le pune în aplicare. CMS au fost dezamăgiți în speranțele lor inițiale de convertire în masă a musulmanilor egipteni, dar, fără să vrea, au ajutat la o renaștere a unei vechi Biserici. În fața tuturor necazurilor care au urmat pentru creștinii otomani în secolele XIX și XX, aceasta avea să se dovedească a fi una dintre cele mai de succes din întreaga creștinătate orientală.[66]

Existența continuă a Etiopiei a fost cea mai categorică amintire a faptului că creștinismul este o credință africană străveche, iar revenirea Bisericii sale nu se datorează prea mult tipului de asistență cvasi-colonială de care au beneficiat copții. La începutul secolului al XIX-lea, Imperiul etiopian s-ar fi putut dezintegra în întregime, dar a fost salvat de un guvernator provincial, Kassa, care și-a croit drumul spre putere cu atât de mult succes, încât în 1855 a fost încoronat Negus sub numele de Tewodros (Teodor), eroul a cărui sosire providențială ca salvator monarhic fusese prezisă într-o profeție creștină etiopiană din secolul al XVI-lea. Extrem de pios - "Fără Hristos nu sunt nimic", a declarat el -, a pus capăt tradiției poligamiei regale și s-a jucat cu misiunile protestante care veneau din Egipt, unele dintre acestea având un folos deosebit pentru el în ceea ce privește capacitatea lor de a fabrica armament. Dar, la fel ca mai mulți dintre cei mai energici monarhi etiopieni dinaintea lui, Tewodros a căzut în paranoia și în răzbunare criminală; nu a fost bun pentru sănătatea sa mintală să se creadă descendent în linie dreaptă al regelui David. Cruzimea sa și-a înstrăinat propriul popor, iar poziția sa imperială a dus la o forță expediționară britanică care i-a zdrobit armatele la Maqdala în 1868. În disperare, și-a îndreptat una dintre armele sale forjate de misionari împotriva sa.[67]

Etiopia a supraviețuit acestui dezastru și Biserica sa și-a păstrat caracterul miafizit. Yohannes al IV-lea, un alt guvernator de provincie devenit Negus, l-a imitat pe Constantin când a prezidat un consiliu bisericesc în 1878 pentru a soluționa disputele de lungă durată privind hristologia, deși ordinul său de a smulge limbile unora dintre cei care îi contestau decizia l-a depășit mai degrabă pe cel al împăratului roman de a impune ortodoxia niceeană.[68] Succesorul său, Menelik al II-lea, mai puțin autoritar, a adus imperiul la o dimensiune fără precedent și a provocat cea mai durabilă înfrângere suferită de o putere colonială în secolul al XIX-lea, când i-a zdrobit pe invadatorii italieni la Adwa în 1896. A fost un eveniment sărbătorit în toată Africa: un semn (ca și victoria japonezilor asupra Imperiului Rus nouă ani mai târziu) că europenii nu erau atotputernici. A fost, de asemenea, un triumf pentru creștinismul autentic african, care s-ar putea întoarce acum spre Etiopia pentru inspirație.

Încă din 1892, departe, în Transvaal, un pastor metodist din poporul Pedi, Mangena Maake Mokone, înfuriat de condescendența colegilor săi albi, a fondat ceea ce el a numit Biserica Etiopiană.[69] Iată un nume pentru o Biserică care, spre deosebire de orice alt titlu - metodist, anglican, chiar și catolic - se găsea de fapt în Biblie. Mokone avea în vedere versetul psalmului (68.31) "să se grăbească Etiopia să-și întindă mâinile către Dumnezeu" - un fragment scriptural care, împreună cu povestea din Faptele Apostolilor 8.26-40 despre Filip și eunucul etiopian, era destinat să aibă repercusiuni uriașe pe continent în secolul următor. Printr-o diplomație anglicană remarcabil de abilă, nucleul Bisericii etiopiene a lui Mokone a ajuns în cele din urmă un "Ordin al Etiopiei" în uniune cu Biserica anglicană sud-africană tradițională, dar impulsul de a onora

imperiul victorios s-a răspândit în alte părți printr-o mare varietate de biserici inițiate de africani. Un impuls paralel de a căuta o succesiune episcopală istorică cu adevărat africană i-a determinat pe unii creștini africani să formeze congregații sub jurisdicția micii Biserici prezidate de Patriarhul ortodox grec din Alexandria; dar Etiopia a rămas și rămâne principalul punct de interes simbolic.[70]

Atunci când Italia fascistă a încercat să răzbune rușinea de la Adwa prin invazia și ocuparea distructivă a Etiopiei în 1935 (inclusiv prin distrugerea clădirilor istorice ale bisericilor), reacția din întreaga Africă a fost tăioasă și a condamnat acest scandal. Până în Nigeria, creștinii l-au ironizat pe Papa italian pentru lipsa sa de condamnare a compatrioților italieni: "Ar trebui să ne amintim că Papa este, la urma urmei, o ființă umană ca și alergătura obișnuită a omenirii și, prin urmare, moștenitor al slăbiciunilor umane, în ciuda pretenției tradiționale a adepților săi de infailibilitate".[71] În egală măsură, Etiopia a inspirat mulți afro-caribieni și afro-americani să își exprime mândria față de Africa prin aderarea la Rastafari. Această mișcare religioasă sincretistă își ia titlul de la numele de dinainte de coroană al ultimului împărat etiopian, Haile Selassie, și își întemeiază cu meticulozitate credințele pe Vechiul și Noul Testament, după modelul bisericilor creștine de-a lungul secolelor.

INDIA: MAREA REBELIUNE ȘI LIMITELE MISIUNII COLONIALE

Poveștile marilor imperii asiatice sugerează că, deși relația dintre expansiunea creștină și expansiunea imperială putea fi intimă, creștinismul era la fel de probabil să fie atât de perturbator, cât și de folositor. Începând cu anii 1790, majoritatea protestanților britanici nu împărtășeau preocuparea specială a Societății Misionare din Londra pentru Pacific; ei considerau fosta Indie Mughal ca fiind nava amiral a misiunii, deoarece aceasta conținea cele mai mari și mai rapid extinse teritorii coloniale ale Marii Britanii. Principalul om al Bisericii înalte din secolul al XVIII-lea, episcopul Samuel Horsley, deși a fost un activist de lungă durată în cadrul vechii Societăți pentru Propagarea Evangheliei și un susținător al misiunilor în coloniile britanice din Caraibe, s-a opus misiunilor indiene, deoarece nu considera că face parte din planul lui Dumnezeu ca Marea Britanie să modifice religia unei alte țări, mai ales că cea mai mare parte a Indiei nu era atunci condusă de agenți ai lui George al III-lea.[72] Poate că evanghelicii ar fi trebuit să-l asculte pe Horsley, pentru că, pe termen lung, India avea să se dovedească cel mai mare eșec al întreprinderii misionare europene.

Horsley nu a fost singura voce care a ridicat îndoieli. Onorabila Companie a Indiilor Orientale (care a guvernat India Britanică la o distanță de Coroana Britanică până în 1858) a fost inițial extrem de precaută în ceea ce privește deranjarea sensibilităților hinduse și islamice. Aceasta prețuia faptul că admiratorii savantului musulman reformist Shah Wali-Allah cooperau cu rea-credință cu guvernarea britanică. Compania a făcut tot posibilul să respecte practicile hinduse, cu anumite excepții, cum ar fi arderea văduvelor, care ofensa noțiunile europene de cruzime. Apoi, presiunea evanghelică în Parlamentul britanic - o altă campanie condusă de William Wilberforce, care a culminat cu un succes în 1813 - nu a dat Companiei altă opțiune decât să permită accesul misionarilor pe teritoriile sale.[73] La Calcutta a fost înființată o episcopie anglicană, care, în următoarele trei decenii, a dobândit o catedrală gotică impunătoare, desprinsă direct din Anglia provincială, proiectată de un inginer militar. Evanghelicii au câștigat treptat influență în cadrul guvernului Companiei, ca și în alte teritorii coloniale ale propriului imperiu al Coroanei britanice. Începând cu 1805, administratorii englezi ai Companiei au fost pregătiți pentru guvernare în colegiul de formare engleză de la Haileybury, printre al căror personal se remarcau evanghelicii, iar în anii 1830 acești băieți ocupau poziții de putere executivă. Erau administratorii unei organizații care, deja în 1815, potrivit unui comentator contemporan bine informat, conducea viețile a patruzeci de milioane de oameni: aproximativ 65% din toți oamenii din Imperiul Britanic.[74] Ce perspectivă se deschidea pentru misiunea creștină!

Politica companiei a evoluat în mod constant spre favorizarea creștinismului în detrimentul religiei indiene existente. Misionarii protestanți erau foarte dispuși să finanțeze furnizarea de educație superioară, pe care atât ei, cât și membrii proeminenți ai administrației Companiei Indiilor o vedeau din ce în ce mai mult ca pe o modalitate de a produce o elită cooperantă occidentalizată. Până în 1858, opinia Lordului Stanley de la India Office era că "deși am profesat neutralitatea religioasă, ne-am îndepărtat mult de ea în realitate". Acum, el scria într-o stare de reflecție după o criză gravă pentru dominația britanică în anul precedent: Marea Rebeliune Indiană, sau primul Război de Independență al Indiei, numit de britanici "Revolta Indiană".[75] Cea mai serioasă revoltă din secolul al XIX-lea împotriva unei puteri coloniale occidentale a fost declanșată parțial de eforturile de promovare a creștinismului în India, aducând musulmanii și hindușii în alianță - este cunoscut faptul că un alt punct de foc al rebeliunii care a promovat această cooperare a fost zvonul conform căruia gloanțele distribuite soldaților indieni erau unse

cu grăsime de porc sau de vacă, ceea ce îi insulta atât pe hinduși, cât și pe musulmani. Liderul independenței, bătrânul Bahadur Shah Zafar al II-lea, ultimul membru al dinastiei musulmane Mughal care a domnit la Delhi, s-a dovedit a fi un lider reticent, dar a făcut tot ce i-a stat în putință pentru a-i descuraja pe musulmanii stricți să îi înstrăineze pe hinduși în timpul insurecției prin demonstrații ale propriei lor intoleranțe, cum ar fi uciderea vacilor.[76]

Chiar și așa, armata indiană britanică a învins rebeliunea, în parte pentru că o parte semnificativă a elitelor hinduse și musulmane au rămas neutre în conflict, deși au fost voci importante în ostilitatea față de misiunile creștine. Acesta a fost un stimulent puternic pentru ca noul guvern britanic din India să se abată brusc de la traiectoria de susținere a expansiunii creștine. Proclamația reginei Victoria care punea capăt dominației Companiei în 1858 sublinia faptul că noul guvern primea instrucțiuni de "a se abține de la orice interferență cu credința religioasă sau cultul oricăruia dintre supușii noștri", o declarație importantă de politică din partea unui monarh creștin profund serios, ale cărui sentimente personale duceau în altă direcție: aceasta a mers în paralel cu legislația care punea capăt practic tuturor discriminărilor legale între creștini în Marea Britanie însăși. Supuși neplăcerilor asociate întotdeauna cu punerea în aplicare locală a unei politici la distanțe mari de la originea sa, misionarii creștini erau acum lipsiți de sprijin oficial în cea mai mare posesiune colonială a celei mai mari puteri mondiale.[77]

Până la sfârșitul secolului, misionari mai perspicace au realizat că misiunea creștină nu a atins masa critică necesară pentru a avea succes în India. La fel ca și catolicii înaintea lor în secolele al XVI-lea și al XVII-lea, protestanții au descoperit că sistemul indian de caste era o barieră formidabilă în calea promovării unei religii a cărei retorică punea accentul pe desființarea barierelor între toți cei care îl urmau pe Hristos. Școlile administrate de britanici au continuat să înflorească, dar nu au adus mulți convertiți sau o conducere creștină nativă suficientă pentru a stimula convertirea în masă. Indienii au luat ceea ce au vrut din educația europeană; școlile creștine s-au bucurat de un mare succes, dar acesta a fost de un alt ordin decât cel din școlile evanghelice similare fondate de Societățile Misionare ale Bisericii din Egipt (vezi p. 890). Acolo, admiterea fusese, de asemenea, din partea unei elite, dar o elită deja creștină. În India, puțini elevi proveneau din familii creștine și puțini erau cei care au decis că își vor însuși o nouă credință, chiar dacă beneficiau de cultura occidentală. De fapt, provocarea la adresa credinței și a intelectului reprezentată de asaltul creștinilor i-a determinat pe hinduși să se autoexamineze și, în cele din urmă, să aibă încredere în sine și să se mândrească cu moștenirea lor. Erau conștienți și mândri de interesul tot mai mare pentru cultura lor în Occidentul creștin, în mod ironic, adesea ca urmare a educației lor excelente în colegii creștine.

Încă de la începutul secolului, a existat o corespondență și chiar întâlniri între un număr mic de lideri religioși indieni orientați spre exterior și unitarienii europeni și americani, impresionați reciproc de posibilitățile pe care revoltele lor respective împotriva înțelegerii tradiționale a religiei le-ar putea deschide în căutarea unui adevăr religios comun și mai mare, în care constrângerile culturilor particulare să fie lăsate în urmă. Aceste contacte au fost conduse de reformistul și controversatul ecumenic bengalez Rammohun Roy (*c.* 1772-1833), care a călătorit peste oceane până în Marea Britanie pentru a apăra reformele obiceiurilor hinduse, cum ar fi arderea văduvelor, promovate de foștii săi angajați din cadrul Companiei Indiilor de Est; el a murit la Bristol, unde marea capelă clasică construită de prosperii comercianți unitarieni în centrul orașului încă mai adăpostește cu mândrie o placă comemorativă a vieții sale.[78] În anii 1880, o creștere a încrederii în sine în rândul hindușilor a încurajat o "renaștere hindusă" mult

mai amplă și un număr semnificativ de reconversii hinduse în rândul convertiților creștini (convertirea a fost într-adevăr un împrumut al unui concept creștin). Teoriile "pozitiviste" ale filozofului anticlerical occidental Auguste Comte s-au numărat printre influențele unor reconstrucții modernizatoare ale credinței hinduse, care căutau să ocolească puterea preoțească, dar să justifice continuarea existenței sistemului de caste.[79] În schimb, luptele și eșecurile misionare indiene au generat un nou spirit de umilință în rândul creștinilor. În rândul protestanților din India a apărut primul impuls de a uita vechile diferențe istorice dintre confesiuni, care nu mai însemnau mare lucru în noile contexte, și de a căuta o nouă unitate. Aceasta a fost originea principală a mișcării ecumenice din secolul al XX-lea (vezi pp. 953-8).

CHINA, COREEA, JAPONIA

Cel mai mare imperiu asiatic a fost China, condusă de dinastia Qing. Acesta s-a clătinat, dar nu s-a prăbușit cu adevărat în secolul al XIX-lea, supraviețuind cu greu eforturilor hotărâte ale britanicilor mai întâi și apoi ale altor europeni și americani de a-i exploata imensul teritoriu. Sosirea creștinismului și intervenția puterilor europene identificate cu credința creștină au contribuit la o revoltă catastrofală, iar de la prăbușirea Qing în 1911 avea să treacă aproape un secol până când bisericile se vor putea elibera de asocierea cu umilința imperială. Decăderea imperiului la sfârșitul secolului al XVIII-lea a oferit ocazia atât romano-catolicilor de a aduna congregațiile supraviețuitoare ale vechilor lor misiuni (vezi pp. 705-7), cât și protestanților de a începe pentru prima dată propriul asalt în China. Până în prezent, atitudinea oficială a Chinei față de catolicism este că acesta este diferit de "creștinism" - adică de protestantism - deoarece cele două religii au apărut în momente diferite din istoria Chinei. Pătrunderea protestantă a fost posibilă datorită unei serii de tratate cu puterile europene inițiate de britanici în 1842, rezultatul unor războaie care prezentau o altă față a Marii Britanii decât cea atât de lăudată în declarația lui Lecky despre abolиționism. Simultan cu acest act "perfect virtuos" a existat o politică care ilustra moralitatea imperială selectivă a britanicilor, care și-au compensat deficitul comercial cu China prin exportul de opiu cultivat în India.

Comerțul a luat amploare și a dus la o criză de dependență în întregul Imperiu Chinez, pe care autoritățile imperiale au încercat cu disperare să o limiteze, în special prin eforturi de interzicere a importurilor și de distrugere a transporturilor de droguri pe măsură ce acestea ajungeau. Marea Britanie a intrat în război în 1839 pentru a-și apăra profiturile, iar superioritatea sa tehnologică i-a asigurat victoria militară și navală. Misionarii au sosit în asociere cu acest rezultat mai puțin perfect virtuos, deoarece Tratatul de la Nanjing, care a deschis din nou comerțul în 1842, a anulat, de asemenea, o interdicție imperială privind credința creștină proclamată cu un secol înainte. Mulți misionari au sosit implicați în comerțul cu opiu, navigând deasupra unor călărașe pline cu lăzi peste lăzi de drog și, în general, finanțele misiunilor au fost menținute pe linia de plutire de rețeaua de credit întreținută de comercianții de opiu - ca să nu mai vorbim de fondurile pe care misiunile le primeau direct de la firmele legate de comerț (adică, practic, orice întreprindere comercială occidentală care făcea comerț cu China).[80] Atât pentru chinezi, cât și pentru guvernul lor, misionarii au devenit asociați cu atacuri asupra ipotezelor lor fundamentale despre lume. Cunoașterea înfrângerii militare și a mizeriei sociale cauzate de comerțul cu opiu i-a făcut pe chinezii obișnuiți nu numai ostili misionarilor, ci și dezgustați de propriul regim; mulți își aminteau că dinastia Qing la putere, de origine manciulescă, era de fapt la fel de străină ca și torționarii lor britanici și francezi.

Un amestec contradictoriu de furie populară și fascinație pentru cultura occidentală a alimentat Rebeliunea Taiping, care a izbucnit în 1850. Primul său ideolog și lider, Hong Xiuquan, a eșuat de patru ori la examenele necesare pentru a intra în administrația publică, cheia tradițională indispensabilă a succesului în China. Aflat într-o stare de depresie nervoasă, s-a apucat să citească cărți creștine, încurajat de un tânăr misionar american. A devenit convins că a fost ales de Dumnezeu pentru conducere și a predicat despre viziunea sa și despre puterea răscumpărătoare a lui Iisus. Mișcarea sa a întruchipat o combinație incendiară de nostalgie pentru dinastia Ming, zel rebel tradițional pentru a pune capăt corupției și un melanj de noțiuni de sorginte creștină, inclusiv un impuls pentru egalitate socială - toate unite de viziunile continue ale lui Hong de la Dumnezeu.[81] Peste tot în lume, la mijlocul secolului, escaladarea bruscă a

interferenței occidentale în cultura tradițională a dus la astfel de fuziuni ideologice, în care ideea creștină a ultimelor zile a fost o forță galvanizatoare favorită, de obicei cu rezultate devastatoare. Astfel, în același deceniu în care a avut loc explozia Taiping, Xhosa din Africa de Sud au încercat să își sacrifice toate vitele; ei au fost convinși de profețiile tinerei Nongqawuse că trebuie să își remedieze impuritățile, pentru a se pregăti pentru întoarcerea unui fost lider Xhosa, despre care se presupune că acum comanda rușii împotriva britanicilor în Războiul Crimeii, care le va aduce o nouă abundență. Cu toate acestea, Xhosa au descoperit că doar foamea și moartea îngrozitoare le-au răsplătit devotamentul iluzoriu; aceeași răsplată îi aștepta pe Taiping.[82]

Dimensiunea uriașă a Chinei a amplificat efectele apocalipticismului în Rebeliunea Taiping. Aceasta a pus stăpânire pe cea mai mare parte a Chinei centrale și s-a dovedit a fi mult mai traumatizantă chiar și decât Marea Rebeliune din India. Taiping înseamnă "Marea Pace", dar acesta a fost cel mai distructiv război civil din istoria lumii, depășind cu mult Războiul Civil American contemporan și fiind cu puțin depășit, în ceea ce privește haosul, de cel de-al Doilea Război Mondial, un secol mai târziu. Taipingul a creat o întreagă structură guvernamentală, cu o armată formidabilă, dar acumularea rapidă a puterii de către Hong Xiuquan nu a făcut nimic pentru starea sa mentală fragilă. A căzut în pasivitate și retragere, lectura sa preferată fiind noua traducere chineză a clasicului protestant "*Pilgrim's Progress" al* lui John Bunyan. Vărul său protestant Hong Rengan, sosit în capitala Taiping, Nanjing, în 1859, după ani de rezidență în Hong Kong, aflat sub stăpânire britanică, a încercat să scoată mișcarea din antipatia sa față de străini și să creeze o organizație mai rațională, combinând ceea ce era mai bun în guvernarea meritocratică tradițională cu ceea ce îl atrăgea în cultura europeană: aceasta ar fi fost o Chină complet modernizată, bazată pe noua credință sincretistă a Taiping și pe versiunea chineză a Bibliei King James. Chiar și atunci când puterea militară Taiping s-a prăbușit în urma ultimei boli a lui Hong Xiuquan în 1864, Hong Rengan, acum prizonier al Armatei Imperiale, și-a reafirmat cu obstinație mândria față de vărul său și față de "manifestarea puterii divine" care susținuse mișcarea timp de paisprezece ani. Focarele de rezistență au persistat ani de zile și, deși o combinație de armate conduse de provincii perseverente s-a dovedit mult mai eficientă împotriva rebelilor decât forțele centrale, imperiul nu și-a revenit niciodată. Chiar și în timp ce războiul făcea ravagii, o nouă rundă de tratate inegale cu puteri externe în 1858-60 a oferit noi libertăți activității misionare în interiorul granițelor imperiale.[83]

Neînțelegerile culturale ale chinezilor au fost egalate de cele ale multor misionari care au început să lucreze după 1842. La fel ca și catolicii dinaintea lor, aceștia au considerat, în cea mai mare parte, că sarcina de bază de a stăpâni complexitatea înfricoșătoare a limbii chineze este umilitor de dificilă și, adesea, reacția lor a fost aceea de a-și externaliza propriile neajunsuri. Atunci când nu dădeau vina pe acțiunea Satanei în cultura chineză, erau înclinați să deplângă neajunsurile limbii chineze de a exprima concepte abstracte subtile, mai degrabă decât propria lor incapacitate de a face acest lucru în limba chineză. Mai mult decât catolicii, misionarii protestanți aveau o viziune foarte negativă asupra religiei pe care cultura chineză o crease, atât de plină de ritualuri și idolatrie (la fel de rea ca și papistașii, de fapt). Când misionarii au întâlnit budismul în China, cu regulile sale privind dieta vegetariană și celibatul monahal, și-au amintit în special de jurămintele false cu care Biserica Catolică își tiraniza adepții. Bărbați occidentali eroici care se luptau cu pericole foarte reale în misiune, ei s-au consolat cu stereotipurile masculine din propria lor lume, având o mare satisfacție în consumul de carne, care contrasta satisfăcător pentru ei cu vegetarianismul feminizat.[84]

Cu toate acestea, încă de la început, unii misionari au încercat să învețe din succesele și eșecurile catolice anterioare sau au descoperit ei înșiși aceleași probleme legate de munca într-o cultură extrem de străină. Unul dintre primii sosiți în orașul Amoy, ocupat de britanici în provincia de coastă sud-vestică Fujian, a fost pastorul reformat american John Talmage. El și câțiva colegi cu aceeași gândire au creat una dintre primele biserici protestante chineze cu drepturi depline, inclusiv prima biserică protestantă din China - dar activitatea lui Talmage nu s-a rezumat doar la acumularea de "premiere". Încă din 1848, el s-a hotărât să facă misionarii străini de prisos și congregațiile sale să devină indigene: în același timp în care Henry Venn nu prea reușea să propage cu succes obiectivul celor "trei sine" în Africa de Vest (a se vedea pp. 884-6), Talmage punea în aplicare fără probleme acest principiu în Amoy. Acest lucru a fost facilitat de deschiderea localnicilor față de străini: Amoy fusese unul dintre primele puncte de intrare pentru europeni cu trei secole înainte, iar acum era unul dintre porturile deschise prin Tratatul de la Nanjing din 1847. În curând, congregațiile sale, fortificate de un amalgam sensibil de fundații prezbiteriene americane și engleze, alegeau prezbiteri chinezi în stil prezbiterian clasic, luptând pentru autofinanțare și asumându-și înființarea de noi congregații.[85]

Strategia de indigenizare a lui Talmage a fost repetată într-o formă mult mai mediatizată de englezul Hudson Taylor, pe care nicio structură misionară bisericească nu l-a putut controla până când nu și-a creat propria sa structură, care nu era tributară niciunei Biserici - o reinterpretare creativă a metodismului englezesc zbuciumat și predispus la schisme din tinerețea sa. Rupând cu societatea misionară creștină care se clătina și care îl adusese în China, în 1865 a înființat propria sa misiune, China Inland Mission, care urma să aibă sediul în China și să nu caute alt sprijin decât pe cel al lui Dumnezeu însuși. Taylor a declarat ostilitatea fără compromisuri a organizației sale față de comerțul cu opiu. Misiunea sa nu-și va permite să se îndatoreze, dar nici nu va face campanii de strângere de fonduri prin colecte sau apeluri. Misionarii săi vor purta haine chinezești - inclusiv femeile, o chestiune dificilă pentru europeni la acea vreme - iar școlile sale, alături de spitalele sale din Yantai (Chefoo), au fost concepute pentru a produce o nouă generație de copii din familiile misionare, care urmau să primească educație în China, în loc să fie trimiși înapoi în Europa, așa cum era de altfel norma aproape universală.[86]

În practică, idealurile au fost destul de greu de susținut. Astfel de instituții precum școlile Chefoo necesitau, în mod natural, o infrastructură nu atât de diferită ca natură de cea a altor societăți misionare, mai ales când, în anii următori, CIM a pretins cu o oarecare plauzibilitate că este cea mai mare organizație misionară din lume - și era ciudat că școlile Chefoo nu au oferit instruire în limba chineză până în 1917.[87] Taylor și-a petrecut o mare parte din timp în turnee publicitare în Marea Britanie, producând cumva atât misionari, cât și bani, în ciuda lui însuși. Cu toate acestea, retorica era importantă. În spatele ei se afla generozitatea de spirit a lui Taylor: de exemplu, atunci când Misiunea sa a suferit alături de altele în următoarea mare explozie de furie chineză împotriva străinilor, Rebeliunea Boxer din 1900, el a refuzat compensațiile extorcate de guvernul imperial pentru organizațiile europene. Iar misionarii săi i-au urmărit pe catolici în întinderile din mediul rural chinezesc, în loc să vizeze orașele, scena celei mai mari părți a activității misionare protestante. Organizația sa a păstrat trăsătura distinctivă că lucrătorii săi nu se puteau aștepta să primească un salariu regulat și a continuat să fie bună la înscrierea celor care nu erau, prin temperament, jucători de echipă naturali.[88]

Dincolo de China se aflau două regate care se retrăsiseră într-o izolare deliberată în secolul al XVII-lea, dar care acum erau forțate să își deschidă granițele: Coreea și Japonia. Relația lor a

fost întotdeauna tensionată, iar experiența Coreei cu Japonia a fost din cauza invaziilor repetate; totuși, chiar și având în vedere această istorie, contrastul în primirea creștinismului de către acestea este extraordinar. Când comodorul american Perry și-a adus escadrila navală pentru a forța deschiderea Japoniei în 1853, a fost începutul unei revoluții în societatea japoneză care a dus la restaurarea guvernului imperial în 1868, la sfârșitul a două secole de monopol al shogunilor Tokugawa asupra puterii reale. Sosirea americanilor a fost urmată, de asemenea, de recunoașterea surprinsă a faptului că, împotriva tuturor șanselor, în colțuri liniștite, o formă de creștinism supraviețuise represiunii Bisericii Catolice, odinioară înfloritoare în arhipelag (vezi pp. 707-9). Cu toate acestea, această revelație nu a dus și nu a dus niciodată la o nouă înflorire a creștinismului în Japonia. Atunci când japonezii au făcut cu entuziasm selecții din Occidentul protestant, acestea au inclus cumpărarea de Biblii în limba japoneză în cantități foarte mari, care, cu toate acestea, au inspirat foarte puțini să facă saltul spre convertirea creștină. Un indiciu al popularității Bibliilor se găsește în faptul că faimoasa carte *Self-Help* a lui Samuel Smiles s-a vândut și în ediția japoneză în un milion de exemplare în aceeași perioadă, depășind cu mult vânzările sale în Marea Britanie și SUA. Aceste cărți făceau parte dintr-un curs accelerat de învățare a aspectelor utile ale modernității, la fel cum birocrații japonezi adoptau ținute vestimentare occidentale când mergeau la serviciu și cum vegetarianismul budist era încălcat de moda de a mânca carne de vită, deoarece carnea de vită părea să fi făcut atât de mult bine la construirea imperiilor de către occidentali.[89]

Originile creștine din Coreea sunt un sport curios față de expansiunea creștină mondială din timpul Contrareformei, care a fost experimentată aici cu o întârziere remarcabilă, exact când în alte părți valul catolic se diminuase și cu doar un deceniu înainte de marea "decolare" protestantă din anii 1790. Creștinismul a fost propagat în Coreea de la baza improbabilă a misiunii catolice, singura misiune catolică semi-legală și în dificultate din capitala imperială chineză, Beijing.[90] A cunoscut suferințe și persecuții intense, așa cum creștinismul nu mai cunoscuse de la misiunile japoneze și canadiene din secolul al XVII-lea; în același deceniu în care revoluționarii francezi au comis atrocități împotriva creștinilor catolici, catolicii s-au confruntat aici și cu un stat ostil. Monarhia coreeană patrona un șamanism nativ mult încrucișat cu budismul, iar filozofia sa călăuzitoare era o formă de confucianism importată de mult timp din China. La sfârșitul secolului al XVIII-lea, statul coreean avea probleme și părea incapabil să se reconstruiască după o serie de dezastre naturale care, în combinație cu o proastă guvernare cronică, au dus la scăderea efectivă a populației. Ce spunea acest lucru despre capacitatea religiei coreene de a proteja acest regat orientat spre interior? Întrebarea i-a lăsat mult perplecși pe membrii reformiști ai elitei erudite și birocratice coreene (*yangban),* care, în stil confucianist, se considerau pe ei înșiși ca fiind ghizii numiți în mod divin ai regatului.

Un *yangban,* Yi Sung-hun, a oferit un nou răspuns la această criză de autoritate: în timp ce se afla la Beijing ca diplomat, a fost botezat creștin catolic și s-a întors acasă pentru a-și propovădui credința. A fost întâmpinat cu indignare (inclusiv din partea tatălui său), fiind acuzat că și-a trădat poziția socială și respectul cuvenit față de strămoșii săi, dar tocmai folosindu-se de legăturile de familie și de legăturile sociale cu alți reformiști și-a răspândit credința.[91] La început, guvernul a considerat catolicismul ca fiind "nu mai mult decât o sectă colaterală a lui Buddha" și s-a limitat la a-i arde cărțile. "Vai!", se plângea, într-un mod pe care protestanții coreeni de mai târziu l-ar fi putut găsi simpatic. 'Cum ar putea cineva să reproducă atât de ușor forma Ființei Divine care este atât de departe, tăcută și fără ordine? Ce altă crimă ar putea fi mai profanatoare decât crima de a adora portretul unei alte ființe umane în locul Ființei Divine și de a o numi

"Iisus"?".[92] Autoritățile au fost în curând forțate să ia măsuri mai drastice. De la întoarcerea lui Yi Sung-hun în 1784 și până la prima mare persecuție din 1801, catolicismul coreean s-a răspândit dincolo de originile sale de elită *yangban, ajungând* să aibă aproximativ zece mii de adepți - și asta cu ajutorul unui singur preot chinez rezident din 1795, martirizat în 1801. A fost un început specific laic pentru o ramură a Bisericii. Următorul preot nu a depășit formidabilele probleme de intrare în Coreea până în 1833; până atunci, Roma plasase Coreea sub auspiciile Misiunilor Franceze Străine din Paris, iar faptul că Franța nu avea o mare prezență militară în Asia de Est a ajutat probabil la acceptarea creștinismului catolic. Contrastul cu puterea imperiilor chinez și japonez, care amenințau de secole să anihileze Coreea, era semnificativ.

În timp ce creștinismul se extindea în rândul unei populații mai largi, care încă mai căuta să se elibereze de lipsurile continue ale Coreei, monarhia a continuat să urmărească distrugerea totală a religiei străine. Mii de oameni au murit sau au fost torturați, cea mai gravă fază fiind cea mai recentă, în 1866-71. Mulți dintre cei care au înfruntat suferința cu un curaj extraordinar au avut la dispoziție moștenirea catolicismului tridentin, cu poveștile sale despre martirajele anterioare și etica sa de negare a lumii, dar este interesant să privim dincolo de accentele din relatările catolice contemporane despre persecuții pentru a vedea ce nu au preluat activiștii creștini din moștenirea tridentină. Celibatul pe tot parcursul vieții nu se număra printre obiectivele lor; la fel ca în Africa, structura socială a Coreei îl făcea atât inacceptabil, cât și dificil de practicat. De exemplu, doar nouă femei virgine pot fi numărate printre poveștile a șaizeci și trei de femei adulte martire și mărturisitoare adunate din persecuția din anul coreean *Kihae* (1839-40).[93] Având în vedere că, în mod normal, clerul trebuia să rămână complet ascuns înainte de 1871, cea mai mare parte a poverii învățăturii a căzut asupra laicilor catolici. Acesta era un catolicism în care slujba în latină era în mod necesar o experiență rar întâlnită. Practica botezului laic, pe care Biserica nu a tratat-o întotdeauna cu prea mult entuziasm, în ciuda acceptabilității sale teoretice, devenea acum esențială și comună. Unii botezători laici au devenit, de asemenea, preocupați să boteze copiii unor părinți necreștini care se așteptau să moară în curând: nu era o chestiune pe care autoritățile Bisericii îi îndemnaseră.

Foarte devreme, creștinii coreeni au manifestat mândrie față de propria lor moștenire culturală, pe care o puteau contrapune culturii chineze importate care domina Curtea regală. Pentru a-și răspândi mesajul cât mai mult posibil, ei au susținut utilizarea alfabetului *han'gul*, inventat în cercurile curții coreene în secolul al XV-lea, și și-au dezvoltat propria literatură în acest alfabet, atât de diferit de sistemul pictografic chinezesc și mult timp disprețuit de elita coreeană. Utilizarea vernaculară creștină a fost preludiul renașterii generale a *han'gul* în Coreea secolului al XX-lea. Atunci când au sosit protestanții (în principal americani) în urma deciziei tardive și reticente a monarhiei din anii 1870 de a deschide granițele Coreei, au învățat din exemplul catolic și au pus accentul pe rolul localnicilor în construirea Bisericii; în 1907, prezbiterienii s-au unit pentru a forma un singur prezbiteriu național, independent și autonom. Creștinismul ar fi putut fi asociat, ca și în China, cu umilirea de către puterile occidentale a unei monarhii în decădere și inepte și occidentalizante, dar deja își stabilise caracterul autohton. Nu este surprinzător faptul că atât catolicii, cât și protestanții au avut un rol semnificativ în menținerea identității naționale coreene în deceniile de după ce armatele japoneze au pus stăpânire pe țara lor în 1910. Sfidarea lor le-a adus noi persecuții înainte de eliberarea din 1945, iar coreenii nu au uitat acest lucru. Locul creștinismului în viața coreeană și capacitatea sa de a reflecta suferința și mândria națiunii au contrastat cu lipsa de penetrare a credinței în cultura puterii ocupante, Japonia. Aici, deci, creștinismul a fost un simbol al rezistenței la colonialism, nu al însoțirii

acestuia. Această conștiință a modelat dinamismul extraordinar al creștinismului coreean din ultima jumătate de secol.

AMERICA: NOUL IMPERIU PROTESTANT

Vizitând experiențele creștine din Asia de Est, am schimbat dominația activității britanice cu intervenția noii puteri mondiale protestante, Statele Unite ale Americii. Luptându-se la începutul secolului al XIX-lea în măsura în care britanicii au suferit o înfrângere umilitoare în războiul din 1812 (cu repercusiuni surprinzător de mici pe termen lung), la sfârșitul secolului, SUA se întindea pe propriul continent și devenea o putere transpacifică, pe punctul de a face lucruri și mai mari. Pe măsură ce guvernul federal se extindea spre vest, creștinismul a cunoscut o creștere la fel de viguroasă ca oricare alta din secolul al XIX-lea. La momentul Revoluției, în ciuda întregii agitații a Marii Treziri, doar aproximativ 10% din populația americană era membră oficială a Bisericii, iar majoritatea nu se implicau în mod semnificativ în activitățile Bisericii.[94] În 1815, numărul membrilor activi ai Bisericii ajunsese la aproximativ un sfert din populație; în 1914, acesta se apropia de jumătate - și asta într-o țară care, în aceeași perioadă, prin imigrație și creștere naturală, și-a văzut numărul de membri de la 8,4 milioane la 100 de milioane. Această creștere a reflectat dinamismul, libertatea, ratele ridicate de alfabetizare și oportunitățile disponibile în această societate, iar religia creștină părea să își datoreze succesul unui spirit competitiv și inovator la fel de mult ca și comerțul și industria americană.[95] Americanii erau pe bună dreptate mândri de ei înșiși. Era ușor să își arunce mândria în limbajul religiei lor (și cu atât mai mult era un motiv în plus pentru a ignora sentimentele nativilor americani care stăteau în calea unor noi realizări binecuvântate de providență). Chiar și instalarea căii ferate putea face parte din marele plan al lui Dumnezeu - vezi un elogiu adus caracterului providențial al acesteia în 1850 de către un revizionist yankeu devenit episcopalian, Calvin Colton:

Așa cum familia umană, într-o perioadă foarte îndepărtată a antichității, a fost împrăștiată pe toată fața pământului, de la baza Turnului Babel ... tot așa, popoarele tuturor acelor limbi, astfel create, se reunesc acum pentru a intra într-un alt monument perpetuu, nu al mândriei umane împotriva cerului, ci al libertății împotriva despotismului; și pentru a desăvârși această lucrare, ei cer să fie legați de noi cu o bandă de fier de-a lungul acestui continent.[96]

Majoritatea credincioșilor Republicii și majoritatea covârșitoare a celor care ocupau poziții de putere erau protestanți, deși Biserica Romano-Catolică a beneficiat, de asemenea, de o imigrație uriașă în timpul secolului și, până în jurul anului 1850, a devenit cea mai mare confesiune din America. Nu este surprinzător faptul că, în urma Revoluției, au început să se înființeze biserici complet noi - poate că, de fapt, mai ciudat este faptul că aproape nicio confesiune nou-nouță nu fusese creată înainte de 1776.[97] Metodismul american a fost, de fapt, prima dintre noile fundații, deoarece a ignorat cu obstinație supărarea lui John Wesley și și-a dat o organizare episcopală în 1787, Conferința sa renunțând în mod evident la angajamentul de a urma poruncile marelui om în această privință. Metodiștii s-au bucurat împreună cu baptiștii de partea leului dintr-o nouă creștere protestantă pe parcursul a câtorva decenii, pe care cei care privesc retrospectiv au

botezat-o a doua Mare Trezire. În timp ce episcopaliștii au rămas în mare parte la distanță, bisericile puritane din nord-est au fost parțial atrase.

Congregaționaliștii din Noua Anglie au fost dezorientați de pierderea statutului stabilit și a conducerii culturale după ce au jucat un rol atât de crucial în Revoluție și au fost divizați în ceea ce privește atitudinea față de moștenirea lor teologică reformată. Mulți dintre liderii lor influenți erau încă copii ai Iluminismului, căutând o credință rațională pentru o nouă Republică, și și-au condus congregațiile spre unitarianism. Alții s-au împotrivit acestei derive, au luat poziție pe o remodelare generoasă a predestinării reformate și au pus accentul pe diverse campanii de îmbunătățire morală și socială care să creștineze idealismul Declarației de Independență. Aceasta a fost Trezirea pentru ei. Existau destule motive de campanie pentru ambele tabere, în special pentru a face campanie în privința proprietății sclavilor în Sud (Nordul fiind scutit de atracțiile economice ale unei astfel de exploatări) și a temperanței alcoolului sau a abținerii totale. Această ultimă cauză, ca și în alte părți, deosebit de iubită de femei, a presupus ca evanghelicii să întreprindă o explicare exegetică eroică a miracolului lui Iisus din Cana, care a transformat apa în vin. Prohibiția avea să aibă o consecință fatală mai târziu în SUA.[98]

Situația era mai puțin elegantă în sud și în valul tot mai mare de așezări de la vest de Munții Apalași. Aici s-au revăzut din nou renașterile primei Treziri, care au măturat congregațiile dincolo de așteptările miniștrilor lor, în expresii fără cuvinte, dar adesea foarte zgomotoase, de un aparent nihilism liturgic. Mulțimile se adunau pentru împărtășanie în tradiția "întâlnirii de tabără" de la graniță, care se întindea până în Scoția și Ulsterul secolului al XVII-lea, dar acum alergau, cântau, chiar lătrau în ceea ce se numea în mod semnificativ "exerciții". Protestantismul redescoperea fizicalitatea și spontaneitatea după două secole de dietă de cuvinte ale predicatorilor și muzică planificată, iar descoperirea a venit în cadrul unui mod evanghelic care, în general, prețuia un stil comun fervent și proclamarea păcatului și a răscumpărării mai mult decât trecutul confesional sau istoria. Revivalismul era deja bine ancorat în cultura metodistă, baptistă și prezbiteriană, așa că nu numai că puteau să se acomodeze cu plăcere la toate acestea, dar, în timp ce miniștrii se străduiau să exploateze eliberarea surprinzătoare de energie emoțională a congregațiilor lor, nu merita să se preocupe prea mult de etichetele denominaționale. Într-una dintre primele dintre aceste explozii devoționale, la Gasper River, în Kentucky, în 1800, un prezbiterian a fost ministru gazdă, dar predicatorul care a stârnit focul a fost un metodist - reformat și arminian cot la cot în fața mulțimii care se tânguia, Amazing Grace într-adevăr de natură să-i uimească pe Calvin sau Melanchthon.[99] Vocile Părinților fondatori deiști păreau departe. Elitele urbane din Washington, Philadelphia și Boston ar trebui să înceapă să îi ia în seamă pe acești oameni, pentru că, la urma urmei, un număr tot mai mare dintre bărbații din rândul lor aveau voturi. De atunci, politicienii americani au făcut bine să fie cu ochii pe electoratul evanghelic.

Acum, în mijlocul unei proliferări de biserici construite cu bucurie, care dădeau mărturie despre o nouă naștere și disciplină în mijlocul unor peisaje agricole dure și fără lege, cu teama unor nativi americani foarte furioși și dezmoșteniți care pândeau la orizont, s-au dezvoltat forme tot mai originale de experiență creștină. Era previzibil ca entuziasmul evanghelic american să privească din nou spre Zilele de pe urmă - dacă Anglia Regenței, aglomerată și plină de prostii, putea produce fervoare apocaliptică, cu atât mai mult o frontieră pură și deschisă? Cu siguranță că America, și nu vechea Europă, urma să fie decorul dramei finale a lui Dumnezeu: nu își dăduse oare marele Jonathan Edwards binecuvântarea pentru acest gând? Unul dintre cei care au

dat un răspuns categoric afirmativ, William Miller, a fost el însuși un exemplar individual al traiectoriei spirituale a Americii protestante: respingându-și educația baptistă pentru credința rezonabilă a deismului în îndepărtata țară agricolă New England din Vermont, trecând la revizionism prin intermediul căutării anevoioase a dovezilor despre Ultimele Zile în Biblia King James (notând pe margini datele arhiepiscopului Ussher), hirotonit de baptiști, predicând mesajul său surprinzător prin națiune, potrivit căruia Venirea lui Hristos trebuia să aibă loc în 1843 - multă emoție - apoi în 1844 - și mai multă emoție - și apoi a urmat Marea Dezamăgire.

Pentru adevărații apocalipticieni nu există renunțare la speranță, deși Miller, acum disprețuit de baptiști, s-a retras în Vermont pentru a-și stăpâni supărarea alături de o mână de adepți. O avalanșă de argumente pe parcursul unui deceniu a produs una dintre multele adolescente vizionare ale secolului al XIX-lea, profetesa Ellen G. Harmon (care avea să devină în curând mireasa adventistului James White). Tipografiile la prețuri reduse au ajutat campania urgentă a doamnei White de a împărtăși publicului aproximativ două mii dintre viziunile sale, ca să nu mai vorbim de opiniile sale hotărâte despre o dietă sensibilă. Ceea ce a devenit acum cunoscut sub numele de Adventismul de Ziua a Șaptea a înflorit din nou; la fel ca și Baptiștii de Ziua a Șaptea înaintea sa, a observat ca zi sfântă de odihnă nu duminica, ci sâmbăta, Sabatul evreiesc. Vegetarianismul modern, o cauză susținută anterior de evangheliștii englezi radicali, și-a găsit acum un maestru vânzător în binefăcătorul și colaboratorul adventist al doamnei White, Dr. John H. Kellogg, ale cărui cereale pentru micul dejun și bunăvoință au adus prosperitate durabilă și mondială Bisericii Adventiste.[100] Profețiile lui Miller au continuat să fertilizeze imaginația unor personalități în derivă, dar irezistibile ca el. O schismă Millerită a produs Martorii lui Iehova: milenaristă, pacifistă și cu opinii ferme împotriva transfuziilor de sânge. Un alt profet recent, Vernon Howell, a fost împins să se redenumească David Koresh (adică regele persan Cyrus, eliberatorul evreilor din Babilon), și a adus propriile sale teribile Zile de pe urmă asupra celor care au crezut în el la Waco, în Texas, în 1993. Dincolo de acea ciocnire hidos gestionată greșit între adepții lui Koresh și guvernul federal, a urmat, doi ani mai târziu, actul la fel de oribil de răzbunare a lui Timothy McVeigh împotriva lui Koresh, în atentatul din Oklahoma City: o moștenire sinistră pentru Miller, alături de fulgii de porumb.[101]

A existat o reconstrucție mult mai creativă a creștinismului în această societate occidentală cea mai harnică și mai ingenioasă. Spiritismul și Biserica lui Christ Scientist (produse de alte femei vizionare) s-au răspândit din SUA în lumea occidentală și dincolo de ea. Cu toate acestea, dintre toate noile plecări din timpul celei de-a doua treziri, cea mai radicală a fost opera lui Joseph Smith, care poate fi considerat ca făcând parte dintr-un lanț de tineri înzestrați din secolul al XIX-lea care își aplicau darurile pentru a scăpa de lipsurile și incertitudinea socială în care se aflau, exploatând și inspirați deopotrivă de turbulența religioasă policromă a epocii lor.[102] Hong Xiuquan, cu nouă ani mai tânăr decât Smith, a fost un altul (vezi pp. 896-7). Crearea de către Smith a unui Regat Ceresc s-a dovedit mai durabilă și mai puțin distructivă decât Taipingul, deși, la fel, i-a adus o moarte prematură și violentă. Născut în sărăcie rurală în Vermont (nu departe de locul în care Miller își începea viața de căsătorit) și urmărit de sărăcie în copilăria sa din statul New York, care l-a privat de o educație decentă, Smith a dezvoltat un interes deosebit pentru vânătoarea de comori în mijlocul unui peisaj bântuit de terasamentele nativilor americani, devorând ce conversații și ce cărți (printre care, firește, Biblia) îi ieșeau în cale. Băiatul, deopotrivă visător și simpatic extrovertit, aflat la marginea atâtor culturi - evanghelismul, autodepășirea, istoria și arheologia populară, francmasoneria - a construit din ele o lume pierdută la fel de minunată ca acel paradis viitor cu care se confrunta Hong Xiuquan.[103]

La scurt timp după căsătoria lui Smith, în 1827, acesta a primit prima dintr-o serie de vizite din partea unei ființe cerești în alb, Moroni, care, potrivit lui Smith, era un fost locuitor al Americilor. Moroni l-a dus la un depozit secret de plăci de aur inscripționate. Smith a fost singura persoană care a văzut în mod cert plăcile, iar eventuala lor îndepărtare a fost la fel de angelică ca și excavarea lor; dar mesajul pe care tânărul semianalfabet de 22 de ani l-a tradus în limba engleză a Bibliei King James (proaspăta și devotata lui soție, Emma, și mai târziu doi prieteni care îi luau dictarea de cealaltă parte a unei perdele) a fost un text formidabil de lung. Acesta a fost publicat în 1830. Cartea, scrisă cu mult înainte în mare parte de tatăl lui Moroni, Mormon, era povestea poporului lui Dumnezeu, a dușmanilor săi și a dispariției lor în cele din urmă în secolul al IV-lea d.Hr. Totuși, aceștia nu erau israeliți sau filisteni, ci americani, iar dușmanii care i-au distrus erau popoarele indigene pe care societatea lui Smith le numea indienii roșii.[104] Acum, descendenții spirituali ai lui Mormon erau chemați să-și restaureze moștenirea înainte de Zilele din urmă. Fawn M. Brodie, a cărei viață clasică despre Smith i-a adus excomunicarea din Biserica Mormonă, a văzut în Cartea lui Mormon "unul dintre primele exemple de ficțiune de frontieră, prima narațiune lungă yankee care nu datorează nimic modei literare englezești".[105] La acea vreme exista un gen destul de numeros de romane despre "rasa pierdută". Un secol mai târziu, saga *Stăpânul inelelor* a lui J. R. R. Tolkien a format o paralelă catolică engleză, conștientă sau inconștientă, cu opera lui Smith. Povestirea lui Tolkien are multe dintre aceleași caracteristici ca și Cartea lui Mormon, deși majoritatea oamenilor de astăzi ar găsi proza lui Tolkien mult mai ușor de citit.

Astfel, sub inspirația lui Smith, mormonii au luat formă: Biserica lui Isus Hristos a Sfinților din Zilele din Urmă, care se consideră a fi o restaurare a unui creștinism autentic, altfel pierdut. Aceasta s-a mutat în bloc, așa cum au făcut-o atâtea grupuri utopice de atunci, pentru a fonda o nouă comunitate ideală la frontieră. Prima oprire în Ohio s-a dovedit a fi doar una dintr-o serie de mutări, deoarece Smith și liderii săi erau predispuși să se implice profund în politica statului și în afaceri riscante, iar ambițiile lor de putere îi speriau și îi înfuriau pe vecinii lor. În cele din urmă, Smith, acum la conducerea propriei sale armate private din Illinois, a fost întărit de noi revelații pentru a-și declara candidatura la alegerile prezidențiale din 1844. După noi confruntări cu forțele necredinței, justițiarii l-au împușcat mortal pe el și pe fratele său într-o închisoare din Illinois, în timp ce aștepta procesul pentru acuzația de a fi intimidat un ziar local ostil și de a-l face să nu mai existe. Totuși, acesta nu a fost sfârșitul pentru mormoni. Unul dintre locotenenții de lungă durată ai lui Smith, Brigham Young, Hong Rengan pentru Hong Xiuquan al lui Smith, a preluat inițiativa și i-a condus pe credincioșii bătuți în călătoria finală care avea să le salveze mișcarea, cu prețul a o sută de zile de călătorie cu căruța spre vest până în Utah. Young și-ar fi dorit un teritoriu care să rivalizeze ca amploare cu cucerirea Taiping, dar a trebuit să se mulțumească cu pustiul pe care i l-a permis guvernul Statelor Unite. A fost o cale lungă și furtunoasă până la acceptarea cu rezerve de către societatea americană în sens larg, nu în ultimul rând din cauza uneia dintre dezvăluirile ulterioare ale lui Smith, făcută publică postum în 1852, care a avut rezonanțe interesante cu luptele care se dădeau atunci în misiunile protestante din Africa. Lui i se spusese că trebuie să autorizeze poligamia.

Brigham Young și-a amintit mai târziu în viață că "și-a dorit mormântul" atunci când a fost informat pentru prima dată despre acest lucru în 1843, dar mai târziu l-a pus în aplicare cu desăvârșire în propria viață, cu tot respectul public pe care și l-ar fi dorit secolul al XIX-lea. După cum a observat unul dintre biografii săi mai puțin reverențioși, casa lui Young din Salt Lake City 'semăna cu o gospodărie din Noua Anglie la o scară mai mare'. În locul unei singure

doamne superficial de prohibitive în negru sau gri, erau nouăsprezece". Doamna văduvă Emma Smith, anterior mult încercată de acumularea clandestină de soții a profetului Smith, s-a căsătorit din nou; dar nu cu un mormon.[106] A trecut anul 1890 până când curentul principal al Bisericii a pus deoparte poligamia, și o mulțime de mormoni nu au recunoscut această decizie (unii încă nu o fac, în izolarea atent întreținută în Utah și Arizona), dar Utah a devenit totuși un stat cu drepturi depline în 1896.[107]

Dacă poligamia s-a dovedit a fi o victimă a ipotezelor sociale externe din secolul al XIX-lea, la sfârșitul secolului al XX-lea a avut loc o altă incursiune a valorilor liberale externe când, în 1978, o revelație a permis bărbaților de origine neagră să își ocupe locul printre albi în preoția universală atribuită tuturor bărbaților mormoni adulți - interdicția inițială are o origine contestată.[108] Prosperitatea sănătoasă, așa cum ar fi putut fi invidiată de tânărul Smith, a devenit o specialitate mormonă la nivel mondial, împreună cu o abordare sistematică a răspândirii mesajului care a fost cu greu egalată în creștinismul care își rezervă calificativul de evanghelic. Interesul doctrinar al mormonilor pentru genealogie, motivat de credința lor în botezul postum al strămoșilor, a exercitat o puternică atracție asupra celor a căror istorie se bazează pe migrația din altă țară. În Statele Unite, creșterea sa a fost de așa natură încât are pretenția de a fi a patra confesiune creștină ca mărime din America.[109]

În spatele acestei explozii naționale de slujire energică a unui Dumnezeu protestant, o umbră se întindea peste Republica în expansiune. Parlamentul britanic a rezolvat problema sclaviei în 1833; a fost nevoie de un război civil pentru a face acest lucru în America. Înainte de aceasta, națiunea evanghelică, care împărtășea aceeași retorică a răscumpărării și cânta aceleași imnuri, era împărțită în trei moduri: o grupare albă (cu forța sa în statele din nord) a repetat argumentele aboliționiștilor din secolul al XVIII-lea cu o furie crescândă; o apărare la fel de furioasă a sclavagismului albilor din sud a reciclat toate argumentele pe care Biblia și Iluminismul le furnizaseră; și, în cele din urmă, bisericile afro-americane, care îi serveau atât pe cei emancipați, cât și pe cei înrobiți, au făcut cauză comună cu aboliționiștii albi din nord. În rândul albilor din Sud, apărarea sclaviei a alunecat într-o apărare a supremației albe, deoarece aceasta era o modalitate utilă de a uni populația albă în spatele unei ideologii coerente; majoritatea sudiștilor nu dețineau de fapt sclavi și nu aveau niciun interes necesar pentru a apăra doar această instituție.[110]

Unele Biserici americane s-au divizat pe această temă, inclusiv cele mai mari, metodiștii și baptiștii, în anii 1840.[111] Granița a fost foarte clar delimitată de granițele statelor, cu Pennsylvania, izvorul quaker al abolиționismului, alături de Maryland, care deținea sclavi. Tensiunile au explodat în lupte între guvernul federal și statele sudiste confederate în 1861, aparent nu din cauza sclaviei, ci din cauza drepturilor statelor individuale de a lua decizii cu privire la sclavie pentru ele însele. Președintele republican care a condus efortul federal de război, Abraham Lincoln, era un unitarian raționalist care lăsase în urmă credința sa baptistă calvinistă strictă din copilărie pentru ceva mai asemănător cu crezurile reci ale celor mai proeminenți Părinți fondatori, dar acest lucru nu i-a diminuat angajamentul față de război ca o cauză morală profund creștină.[112] Retorica luptei fusese deja pusă în termenii unei cruciade morale creștine, datorită acțiunilor abia sănătoase ale unui calvinist fervent dintr-o familie de mult timp angajată în cauza abolиționistă, John Brown.

Brown provine din aceeași generație cu Joseph Smith și rămâne o figură la fel de controversată, deși natura l-a înzestrat cu un potențial mai mare decât Smith de a arăta ca un profet din Vechiul Testament (vezi planșa 64). Mândru de o moștenire puritană din Noua Anglie, dar neobișnuit printre aboliționiști prin faptul că a îmbrățișat violența pentru cauză, pe fondul valului crescând de violență din Midwest, el a inversat dictonul Marelui Preot Caiafa cu privire la moartea lui Iisus, proclamând că "era mai bine să moară o seamă de oameni răi decât să fie alungat un singur om care a venit aici pentru a face din Kansas un stat liber". În consecință, în 1856, a fost responsabil de răpirea și uciderea a cinci activiști pro-sclavie, dar, în ciuda acestei crime greu de apărat, canonizarea sa nordică ca martir aboliționist a venit ca urmare a confiscării arsenalului federal neapărat apărat de la Harpers Ferry, trei ani mai târziu.[113] Atunci când raidul nu a reușit să stârnească o insurecție a negrilor, Brown a rămas în arsenal și a așteptat să fie martirizat, ceea ce statul Virginia a făcut în mod corespunzător, uitând pentru moment de caracterul nebunesc al campaniei sale. Un editorial al unui ziar din Massachusetts a preluat această stare de spirit: "niciun eveniment . . ar putea să adâncească atât de mult ostilitatea morală a oamenilor din statele libere față de sclavie ca această execuție".[114] Versurile compuse spontan de soldații nordici despre cadavrul lui John Brown, cu melodia lor de neuitat de veselie de la reuniunea de tabără, au fost orientate pe parcursul războiului către "Imnul de luptă al Republicii" al aboliționistei din Boston Julia Ward Howe, mai decoros, dar totuși emoționant, în care cuvintele ei despre Hristos ar putea fi reaplicate lui Brown: "Așa cum a murit pentru a-i face pe oameni sfinți, să murim și noi pentru a-i face pe oameni liberi".[115]

În timpul războiului, o proclamație prezidențială a declarat abolirea sclaviei (deși numai în statele confederate care luptau împotriva nordicilor), măsură ratificată și extinsă în întreaga Uniune de către Congres după înfrângerea finală a Sudului, prin cel de-al treisprezecelea amendament la Constituția americană. Caracterul brusc al schimbării în societatea sudică, eliberarea a patru milioane de ființe umane, a fost o traumă profundă care s-a adăugat la distrugerea și moartea pur și simplu a războiului în sine: sfârșitul unei instituții care în 1861 părea să înflorească și chiar să se extindă. După capitularea Confederației, mulți sudisti învinși furioși s-au răzbunat pe creștinii de culoare, chiar dacă aceștia le împărtășeau credința evanghelică. Îi vedeau în continuare ca ființe inferioare albilor și foloseau în continuare vechile argumente biblice și iluministe pentru a se justifica. De asemenea, ei își vedeau propria situație ca pe cea a unei culturi victimale în pericol. Pentru proeminentul pastor baptist sudic din Carolina de Sud și Alabama, E. T. Winkler, acest sentiment a justificat apărarea Ku Klux Klan-ului în fața baptiștilor din nord în 1872 ca exemplu de "organizații temporare necesare pentru remedierea unor nemulțumiri intolerabile". Era puțin probabil ca el să aplice același argument pentru orice organizații temporare pe care negrii amenințați le-ar putea forma.[116] Controlul albilor asupra Sudului și atribuirea unui statut de clasa a doua afro-americanilor nu au fost contestate în mod eficient până în anii 1950, iar o mare parte a provocării a venit din partea Bisericilor negrilor, care acum rămâneau singura instituție prin care afro-americanii puteau avea vreun efect asupra politicii. Cicatricile persistă în societatea americană până în prezent.

Cu toate acestea, în deceniile de după Războiul Civil, au apărut mișcări care, în cele din urmă, au adunat toate filierele variate ale religiei și culturii americane într-o nouă forță: Penticostalismul. Penticostalii își iau numele de la incidentul descris în Cartea Faptele Apostolilor când, la sărbătoarea evreiască a Cincizecimii, Duhul Sfânt s-a pogorât asupra apostolilor și aceștia "au început să vorbească în alte limbi", astfel încât marea varietate de pelerini adunați la Ierusalim îi puteau auzi vorbind în toate limbile reprezentate în mulțime. [117] Rădăcinile lor se află în

varietatea extraordinară a religiei protestante americane și nu au o singură origine. Au ecou în penticostalism "exercițiile" de sacadare, lătrare și alergare ale reuniunii de tabără din Kentucky, care și-au avut precedentul în emoția extrovertită a moravilor, dar există mult mai mult.

Pe lângă renașterile din jurul anului 1800, o mișcare de "sfințenie" a apărut din învățătura primilor metodiști, proclamând că Duhul Sfânt poate aduce o experiență intensă de sfințenie sau sfințire în viața de zi cu zi a oricărui creștin credincios. Deși John Wesley predicase o doctrină a perfecțiunii creștine, se pare că John Fletcher, un preot anglican de origine elvețiană, pe care Wesley ar fi dorit să-l facă succesorul său în conducerea Conexiunii metodiste engleze, a fost cel care a popularizat pentru prima dată o viziune a sfințeniei în viața creștină ca fiind realizată prin "botezul cu Duhul Sfânt". În secolul următor, mult călătoarea revizionistă americană, doamna Phoebe Palmer, a dezvoltat aceste teme într-o doctrină exprimată într-un limbaj dramatic al sfințirii "întregi" sau instantanee. Metodismului american tradițional nu i-a fost ușor să stăpânească mișcarea Holiness, care a creat și mai multe instituții pentru a se exprima.[118]

Creștinii reformați, moștenitori ai lui Jonathan Edwards, au fost de asemenea fascinați de ideea acestui "Botez al Duhului Sfânt" sau a "celei de-a doua binecuvântări", dar tradiția lor reformată i-a făcut să fie precauți față de învățătura wesleyană Holiness despre posibilitatea unei perfecțiuni instantanee în viața creștină. Ei au avut o contribuție diferită. Mulți au continuat să proclame, ca și Edwards, că Hristos va reveni în curând în asociere cu o regulă de perfecțiune de o mie de ani. Cu toate acestea, ei i-au modificat semnificativ opiniile sale despre mileniu, dezvoltând un set de idei generate de acel ciudat culoar reformat pe care l-am întâlnit deja în evanghelismul britanic: autointitulata "Biserică Catolică Apostolică" inspirată de Edward Irving (vezi p. 829). În cadrul conferințelor sale de la Albury, CAC a dezvoltat o schemă ordonată a unei serii de "dispensații" care structurează istoria lumii, o schemă la fel de cuprinzătoare ca și declarațiile lui Joachim din Fiore; dispensațiile vor culmina (și asta destul de curând) cu a doua venire a lui Hristos înainte de mileniu. Profund interesat de această schemă dispensaționalistă a fost un fost preot anglican irlandez, John Nelson Darby, care și-a părăsit Biserica pentru o grupare liberă numită Frații, printre care a devenit cel mai proeminent lider.

Dezamăgit de anglicanism, Darby a văzut modelul viitor al istoriei în termeni de luptă apocaliptică și iminentă. El a făcut două afirmații cruciale despre milenarism. În primul rând, într-o inovație notabilă, el a analizat Matei 24.36-44 și a văzut acolo profeția lui Isus despre o "răpire" în care un om va fi luat și un om va rămâne.[119] În al doilea rând, completând "dispensațiile", el a afirmat că Hristos va reveni pentru a dezvălui misterul final în această Răpire și îi va conduce pe sfinți în ultima mie de ani, așa cum au prevăzut conferințele de la Albury. Așadar, pentru a descoperi un alt specimen de in-talk teologic, imaginea lui Darby despre venirea lui Hristos era "premilenară" și nu postmilenară, ca cea a lui Edwards (vezi p. 759), și nu încuraja niciun optimism iluminist însorit cu privire la perspectivele umane: numai Hristos putea schimba efectiv lumea, nu efortul uman. Premilenialismul a accentuat diviziunea și separarea în cadrul societății, pentru a-i aduna pe cei aleși, iar răceala sa față de proiectele iluministe de reformă socială a contribuit la acel proces ciudat prin care "liberal" a devenit un cuvânt de abuz în Statele Unite, în contrast puternic cu stima sa în societatea europeană. Începând cu anii 1870, această teologie a fost promovată prin intermediul seriei de conferințe semi-instituționale ținute la Niagara-on-the-Lake în Canada și la Keswick în nordul Angliei, precum și prin intermediul altor adunări legate de acestea (sau, deseori, în mod deliberat fără legătură - premilenialiștii au

obiceiul de a se certa între ei).[120] Acesta a fost mediul care a născut și proclamațiile defensive ale mișcării fundamentaliste (vezi pp. 862-3).

În mijlocul acestei confruntări de evanghelizări, a rămas dorința negrilor protestanți de a fi acceptați pe deplin în societatea americană, o oboseală generalizată față de barierele confesionale în mijlocul unei retorici evanghelice atât de împărtășite și un instinct la fel de răspândit că accentul pus de protestanți pe predici și pe înțelegerea intelectuală a cuvântului lui Dumnezeu nu lăsa suficient loc pentru emoțiile umane. În jurul anului 1900, vorbirea în "limbi" a început să joace un rol important: într-o nouă punere în practică a primei Rusalii creștine descrise în Fapte 2, "limbile" au creat mesaje de nerecunoscut pentru cei neinițiați și au exprimat laude sau închinare celor din comunitate. Precedentul a fost din nou Biserica Catolică Apostolică a lui Irving, pentru că aceasta a apărut mai întâi din entuziasmul generat de "limbile" manifestate de surorile scoțiene Isabella și Mary Campbell (vezi p. 829). Când Irving a rupt cu Biserica Scoției, biserica sa nou înființată a continuat practica vorbirii în limbi până la sfârșitul anilor 1870, deși a început să îngrădească această practică în 1847. Exprimarea liberă a limbilor fusese efectiv înghețată de o evoluție imprevizibilă în viața bisericească a apostolilor catolici, înclinația lor pentru unele dintre cele mai elaborate ritualuri liturgice inventate vreodată de o biserică occidentală.[121]

Biserica Catolică Apostolică însăși a fost ucisă treptat prin refuzul său apocaliptic de a prevedea hirotonirea generațiilor următoare de clerici după prima.[122] Cu toate acestea, exemplul catolic apostolic nu a fost uitat, iar grupuri desprinse din el au continuat tradiția limbilor. Au existat și alte izbucniri remarcabile ale aceluiași fenomen în întreaga lume - de exemplu, în Imperiul Rus în anii 1850, în timpul Războiului Crimeii - o reflectare a globalizării crescânde a creștinismului și a efectelor schimbărilor bruște în peisaje religioase anterior stabile.[123] Aici a existat un echilibru instabil al unor forțe incompatibile (cine ar putea fi mai incompatibil decât arminienii și reformații?). Ceea ce au făcut penticostalii a fost să răpească conceptul de botez prin Duhul Sfânt de la alți evanghelici din mișcarea Holiness și din tradiția Conferinței Keswick. Apoi au făcut din el nu o a doua binecuvântare, ci o *a treia*, dincolo de convertire și sfințire. Această a treia binecuvântare ar fi fost invariabil semnalată prin semnul vorbirii în limbi. O imagine preferată a penticostalilor era aceea de a vedea darul limbilor ca pe un steag regal care flutura ori de câte ori regele era la reședință.[124]

O simplă catalogare a diverselor apariții timpurii ale spiritului penticostal în SUA în jurul anului 1900 nu ar ajuta prea mult la explicarea a ceea ce s-a întâmplat. Putem alege momente particulare, cum ar fi congregația de rasă mixtă, cu oportunitățile sale de conducere pentru negri și femei, care se întâlnea într-o fostă biserică metodistă africană închiriată pe strada Azusa din Los Angeles, în 1906, care a devenit un fel de mit fondator care echivalează cu prima Cincizecime în multe dintre scrierile despre istoria penticostală. Pentru a oferi o imagine mai completă, ar fi rațional să îmbogățim povestea din Azusa Street cu o relatare a rolului fondator al lui Charles Parham, primul lider al Bisericii care a subliniat rolul central al darului limbilor în "cea de-a treia binecuvântare" din 1901. Activitatea sa a fost lăsată în umbră de către penticostalii de mai târziu, în mod înțelegător, având în vedere rasismul său deschis față de albii, eventuala sa ostilitate față de evenimentele din Azusa Street și ultimele sale decenii de obscuritate amărâtă după ce au fost aduse acuzații de homosexualitate împotriva sa.[125] Am putea, poate, să indicăm circumstanțe întâmplătoare: de exemplu, trauma marelui cutremur și a incendiului din San Francisco, într-unul dintre statele cu cea mai rapidă creștere și cea mai

agitată dezvoltare din America, deși prima vorbire în limbi din Azusa Street a avut loc, de fapt, cu douăsprezece zile înainte de cutremurul din 1906. În general, răspândirea în întreaga lume a știrilor despre ceea ce se întâmpla ar fi fost cu greu posibilă în orice epocă anterioară telegrafului, telefonului și vaporului cu aburi. Într-adevăr, nu trecuseră decât două decenii de când un mare eveniment fusese raportat pentru prima dată în întreaga lume aproape imediat: erupția vulcanului Krakatoa din Indonezia, în 1883, a fost o știre în ziarele americane doar câteva ore mai târziu.[126]

În cele din urmă, penticostalismul a afectat și bisericile mai vechi, deoarece unii dintre cei atrași de această mișcare nu au părăsit bisericile existente și au format grupuri "carismatice" în cadrul acestora. "Carismă" înseamnă un dar al harului - în acest caz, un dar al Duhului Sfânt. Trăsătura distinctivă a penticostalismului este accentul pus pe Duhul Sfânt. Din punct de vedere istoric, Duhul Sfânt a fost Cenușăreasa doctrinei creștine a Sfintei Treimi: mărul discordiei între ortodocși și Occidentul latin și reprezentând frecvent imprevizibilitatea și extazul în cadrul creștinismului. Atât de des, Biserica instituțională a încercat să domesticească Duhul Sfânt și să îl facă inteligibil: Duhul eliberează emoțiile, merge dincolo de cuvinte. Penticostalismul îl eliberează pe Duhul - adesea cu rezultate dezastruoase, deoarece ființele umane falibile decid singure că ele vorbesc cel mai bine în locul Duhului sau se îndrăgostesc de puterea Duhului și o aplică în scopurile proprii. Dar ascensiunea penticostalismului și a ramificațiilor sale carismatice a fost una dintre cele mai mari surprize ale creștinismului din secolul XX - într-un secol în care majoritatea celorlalte surprize s-au dovedit a fi neplăcute.

24

Nu pace, ci sabie (1914-60)

UN RĂZBOI CARE A UCIS CREȘTINĂTATEA (1914-18)

Cele mai proeminente piese de mobilier adăugate în secolul al XX-lea la frumoasa biserică medievală în care tatăl meu era rector au fost o nouă orgă și o structură înaltă, asemănătoare unui bufet, pe care se afla o listă cu șaisprezece nume de bărbați în ordine alfabetică. Ambele sunt monumentele comemorative ale lui Wetherden pentru cei morți în Primul Război Mondial și este semnificativ faptul că, în acest mic sat din Suffolk, biserica parohială a fost considerată atunci ca fiind cadrul potrivit pentru comemorarea comunității. La fel s-a întâmplat și în parohia vecină a tatălui meu, Haughley, unde o cruce de piatră din curtea bisericii, cu figurile lui Hristos răstignit, Maria și Ioan, se află în fruntea unei alte liste (în ordine alfabetică, în funcție de regiment) de douăzeci și nouă de morți: un număr copleșitor de mare pentru un loc mic. Nu toate aceste monumente comemorative iau forme creștine, dar practic fiecare comunitate sau companie, școală sau colegiu vechi din Regatul Unit are unul, aproape întotdeauna încă îngrijit cu grijă și, o dată pe an, reprezintă punctul central al unuia dintre ultimele ritualuri naționale respectate pe scară largă în Marea Britanie, Serviciul de comemorare. Acestea au fost plătite în proporție covârșitoare prin subscripție publică: "cel mai mare proiect artistic comunal încercat vreodată".[1] Prezența lor în restul Europei este, de asemenea, omniprezentă, deși în multe locuri s-au descurcat mai puțin bine decât în Marea Britanie, deoarece instituțiile politice ai căror soldați au căzut la datorie au dispărut de mult timp, prinse și adesea discreditate de efectele pe termen lung ale războiului însuși.[2] Cea mai mare victimă comemorată în această multitudine de cruci și simboluri ale războiului este uniunea dintre creștinism și puterea seculară: Creștinătatea însăși. La sfârșitul anilor '60, alianța dintre împărați și episcopi, pe care Constantin o generase pentru prima dată, era o fantomă; o aventură de cincisprezece sute de ani ajunsese la final.

Războiul care a început în august 1914, declanșat de o diplomație complexă și de o încâlceală de temeri și aspirații, nu părea să stabilească astfel de modele noi. Acesta a implicat patru împărați creștini - Kaiserii germani și austrieci, țarul rus și regele-împărat britanic[3] - dar astfel de conducători își ignoraseră de obicei credința comună pentru a se lupta între ei. Ei au intrat în război din cauza unei vechi cauze de instabilitate pentru creștinătate: dezintegrarea treptată a Imperiului Otoman sau, mai precis, competiția pentru a domina fostele sale cuceriri din Balcani. Moștenitorul tronului austro-ungar, arhiducele Francisc Ferdinand, un catolic devotat, foarte interesat de restaurarea clădirilor bisericești istorice, a fost împușcat împreună cu soția sa la Sarajevo, capitala celei mai recente provincii dobândite de Habsburgi, Bosnia-Herțegovina. Ucigașii săi făceau parte dintr-o mișcare de inspirație ortodoxă pentru a crea o Serbie Mare care să includă acest teritoriu pluralist din punct de vedere religios. Dincolo de religie se aflau politicile de putere, care îl aveau pe țarul ortodox Nicolae al II-lea alături de regele-împărat protestant (și etnic german) George al V-lea, într-o înțelegere incomodă cu o a treia Republică franceză anticlericală. Aceștia au acționat într-o nervozitate defensivă, sperând să înăbușe ambițiile expansioniste ale noii Germanii imperiale, care și-a încurajat aliatul habsburgic să facă presiuni asupra Serbiei, pentru a se confrunta cu Rusia, protectoarea Serbiei. Religia pândea în moduri imprevizibile. Când armatele Kaiserului german au invadat Belgia pentru a lovi alianța franco-rusă, încălcau neutralitatea unui stat format în anii 1830 special pentru a se adapta credinței romano-catolice a locuitorilor săi. Marea Britanie a luptat aparent pentru a impune această neutralitate în temeiul garanțiilor pe care le acordase Belgiei în 1839.

În vara anului 1914, cea de-a doua Internațională Socialistă a încercat în zadar să mobilizeze o solidaritate transfrontalieră a muncitorilor împotriva crizei crescânde; a constatat că mult mai

mulți au fost influențați de retorica naționalismului susținută de instituțiile creștinismului, care a provocat o revărsare de entuziasm popular pentru război pe întreg continentul. Toate taberele au cuplat cu entuziasm tema credinței creștine cu unitatea națională atunci când și-au lansat armatele, niciuna mai mult decât guvernul Kaiserului Wilhelm al II-lea, care era, de asemenea, episcop suprem al Bisericii Evanghelice Prusace (vezi planșa 47). 'Nu pofta de cucerire ne îndeamnă - o determinare de nezdruncinat ne inspiră să păzim locul în care Dumnezeu ne-a așezat pe noi și pe toate generațiile viitoare', a proclamat el. 'Ați citit, domnilor, ceea ce am spus poporului meu de la balconul castelului. Iată că o spun din nou: Nu mai cunosc partide, nu mai știu decât un german!'. Discursul Kaiserului de pe tron din august 1914 adresat liderilor partidelor din Reichstag a fost un ecou al proclamației publice redactate pentru Împărat de cancelarul imperial Bethmann-Hollweg, ajutat de marele istoric liberal protestant Adolf von Harnack, rector al Universității din Berlin, acum bibliotecar regal, și înnobilat cu doar șase luni înainte. Teologii și academicienii protestanți germani, colegii lui Harnack, au interiorizat noul ideal imperial cu o viteză remarcabilă și nedificatoare după triumful Hohenzollern din 1870-71. În niciun moment nu au trâmbițat acest lucru mai mult decât în 1914 - foarte precis, într-o Proclamație a nouăzeci și trei de profesori germani către lumea culturală. Spune multe despre moștenirea lăsată de Wilhelm von Humboldt (a se vedea pp. 830-31) faptul că profesorii germani se puteau lua atât de în serios.[4]

Unii episcopi anglicani au putut fi auziți făcând declarații la fel de remarcabile. Episcopul Londrei, Arthur Winnington-Ingram, într-o predică din Advent 1915, a cerut armatei britanice "să ucidă atât pe cei buni, cât și pe cei răi, să ucidă atât pe cei tineri, cât și pe cei bătrâni". Cel puțin Herbert Asquith, prim-ministrul britanic, nu împărtășea entuziasmul Kaiserului pentru sentimentele belicoase ale oamenilor de știință și ale clericilor și l-a numit pe Winnington-Ingram, cu un dezgust elegant, "un episcop extrem de prostănac". Dar uciderea din toate părțile a fost la fel de amănunțită cum a prescris episcopul de la Londra.[5] Cei patru ani de măcel au dezvăluit unde se afla puterea între naționalism și religie. Atunci când Papa Benedict al XV-lea și-a folosit neutralitatea sa studiată pentru a încerca să obțină o pace negociată în 1917, ambele părți l-au ignorat, în pofida rezultatelor sale remarcabile ca diplomat.[6] La fel de simbolice au fost și cererile disperate ale guvernului german, din ce în ce mai asediat, adresate bisericilor de a sacrifica obiecte prețioase pentru efortul de război. Enoriașii germani au privit în mizerie cum clopotele lor au fost transportate după ce au fost trase pentru ultima oară - chiar clopotele care au sunat atât de vesel pentru izbucnirea războiului.[7]

Apoi, în 1917, a avut loc prima cădere a unui imperiu creștin, sediul Bisericii Ortodoxe Ruse, care s-a autointitulat atât de mult timp a treia Romă. Țarul Nicolae al II-lea a fost amabil, pios și bine intenționat, dar autocratic, dar cu un spirit plictisitor - James Joyce l-a descris în mod clar pe Nicolae, chiar înainte de căderea sa, ca având "chipul unui Hristos înnebunit".[8] Țarul a făcut greșeala de a se numi pe sine însuși comandant-șef într-un război pe care l-a gestionat din ce în ce mai prost, asociind astfel dinastia Romanov în mod intim cu catastrofa în care a căzut Rusia. În centrul imperiului, țarina Alexandra a fost proeminentă în guvernarea internă, cu efecte la fel de dezastruoase. Indignarea publică față de sentimentul de derivă s-a concentrat asupra sfântului vindecător de credință Grigorii Rasputin, care câștigase o influență asupra țarului și țarinei datorită capacității sale aparente de a controla hemofilia moștenitorului tronului imperial. Rasputin a fost obiectul unei mari fascinații senzaționaliste, nu în ultimul rând din cauza grozăviei de Grand Guignol a asasinării sale de către aristocrați furioși în 1916, dar este la fel de bine să apreciem ambiguitatea sa: pelerin pe jos din Siberia până la Muntele Athos, disprețuitor

față de ierarhia socială, tratat cu simpatie și respect de unii înalți fețe bisericești (alții îl detestau). Chiar și în beția și promiscuitatea sa, Rasputin seamănă remarcabil cu Sfinții Nebuni pe care i-am întâlnit în repetate rânduri în lunga lor călătorie din estul Mediteranei - și așa îl vedeau numeroșii săi admiratori. Religia populară rusă se întorcea pentru a se răzbuna pe autocrația care îi încătușase Biserica în Sfântul Sinod al lui Petru cel Mare.[9]

Uciderea lui Rasputin nu a remediat situația gravă. Organizațiile "parastatale" - consilii locale, reprezentanți ai mediului de afaceri, Crucea Roșie - au umplut din ce în ce mai mult golul lăsat de proasta administrare a guvernului și a fost o combinație între conducerea lor și numărul teribil de morți în război care a forțat în cele din urmă abdicarea țarului în martie 1917; a urmat un guvern provizoriu.[10] Pentru Biserica Ortodoxă, a fost un moment de oportunitate. Faptul că liderii Bisericii au acționat atât de rapid și cu o asemenea viziune este un tribut adus reînnoirii și reflecției care a avut loc în Biserică în deceniile anterioare, ca parte a dezvoltării instituțiilor reprezentative de bază din Rusia. Până în august, un consiliu de episcopi, clerici și laici s-a reunit la Moscova pentru a lua decizii pentru întreaga Biserică, un lucru fără precedent în istoria Rusiei. Ei l-au ales pe primul patriarh din ultimele două secole, de când Petru cel Mare pusese capăt patriarhatului. Tikhon Bellavin era un episcop care petrecuse nouă ani în Statele Unite, unde fusese responsabil de înființarea structurilor instituționale pentru Biserica Ortodoxă; multe dintre propunerile sale ar putea fi aduse acum înapoi în această Biserică nou reprezentativă din Rusia. S-a convenit asupra unei pleiade de măsuri reformatoare: femeilor laice li s-au acordat oportunități fără precedent în activitatea și administrația Bisericii, iar consiliul a acordat chiar timp pentru a trimite mesaje de prietenie Bisericii Angliei.[11]

Cu toate acestea, în timp ce Patriarhul Tihon era ales, pe fundal se auzeau focuri de armă și bombardamente: Kremlinul era atacat de socialiștii bolșevici. Guvernul provizoriu de la Sankt Petersburg (acum rusificat ca Petrograd) nu făcuse mari eforturi pentru a pune capăt războiului, iar dezamăgirea populară față de guvernarea sa le-a oferit bolșevicilor șansa de a prelua puterea în octombrie. Aceștia au făcut pace cu împărații central-europeni pentru a-și consolida propria putere împotriva unei coaliții largi de opoziție. Bolșevicii nu luptau împotriva autocrației țariste: aceasta fusese deja desființată. Aceștia au considerat că instituie o nouă ordine mondială, iar astfel de viziuni sunt rareori favorabile toleranței față de trecut sau față de orice opinie contrară. Atitudinea lor a fost rezumată în cuvintele lui Boris Pilnyak, un romancier rus care, la fel ca mulți alți idealiști ai Revoluției bolșevice, a fost în cele din urmă executat de cei care au transformat revoluția în Rusia lui Stalin:

> Revoluția noastră este o rebeliune în numele principiului conștient, rațional, intenționat și dinamic al vieții, împotriva automatismului biologic elementar și lipsit de sens al vieții: adică împotriva rădăcinilor țărănești ale vechii noastre istorii rusești, împotriva lipsei de scop, împotriva caracterului său non-tehnologic, împotriva filozofiei sfinte și idioate a lui Karataev al lui Tolstoi din *Război și pace*.[12]

Pentru bolșevici, Biserica era întruchiparea societății pe care încercau să o distrugă. Detestarea lor față de creștinism era la fel de extremă ca și cea a iacobinilor din Revoluția Franceză; separarea oficială a Bisericii și a statului în ianuarie 1918 a fost doar un prim pas spre moarte și distrugere, uciderea familiei Romanov fiind un simbol al multor altora. Războiul civil care făcea deja ravagii la acea dată și care s-a încheiat în 1922 cu victoria bolșevicilor a marcat pentru Biserica Ortodoxă Rusă începutul a șaptezeci de ani care reprezintă una dintre cele mai grave

trădări ale speranței din istoria creștinismului. În timpul acelor decenii teribile, distrugerea de vieți omenești și a frumuseții materiale a clădirilor bisericești și a artei a depășit orice în experiența ortodoxă de la invaziile mongole; credincioșii ortodocși au fost făcuți străini în mijlocul culturii pe care o modelaseră de-a lungul secolelor. Patriarhul Tihon, încercând cu disperare să își protejeze Biserica fără a avea la dispoziție alte atuuri reale în afară de capacitatea de a-și ierta dușmanii, a murit în cele din urmă în arest la domiciliu în 1925. Este probabil că a fost asasinat de huliganii comandați de un lider bolșevic care era posibil să fi fost fiul bastard al unui preot și care la începuturile vieții a fost unul dintre cei mai puțin promițători dintre seminariști. Cu mult timp înainte de moartea lui Tikhon, acest gangster georgian, care nu și-a îndeplinit niciodată speranțele mamei sale că ar putea deveni episcop, a adoptat pseudonimul Josef Stalin.[13]

Ura bolșevicilor față de practica religioasă s-a extins mult dincolo de Biserica oficială. Dintre toate poveștile de suferință creștină din Rusia după 1917, cea a menoniților poate sta în locul altora, datorită dilemei morale deosebite pe care a reprezentat-o pentru această sectă, care încă de la Reformă respinsese ea însăși idealul creștinismului aflat acum în colaps. Adunați pentru prima dată în Olanda în anii 1530 de către Menno Simons, un fost preot frison bolnav de finalul însângerat al asediului de la Munster (vezi pp. 623-4), menoniții și-au exprimat diferența față de lumea din jurul lor prin renunțarea la orice formă de constrângere sau violență publică, inclusiv, desigur, la armată. Munca lor grea și pacea lor ordonată i-au făcut să devină coloniști atractivi pentru țari, iar până în momentul revoluției sute de mii de oameni trăiau în comunități menonite, majoritatea în regiunea Volga. Prosperitatea lor a atras raiduri bolșevice și anarhiste, atât din ură ideologică față de fermierii "burghezi", cât și din simplă lăcomie sau necesitate - dar mai exista un alt element intoxicant pentru bătăuși: menoniții nu ripostau atunci când erau atacați. Bărbații erau uciși, femeile violate, totul era furat. Pentru mulți dintre ei, a fost prea mult. Au ripostat și i-au trimis pe autorii ultrajelor la plimbare - dar acum trebuiau să înfrunte mânia fraților și surorilor care spuneau că trădează principiile menonite. Când menoniții ruși au avut în cele din urmă șansa, cei mai mulți și-au făcut o nouă viață în comunitățile din America de Nord; dar nu au uitat controversa. Sentimentele rele și certurile despre războiul civil rusesc încă mai pândesc locurile liniștite din preriile Canadei.[14]

Sfârșitul războiului la celelalte frontiere ale Europei, la sfârșitul anului 1918, a dus la prăbușirea a încă trei imperii. Moștenitorii gemeni protestanți și catolici ai Sfântului Imperiu Roman au renunțat la tronurile lor, în timp ce presiunea naționalismelor central-europene a dus la dezintegrarea monarhiei austro-ungare, iar șocul capitulării bruște a Germaniei în vest a precipitat răsturnarea Kaiserului Wilhelm. În urma lor a urmat o serie de prinți germani cu beteșuguri impresionante. Al treilea care a căzut a fost sultanul otoman, care intrase în război de partea Germaniei și Austriei și care a fost expulzat din palatele sale în 1922; califatul a fost abolit oficial doi ani mai târziu. Dintre toate capetele încoronate imperiale europene, a rămas doar regele-împărat britanic.[15]

Moartea Imperiului Otoman a dus la alte dezastre pentru Ortodoxie și pentru vechile Biserici Miafizite și Diofizite din Orient. Masacrele din secolul al XIX-lea cauzate de noua conștiință de sine a islamului otoman au fost depășite de ceea ce se întâmpla acum în Anatolia și în Caucaz. Încă de la începutul războiului, regimul reformist al "Tânărului Turc" de la Constantinopol i-a văzut pe creștinii din regiune ca fiind a cincea coloană a Rusiei (cu o oarecare justificare) și a fost hotărât să-i neutralizeze. Măsurile pe care le-a autorizat au fost din ce în ce mai extreme,

până în punctul în care este dificil să găsești istorici din afara Turciei care să nu fie pregătiți să folosească cuvântul genocid pentru a descrie moartea a peste un milion de creștini armeni între 1915 și 1916. Un oraș, Van, în mare parte armean în 1914, pur și simplu nu există pe locul pe care îl ocupa atunci.[16] Marea Britanie, Rusia și Franța au făcut apel la turci în timpul războiului să pună capăt acestor atrocități, amenințând cu pedepse postbelice pentru cei implicați și denunțând aceste "noi crime ale Turciei împotriva umanității și civilizației". Cuvântul "umanitate" a înlocuit în mod semnificativ cuvântul "creștinism" într-o versiune anterioară a declarației, iar victimele creștine nu au primit prea multă consolare în acordurile de pace care au urmat.[17] Nu a fost făcută nicio declarație oficială cu privire la holocaustul armean.

23. Europa în 1914

24. Europa în 1922

Pe lângă această catastrofă, a fost și cea a diofiziților din Mesopotamia și din munții din estul Turciei care, de la mijlocul secolului al XIX-lea, au exploatat descoperirile arheologiei occidentale din Orientul Mijlociu și s-au rebranduit drept "creștini asirieni". În timp ce războiul general făcea ravagii, aceștia au căutat să își creeze o patrie națională care să întruchipeze noua lor identitate, în fața masacrelor comise de turci și kurzi. Au fost întăriți de victoriile militare împotriva turcilor, conduse de strălucitul lider militar asirian Agha Petros, dar după război, britanicii și-au încălcat promisiunile anterioare. În schimb, asirienii au ajuns să facă parte dintr-un nou regat marionetă britanic multietnic, Irakul, dominat de musulmani, unde au avut o situație din ce în ce mai proastă din cauza monarhiei hașemite și a succesorilor republicani ai acesteia. Cele două războaie din Golf de la începutul secolului al XX-lea și al XXI-lea le-au adus noi nenorociri, în special cel de-al doilea, care a trimis noi fluxuri de refugiați țapi ispășitori în afara teritoriului irakian.[18]

Motivul pentru care Aliații victorioși au tăcut în privința armenilor și i-au trădat pe asirieni a avut legătură cu o serie de victorii bruște ale Turciei în perioada postbelică. Acestea au adus un nou dezastru pentru creștinismul oriental, în acest caz pentru ortodoxia greacă. Cu Imperiul Otoman prosternat, armatele grecești au ocupat o mare parte din vestul Anatoliei (Asia Mică), continuând diversele preluări de terenuri balcanice de la otomani pe care le efectuaseră în anii imediat anteriori anului 1914. Ei au încercat cu exaltare să aplice termenii Tratatului de la Sevres din 1920 cu imperiul învins, care le atribuia părți importante din coasta de vest a Anatoliei ca parte a unei Grecii Mari. Armatele turcești s-au adunat apoi sub comanda lui Mustapha Kemal, care în curând avea să se numească din nou Kemal "Ataturk", iar în septembrie 1922, în timp ce grecii înfrânți fugeau, Smirna, unul dintre cele mai mari orașe din lumea de limbă greacă, a fost aproape distrus de foc (a se vedea planșa 51). În flăcări au pierit cele nouăsprezece secole de cultură creștină din Asia Mică și zece secole anterioare de civilizație greacă. Un Tratat de la Lausanne din 1923 a anulat acordurile de la Sevres, iar valul de refugiați în ambele direcții peste Marea Egee a fost oficializat în schimburi de populație pe bază de religie, nu de limbă. Efectul a fost că identitatea religioasă s-a transmutat în identitate națională: Creștinii au devenit greci, indiferent de limba pe care o vorbeau atunci, iar musulmanii au devenit turci. În câțiva ani, practic toate moscheile din Atena au fost puse la pământ, în timp ce bilanțul ruinării bisericilor din Asia Mică este încă prea evident. A fost o traumă atât de profundă încât în niciuna dintre țări nu s-a putut vorbi liber despre strămoșii refugiaților până în anii foarte recenți.[19]

Singura excepție semnificativă de la acest schimb general, și care a fost tragic de scurtă durată, a fost Istanbulul, așa cum lumea întreagă a învățat să numească Constantinopolul în anii 1930. Populația greacă și ortodoxă a orașului a fost scutită de exil și, într-o demonstrație lăudabilă și surprinzătoare de reconciliere rapidă, Ataturk, acum lider al unei republici turcești, și veteranul prim-ministru grec Eleftherios Venizelos au pecetluit acest acord în 1930. Din păcate, singura dispută teritorială majoră dintre Grecia și Turcia, cea privind viitorul Ciprului, divizat etnic, a otrăvit acordul în mai puțin de două decenii. Pe măsură ce britanicii încercau, în mod nefericit, să renunțe la dominația colonială din Cipru în anii 1950, iar grecii cereau unirea insulei cu regatul Greciei, furia turcilor a crescut. În 1955, guvernul turc al lui Adnan Menderes, conform celei mai caritabile interpretări, nu a făcut nimic pentru a opri două zile de pogromuri violente și bine organizate împotriva grecilor din Istanbul; punctul culminant a fost zvonul fals că locul de naștere al lui Ataturk din Salonic (vechea Salonic) ar fi fost incendiat de greci. Au avut loc morți și violuri în tot orașul și au fost distruse majoritatea bisericilor ortodoxe grecești care au supraviețuit din patrimoniul Istanbulului. În urma lor, o populație de cetățeni greci de aproximativ 300.000 în 1924 și 111.200 în 1934 a fost redusă acum la o cifră probabilă de două mii sau mai puțin. Actualul Patriarh Oecumenic este o figură singuratică în palatul său din Phanar. Este un om de stat ecleziastic internațional, pe bună dreptate foarte respectat, dar, la fel ca și predecesorii săi și probabil succesorii săi, a fost ales din populația de cetățeni turci ortodocși nativi, care acum este foarte mică, și nu posedă nici măcar un seminar funcțional pentru formarea clerului său. Această aproape moarte a creștinismului ortodox din a doua Romă este un rezultat direct al Primului Război Mondial, la fel ca și martiriul din a treia Romă.[20]

Singurul refugiu creștin substanțial care a fost creat în acordurile de pace din 1923 de la Lausanne își datorează existența celei de-a treia Republici Franceze, ceea ce ar putea părea un paradox până când ne amintim de atitudinea instrumentală a republicanilor față de Biserica din coloniile franceze ca agent al hegemoniei culturale franceze.[21] Franța era nerăbdătoare să își mențină influența puternică tradițională în Orientul Mijlociu, care data din secolul al XVII-lea,

când Coroana franceză și-a arogat rolul de protector al creștinilor levantini. În consecință, ea a asigurat crearea unui mandat francez asupra unei regiuni de coastă și muntoase descrise ca Liban, ale cărei granițe urmau îndeaproape puterea populației de creștini maroniți - o biserică autohtonă din zonă, inițial monotelită în viziunea sa asupra naturii lui Hristos (a se vedea pp. 441-2), dar în uniune cu romano-catolicismul din secolul al XII-lea. Când Libanul și-a obținut ulterior independența în 1943, profitând de un moment de dezordine franceză în timpul celui de-al Doilea Război Mondial, noua republică a formulat o constituție atent concepută pentru a echilibra interesele creștinilor în raport cu cele ale altor grupuri confesionale. Aceasta a avut succes timp de aproximativ trei decenii, înainte de a se destrăma în războiul civil; consecințele acestui eșec sunt încă în desfășurare.[22]

25. Orientul Mijlociu și Turcia după 1923

La granița estică a noii Republici Turce, rămășițele distruse ale creștinismului au fost, de asemenea, prinse în mod nefericit în politica internațională. Practic, toți armenii rămași au fugit, lăsând în urma lor ruinele elocvente ale bisericilor creștine, iar diofiziții Bisericii Răsăritene au ajuns în curând în mare parte în Irak. În 1924, populația miafizită sau siriacă ortodoxă din Urfa (Edessa) s-a confruntat cu consecințele unui contraatac turcesc de succes împotriva armatelor invadatoare franceze. Unii au rămas în cadrul noii Republici Turce, în jurul munților sfinți din Tur 'Abdin, unde mănăstirile lor încă fac tot posibilul să păzească viața de rugăciune care datează de peste cincisprezece secole. Urfa însăși, leagănul alianței creștinismului cu monarhia, nu mai are acum practic niciun creștin. Majoritatea ortodocșilor sirieni din Urfa au fugit peste noua graniță în ceea ce era acum teritoriul sirian sub mandat francez, iar acolo, în orașul Alep, și-au construit cu durere o nouă viață și au păstrat cât au putut de mult din trecut, inclusiv tradiția lor muzicală veche și unică, probabil cea mai veche din lumea creștină.

Biserica ortodoxă siriacă Sfântul Gheorghe din Alep, mândră și bine întreținută, se mândrește cu un basorelief asirian pastișat al regelui Abgar primind *Mandylionul* (a se vedea pp. 180-81), precum și cu o reproducere a versiunii *Mandylionului de* la Roma, prezentată congregației de către Papa însuși. Există, de asemenea, două relicve emoționante și neașteptate ale vechii Edessa: clopotul bisericii și un candelabru masiv de cristal, ambele dăruite creștinilor edessani de către regina-împărăteasă Victoria a Regatului Unit. Ce probleme trebuie să fi fost necesare pentru a transporta aceste obiecte greoaie peste graniță, în mijlocul haosului și terorii din 1924! Cu toate acestea, se poate înțelege de ce. Imperiul Britanic părea atunci un posibil protector pentru o eventuală întoarcere în patrie, iar acestea ar fi fost simboluri utile pentru un apel către britanici. Creștinii uralezi nu aveau să afle că nu totul nu era ceea ce părea cu acea mare putere imperială.

MAREA BRITANIE: ULTIMII ANI AI IMPERIULUI CREȘTIN

Nu era încă evident pentru public că Marea Britanie victorioasă fusese serios subminată de conflictul din 1914-1918. Imperiul său a fost mărit cu aproape toate posesiunile coloniale ale Germaniei, împreună cu mari părți din Imperiul Otoman, în mare parte sub forma unor "mandate" din partea nou înființatei Societăți a Națiunilor, plus câteva regate clientelare. Singură printre principalii combatanți în războiul european, Marea Britanie și-a păstrat combinația de monarhie și de biserici naționale distincte - anglicană în Anglia, prezbiteriană în Scoția - astfel încât creștinismul său, neavând șocul înfrângerii sau al schimbării de regim, a avut o înclinație mai mare decât în alte părți să se bucure de luxul moderației. Cu toate acestea, Marea Britanie nu a putut scăpa de trauma generală a războiului. Politicienii britanici raționali au văzut că puterea britanică nu mai era ceea ce fusese, în special în raport cu aliatul lor de război întârziat, Statele Unite. În calitate de cea mai mare putere imperială din lume, Marea Britanie era obligată să fie afectată de percepția generală a popoarelor colonizate că fuseseră târâte într-un conflict care nu le privea. Orice autoritate morală pe care o aveau stăpânii lor coloniali a fost grav afectată, iar acest lucru nu era de bun augur pentru proiectul imperial mondial relativ recent al Marii Britanii. În plus, insulele britanice însele erau otrăvite de un război civil pe care războiul general nu făcuse decât să-l amâne și ale cărui origini erau religioase, în Irlanda. Protestanții, predominanți în comitatele din nord-estul Irlandei, în Ulster, au refuzat să accepte orice acord de autonomie în întreaga insulă care le-ar fi lăsat în mâinile unei majorități romano-catolice, iar violențele deschise au izbucnit la doar câteva luni după armistițiul mondial din noiembrie 1918.

Unioniștii protestanți au reprezentat o coaliție instabilă, în special în nord-estul Irlandei. Aici, elita tradițională "anglo-irlandeză" a Bisericii (anglicane) a Irlandei a trebuit să facă cauză comună cu un prezbiterianism ulster-scoțian independent și trufaș, care a avut o nuanță de revizionism puternic legată de fervoarea trezirii americane. Cu toate acestea, furia comună a protestanților față de concesiile guvernului britanic în ceea ce privește Home Rule a determinat un număr semnificativ de persoane în 1914 să amenințe că se vor apăra prin forță, iar atunci când mii de protestanți din Ulster s-au înrolat ulterior în armata britanică, ochii lor erau ațintiți atât asupra apărării Ulsterului, cât și a imperiului. Măcelărirea lor în număr îngrozitor în războiul de tranșee din Bătălia de pe Somme din 1916, un holocaust special al regimentelor irlandeze, nu a făcut decât să întărească determinarea protestanților din Ulster de a nu ceda niciun teren.

Pe măsură ce sprijinul naționaliștilor irlandezi a crescut și a înlăturat politicienii mai moderați din Home Rule, violențele la nivelul întregii insule au luat amploare. Divizarea a devenit inevitabilă, deși decizia a dus la un nou război civil violent în sud, între naționaliștii care au acceptat și cei care au respins acordul de împărțire oferit de guvernul britanic. Insulele Britanice au încetat să mai fie Regatul Unit în 1922, deși Irlanda de Sud a acceptat fără grație o frunză de smoală din ce în ce mai subțire de autoritate monarhică până în 1949. Irlanda de Nord s-a consolidat într-un stat în care dominația majoritar protestantă avea să fie înrădăcinată - nu în ultimul rând pentru că atât catolicii, cât și protestanții au rezistat încercării guvernului de la Westminster de a crea o educație cu adevărat nesectară la nivelul școlii primare; datorită instrucțiunilor ferme ale Bisericii Catolice, părinții catolici au boicotat în proporție covârșitoare școlile secundare de stat, lăsându-le în seama protestanților.[23]

În plină criză a nașterii Irlandei de Nord, în 1920-23, societatea prezbiteriană a fost electrizată de o serie de renașteri conduse de un reprezentant clasic al fundamentalismului extravertit Ulster-

American, William P. Nicholson: dur, exuberant, disprețuitor de nuanțe - plin de focul Evangheliei, ar putea spune alții. Nicholson este o figură problematică. I s-a atribuit meritul de a fi salvat Ulsterul de la un război total, îndepărtându-i de la violență pe pistolarii "renăscuți", dar, în egală măsură, ca și în cazul revizioniștilor din Ulster anteriori, ar putea fi văzut ca o confirmare a mentalității de asediu a protestantismului din clasa muncitoare din Ulster. Mai târziu, el a dat binecuvântarea sa unuia dintre membrii unei noi generații de prezbiterieni populiști care era destinat să petreacă o mare parte a unei slujbe lungi și încărcate politic în mijlocul unui nou război civil în Ulster. Ian Paisley, fondatorul unei autointitulate Biserici Prezbiteriene Libere, și-a amintit că Nicholson s-a rugat ca Paisley să primească o limbă la fel de ascuțită ca cea a unei vaci în slujba Evangheliei. Paisley, dacă nu Dumnezeu, a ascultat această rugăciune și, în ciuda remarcabilei schimbări de situație care i-a încununat și apoi i-a încheiat rapid cariera politică la bătrânețe, Paisley poate purta o mare parte din responsabilitatea pentru *imobilismul* politicii din Ulster în cele trei decenii de violență de la sfârșitul secolului al XX-lea.[24]

Anti-catolicismul virulent din Irlanda de Nord interbelică a avut ecou în alte părți ale insulelor atlantice, în special în Țara Galilor și Scoția. Protestanții nonconformiști galezi erau mândri de hegemonia lor în viața galeză, dar erau și conștienți de faptul că numărul congregațiilor lor era în scădere, în ciuda unei explozii naționale de renaștere de tip penticostal în 1904-1905. Acest lucru le-a sporit îngrijorarea față de prezența tot mai mare a catolicilor în Țara Galilor, umflată de imigranții irlandezi și de alte categorii. În 1931, ministrul wesleyan Lewis Edwards nu a fost excepțional în afirmația sa publică: "Nu se poate ascunde faptul că romano-catolicii se opun la tot ceea ce poporul galez are mai scump în viața sa națională".[25] Circumstanțe similare au determinat un comitet al Adunării Generale a Bisericii (prezbiteriene) a Scoției în 1923 să își exprime temerile pentru cultura scoțiană sub asaltul imigranților irlandezi. Aceștia au declarat, cu un rasism deschis, venind în mod ciudat din partea unei Scoții hibride din punct de vedere etnic: "Națiunile omogene în credință și idei, care au păstrat unitatea de rasă, au fost întotdeauna cele mai prospere, iar lor le-a încredințat Atotputernicul cele mai înalte sarcini și le-a acordat cea mai mare măsură de succes în realizarea lor". Căutarea solidarității împotriva catolicismului a fost un element important în ReUnirea reușită din 1929 între cele două jumătăți ale Bisericii Scoției sfâșiate în Dezbinarea din 1843 (vezi p. 844), iar ReUnirea a fost combinată cu apeluri către guvern pentru a legifera în vederea reducerii comunității de imigranți irlandezi din Scoția. Încă din 1935 au avut loc revolte anticatolice în Edinburgh.[26]

Nici Anglia nu a fost scutită de această stare de spirit, îndurerată de pierderea umilitoare a unuia dintre partenerii săi subalterni din arhipelagul Atlantic. Când episcopii Bisericii Angliei au încercat să pună capăt disputei anglicane privind liturghia între anglo-catolici și evanghelici prin producerea unei noi Cărți de rugăciune, eforturile lor atent calibrate, pregătite timp de douăzeci de ani, au fost înfrânte de două ori în Parlament în 1927-8, pe fondul multor discuții despre papism.[27] Este adevărat că parlamentarii din afara Angliei (și un parsian comunist care reprezenta Battersea North) au fost cruciali în votul care a produs această înfrângere într-o chestiune care, strict vorbind, îi privea doar pe englezi, dar anticatolicismul popular era adânc în conștiința engleză.[28] Anglia respectabilă era "Biserică", sau era "Capelă", și ambele erau protestante - cu complicația incomodă a anglo-catolicismului, care își făcea loc în Biserica Angliei (vezi planșa 49).

Pentru toate aceste grupuri, Roma era o lume străină, susceptibilă de a polua stilul de viață englezesc - deși, în mod curios, chiar și cel mai conștient ofițer de armată protestant nu a găsit nicio dificultate în a-i numi pe capelanii din armată "padre", deoarece armata indiană britanică folosea de mult timp acest termen, urmând obiceiul Companiei Indiilor de Est. Probabil că astfel de colonei Blimps nu și-au dat seama că această utilizare papistașă fusese împrumutată de la prezența catolică portugheză în India.[29] Mult mai acceptabilă decât catolicismul pentru mulți anglicani din "Biserica joasă" era francmasoneria: Geoffrey Fisher, Arhiepiscop de Canterbury la sfârșitul anilor 1940 și 1950, a fost un mason entuziast și a protejat cu înverșunare organizația împotriva criticilor clericale (în general ale Bisericii înalte).[30] Până în anii 1960, tonul vieții publice englezești a rămas un anglicanism protestant protestant confortabil și sobru. Acum, acest lucru pare a fi o lume îndepărtată.

CATOLICII ȘI CRISTOS REGELE: A DOUA EPOCĂ A MISIUNILOR CATOLICE

Independența Irlandei a fost o compensație pentru pierderea de către catolicism a celui mai mare susținător politic al său, împăratul habsburgic - dar împăratul a fost oricum întotdeauna un atu ambiguu pentru papă. Până în anii 1960, Republica Irlandeză a rămas un stat catolic confesional strident (în ciuda unui număr de protestanți eminenți în conducerea sa); a reprezentat un câștig spectaculos de teritoriu care fusese pierdut în favoarea controlului protestant în timpul Reformei. Un triumf similar pentru Roma după 1919 a venit din fondarea unei Republici Poloneze la fel de fervent catolice, adunată din nou din împărțirea sa din secolul al XVIII-lea între cele trei imperii europene, acum dispărute, ale Hohenzollernilor, Habsburgilor și Romanovilor. Este semnificativ faptul că, atunci când Papa Pius al XI-lea a încercat să-i mobilizeze pe catolici împotriva a ceea ce el a denunțat ca fiind secularism sau laicism într-o enciclică din 1925, *Quas primas,* sărbătoarea nou-nouță pe care a introdus-o ca simbol al campaniei sale a fost cea a lui Hristos Regele. Atunci a fost desemnată ca fiind ultima duminică din octombrie, dar Paul al VI-lea a mutat-o în 1969 în ultima duminică din anul liturgic, la sfârșitul lui noiembrie sau începutul lui decembrie. Această schimbare arbitrară a fost un indiciu că noul festival nu era produsul unei devoțiuni populare de lungă durată.

Biserica nu subliniase niciodată regalitatea lui Hristos când Europa era plină de împărați ai acestei lumi, dar acum aproape toți dispăruseră. Papalitatea, trădată de vechile puteri europene atunci când a pierdut statele papale, a avut în mod necesar o viziune mult mai largă asupra soartei catolice decât simpla devastare a Europei: Hristos Regele, sau cel puțin vicarul său pe pământ, avea sarcina și poate chiar perspectiva de a integra întreaga societate sub o singură monarhie. Un motiv în plus pentru a adopta această perspectivă internațională, de fapt un motiv deloc neglijabil, a fost cel financiar. Pius al IX-lea a refuzat, din motive de principiu, orice compensație monetară pentru Statele Papale și veniturile sale fiscale din partea guvernului italian, iar singura modalitate de a umple golul era solicitarea de sprijin financiar din partea catolicilor devotați - ceea ce în Europa medievală era cunoscut sub numele de "Pencele lui Petru". La început, solicitarea de fonduri a fost asociată cu efortul militar inutil de a apăra teritoriile rămase ale papei, dar acest scop a devenit irelevant după unificarea Italiei în 1870. Plasa a fost aruncată în întreaga lume, iar Vaticanul a început să se intereseze mult mai detaliat de congregațiile aflate la mare distanță.[31] Aceasta a fost o schimbare la fel de plină de semnificație ca și acea altă mare schimbare financiară din trecutul medieval al Bisericii, finanțarea preoților parohiali prin zeciuială (vezi p. 369).

Papalitatea căuta ajutor până la ultimul bărbat, femeie și copil catolic pentru a-și îndeplini misiunea și, în schimb, a pătruns mult mai adânc în viața de zi cu zi a credincioșilor. O schimbare liturgică pusă la cale de Papa Pius al X-lea a avut un efect uriaș asupra catolicilor și a experienței lor în ceea ce privește Biserica. De-a lungul secolelor, au existat o serie de discuții privind frecvența sau raritatea cu care laicii ar trebui să primească elementele euharistice la Liturghie. Pius al X-lea nu a avut nicio îndoială că, cu cât mai frecventă este primirea, cu atât mai bine, și a emis o avalanșă de instrucțiuni în acest scop. Una dintre acestea a avut un efect puternic: în 1907, Papa a decretat că vârsta minimă pentru prima împărtășanie ar trebui să fie coborâtă de la doisprezece sau paisprezece ani la șapte ani. În jurul acestei "prime comuniuni" s-a dezvoltat rapid o nouă cultură populară catolică, o celebrare publică a vieții de familie în biserica parohială, centrată pe o serie de prunci mândri îmbrăcați în splendoare inocentă. S-ar

putea spune că viziunea modernă a fericirii familiei catolice pe care Biserica o promovează încă atât de asiduu datează din acel ordin din 1907.[32]

Faptul că apelurile financiare de peste oceane au reușit să mențină papalitatea pe linia de plutire după pierderile de venituri teritoriale din secolul al XIX-lea a fost un indiciu al optimismului și al creșterii generale a Bisericii. Căci Biserica Catolică trecea acum prin una dintre cele mai mari expansiuni din istoria sa, în special în Africa. În timp ce secolul al XIX-lea fusese marea epocă a misiunilor protestante, misiunile catolice depășeau acum cel puțin inițiativele protestante conduse de europeni. În 1910, în misiunile africane exista un număr mai mult sau mai puțin egal de catolici și protestanți europeni sau americani, dar recrutarea de misionari protestanți din Marea Britanie începea să scadă - chiar în momentul în care Biserica Catolică Irlandeză, care până atunci era remarcabil de închisă în sine, începea să producă un număr mare de clerici și călugărițe pregătiți pentru misiuni în străinătate, care să se adauge la un flux tot mai mare de catolici din Europa continentală.[33] Benedict al XV-lea (Papa 1914-22) și succesorul său, Pius al XI-lea (Papa 1922-39), au fost amândoi foarte interesați de misiunea mondială. Benedict, conștient de neputința politică dezvăluită în inițiativele sale de pace din timpul războiului, a fost stimulat și mai mult de rapoartele din China ale unui părinte lazăr belgian, Vincent Lebbe, care a criticat profund folosirea continuă de către guvernul francez a puterilor sale istorice asupra misiunilor catolice chineze pentru a interfera cu ceea ce Biserica încerca să realizeze.

Scrisoarea apostolică a lui Benedict al XVI-lea din 1919, *Maximum illud, s-a* adresat unui domeniu misionar mult mai larg decât cel al Chinei. Ea a reluat principiul "celor trei sine" al lui Henry Venn, dar a mers mult mai departe, făcând un efort considerabil pentru a alunga ethosul de la Roma care condamnase "riturile chinezești" cu mult timp înainte (vezi p. 707). Pe lângă faptul că aștepta cu nerăbdare o conducere în întregime autohtonă în toate regiunile Bisericii, scrisoarea sublinia cât de dăunătoare a fost reproducerea naționalismelor europene pentru activitatea de pe alte continente și îndemna la respect pentru alte culturi. Această scrisoare a fost numită "Magna Carta" pentru misiunile moderne și a fost urmată rapid de acțiuni de numire a episcopilor indigeni în China și Japonia. *Maximum illud a* anunțat o epocă în care Biserica Romano-Catolică a devenit cea mai mare componentă unică a familiei de Biserici din lumea creștină.[34]

De cealaltă parte a Atlanticului, papalitatea a văzut situații contrastante. În America de Nord, cu o istorie a bisericilor protestante dominante care au evoluat de la establishment spre pluralism, Biserica Catolică era o parte înfloritoare a unui spectru confesional. În America de Sud și Centrală, aceasta era încă în mare parte necontestată de protestantism, care rămânea limitat la nișe de comunități de imigranți, cum ar fi minerii galezi din Patagonia argentiniană. Regimurile succesoare ale monarhiilor spaniole și portugheze au moștenit relația intimă dintre Biserică și guvernarea seculară acordată de papii Renașterii, iar pe parcursul secolului al XIX-lea acest lucru a adus confruntarea cu regimurile liberale înclinate să vadă în puterea oamenilor bisericii o amenințare la adresa progresului. Columbia, de exemplu, a fost prima republică independentă recunoscută de Vatican după înfrângerea armatelor spaniole din America de Sud, în 1835, dar în 1853 a fost, de asemenea, prima care a separat Biserica și statul, în urma căreia, ca o nouă insultă la adresa Bisericii, a făcut obligatorie căsătoria civilă. Modelul s-a repetat în toată America Latină.[35] Nu era invariabil: în Mexicul de la sfârșitul secolului al XIX-lea, un arhiepiscop energic din Oaxaca, Eulogio Gillow, a combinat ideile modernizatoare în domeniul social și ecleziastic cu o cunoaștere de primă mână a ceea ce înțelegea Curia de la Roma prin modernizare. El a

stabilit relații excelente cu dictatorul pe termen lung al Mexicului, Porfirio Diaz (a cărui bază de putere coincidea cu arhidieceza lui Gillow) și a făcut multe pentru a depăși conflictele anterioare.[36]

Cu toate acestea, Biserica oficială din America Latină a concurat în mod obișnuit cu politicienii liberali pentru a obține loialitatea populației. Fiecare dintre ele avea dezavantaje. Actorii principali din ambele structuri de putere proveneau în mare parte dintr-o elită de creoli care pretindeau că au sânge spaniol pur. Creolii ar putea fi considerați indiferenți față de preocupările oamenilor obișnuiți și, cu siguranță, au tratat mult timp populațiile indigene ca cetățeni de mâna a doua, mai degrabă așa cum ei înșiși fuseseră tratați cândva de spaniolii născuți acasă.[37] Acum, *metișii* (metisi) și băștinașii cu sânge integral erau atât alegători, cât și enoriași, și au început să încerce să își exercite puterea în biserică la fel de mult ca în urnele de vot. În 1903, Papa Pius al X-lea, aflat departe, la Roma, a încercat să impună bunul gust în ceea ce privește muzica bisericească liturgică, subliniind că orgile de tuburi îl onorează pe Dumnezeu în cult, în timp ce instrumentele populare nu o fac. Confruntate cu o interdicție privind fanfarele, unele parohii mexicane au dat amenințător un ultimatum preoților lor: fără fanfare, fără slujbe. Un preot mexican a rezumat cu oboseală situația în 1908, când a completat un chestionar diecezan: ca răspuns la întrebarea "Toți enoriașii profesează religia catolică?", el a scris: "Religia catolică, în felul lor".[38] Acest lucru ar putea părea un simptom al slăbiciunii catolice, dar s-a dovedit a fi un atu neașteptat atunci când lucrurile s-au înrăutățit din nou între Biserică și stat în Mexic, provocând cea mai serioasă încercare de forță cu care s-a confruntat Biserica Catolică din întreaga lume în anii 1920, egalată doar de tribulațiile greco-catolicilor din Ucraina sovietică de după 1917.

Regimul prelungit al președintelui clericalist Diaz din Mexic a provocat o revoluție în 1910, asociată cu un anticatolicism militant atât popular, cât și oficial. Bisericile au fost incendiate sau vopsite în roșu, imaginile au fost distruse și ceremoniile au fost batjocorite. Biserica a ripostat pentru a prelua controlul asupra vieții mexicane: în 1914, episcopii mexicani au anticipat demersul de mai târziu al Papei Pius al XI-lea, proclamând că Hristos este regele Mexicului. Ca represalii, o nouă constituție din 1917, în timp ce declara, în stil nord-american, principiul libertății de cult pentru toți, a suprimat toată educația primară a Bisericii și a pus limite drastice asupra a ceea ce putea face clerul; mănăstirile și mănăstirile de călugărițe au fost închise cu forța. Educația, la fel ca în conflictul contemporan, deși mult mai puțin violent, din cea de-a treia Republică Franceză, a fost principalul punct de luptă, dar conflictul public dintre catolici și anticlericali a punctat acum întreaga viață mexicană. În 1921, când o imagine sfântă a fost deteriorată în mărețul oraș catedrală Morelia, 12 persoane au murit în violențele de stradă care au urmat.[39] În 1926, primatul Mexicului a folosit arma supremă pe care o avea la dispoziție când a suspendat toate cultele publice, toate sacramentele, în semn de protest față de paralizarea activităților Bisericii, în special pierderea controlului asupra școlii. În următorii trei ani, înainte de un armistițiu nesigur, a avut loc un război total între Biserică și Republică, în care au murit mii de oameni. Catolicii care s-au revoltat împotriva victimizării Bisericii au fost supranumiți *Cristeros* de la sloganul lor de luptă *Hristos Regele !Viva Cristo Rey!* Episcopii nu se așteptaseră și nici nu doreau această revoltă și, pentru că în curând au fost în mare parte în exil, iar clerul s-a dispersat pentru a evita violența guvernului, conducerea rebeliunii a venit în mare parte de la laici.

Cristeros și-au atras sprijinul din acele regiuni ale Mexicului în care exista o lungă tradiție de conducere laică în Biserică, unde cultura locală a luat de la sine înțeles sinteza dintre viața religioasă și cea locală creată de misionarii Contrareformei. Disprețuind încercarea guvernului de a fonda o Biserică Catolică și Apostolică Mexicană care să rivalizeze cu Biserica Catolică, ei s-au raliat instrucțiunii prim- arhiepiscopului din Mexic conform căreia laicii ar trebui să prezideze orice formă de ritual catolic (inclusiv, în caz de urgență, confesiunile, căsătoriile și botezurile), cu excepția consacrării elementelor euharistice. Clerul nu a fost întotdeauna mulțumit de inițiativele laice rezultate și de pierderea controlului clerical, dar, în cele din urmă, guvernul a văzut că nu putea face față acestei afirmări masive a vieții bisericești, chiar și în ciuda propriului sprijin popular din partea anticlericalilor. "Acei oameni au udat pământul cu sângele lor și, dacă asta nu era de ajuns, și-au dat chiar viața pentru a-l aduce din nou pe Domnul nostru Dumnezeu înapoi", a fost o amintire mândră a unui *Cristero*.[40] Situația semăna cu primele zile ale catolicismului coreean laic (vezi pp. 900-902), dar la o scară enorm de mare. Un istoric recent al acestor evenimente subliniază ce imagine retrospectivă distorsionată a revoltei a oferit canonizarea de către Ioan Paul al II-lea, în 2000, a douăzeci și doi de preoți *Cristero* și doar trei laici.[41] În realitate, evenimentele din 1926-9 din Mexic au creat un precedent pentru realinierea relațiilor dintre preot și enoriaș, care avea să fie o trăsătură atât de izbitoare a catolicismului latino-american în urma Conciliului Vatican II (vezi pp. 975-6).

Nu aceasta a fost lecția pe care Vaticanul contemporan a tras-o din conflictul din Mexic sau din alte confruntări criminale între Biserică și Stânga, care se dezvoltau simultan în Spania și în Rusia sovietică. Pretutindeni, Vaticanul a considerat că principalul dușman al creștinismului este socialismul sau comunismul. Viitorul Europei a fost încredințat în 1919 democrațiilor, dar dintre toate noile state create de Aliații victorioși, la începutul anului 1939, doar Cehoslovacia mai rămăsese o republică democratică funcțională, iar aceasta era pe cale să fie distrusă. Istoria anilor interbelici este cea a subminării constante a democrației de către regimurile autoritare. Unii conducători erau tradiționaliști care încercau să restaureze trecutul, cum ar fi monarhia fără monarh din Ungaria, dominată de catolici și condusă de regentul Miklos Horthy, un amiral fără marină. Mult mai distructive au fost mișcările care disprețuiau trecutul aristocratic la fel de mult ca și democrația burgheză și care au îmbrățișat o formă extremă de naționalism care a degenerat în rasism. Colectiv, acestea și-au luat numele de la varianta italiană, care s-a dovedit a fi cea mai longevivă și care, într-adevăr, pare să mai aibă încă ceva viață în ea: Fascismul. Bilanțul Bisericii Catolice în ceea ce privește fasciștii ar putea fi considerat, în mod caritabil, ca fiind neimpresionant.

Poate că nu a fost surprinzător faptul că succesiunea de clerici italieni care au devenit papi, în cea mai mare parte prin formarea funcționarilor publici ai unei monarhii absolute, nu erau mai înclinați spre o simpatie naturală față de democrație decât Pius al IX-lea fusese prieten cu liberalismul. Ei nu vorbeau cu o singură voce. Pius al X-lea, care a popularizat cuvântul "modernism" ca simbol a tot ceea ce era anatema pentru catolicii buni, a cuprins în antipatiile sale mișcarea reformistă și democratică a tineretului catolic francez *Le Sillon* și a condamnat-o în 1910, cu multă trâmbițare a virtuților ierarhiei. În schimb, Benedict al XV-lea a fost fermecat de fondatorul carismatic al *Le Sillon*, Marc Sangnier. Benedict nu numai că nu a mai dat publicității fulminările predecesorului său, dar a încurajat activitățile creștin-democrate ale lui Sangnier în politica franceză. Acest lucru a permis catolicismului francez să dezvolte în mod discret diversitatea politică în activismul său în următoarele decenii, oferindu-i o cale de scăpare de asocierile sale dăunătoare cu perdanții din Afacerea Dreyfus (vezi p. 827), care avea să se

dovedească vitală mai târziu în secolul al XX-lea. Succesorul lui Benedict al XVI-lea, Pius al XI-lea, a mers mai departe, aruncând un ochi rece asupra credințelor și activităților dușmanului înverșunat al lui Le Sillon, organizația regalistă și antisemită *Action Francaise, căreia* Pius al X-lea îi arătase multă favoare.[42] Clarviziunea lui Pius, care a interzis *Action Francaise* în 1925, în fața protestelor șocante ale catolicilor francezi reacționari, a fost ajutată de faptul că jurnalistul fondator al acesteia, Charles Maurras, era un ateu declarat, care vedea catolicismul doar ca pe un instrument indispensabil pentru viziunea sa tulbure despre o Franță monarhică reînnoită și purificată. Lunga istorie a încercărilor papale de a se împăca cu cea de-a treia Republică Franceză și suspiciunea Vaticanului față de naționalism i-au permis Papei să aibă o viziune realistă asupra situației franceze.

Pius al XI-lea a gestionat mai puțin sigur evenimentele din Italia după preluarea puterii de către Benito Mussolini în 1922. *Ducele,* Mussolini, putea fi personal un ateu nu mai bun decât Maurras, dar a reușit să folosească anexarea statului italian în scopuri pe care Papa le-a aprobat pe deplin, în special în suprimarea Partidului Comunist. Distrugerea în forță a sindicatelor de către fascism în interesul asociațiilor corporatiste conduse de fasciști în industrie și comerț a fost o reminiscență plăcută a tonului corporatist din *Rerum novarum* al lui Leon al XIII-lea, sentimente pe care Papa Pius avea să le reafirme în curând într-o enciclică comemorativă din 1931, *Quadragesimo anno* ("În al patruzecilea an..."). Papa era un patriot italian și, în plus, *Ducele* dorea în mod evident o înțelegere pentru a-și câștiga bunăvoința catolicilor. Astfel, prin acordurile de la Lateran din 1929, s-a născut statul Vatican, cea mai mică putere suverană din lume, de mărimea unei grădini englezești, care a primit o lingură de argint sub forma a 1 750 de milioane de lire, oferite de guvernul italian - mai puțin decât oferise monarhia italiană lui Pius al IX-lea, dar totuși o sumă foarte importantă.

Papa a încredințat administrarea financiară a acestei câștiguri extraordinare unui bancher inteligent și strălucit, Bernardino Nogara, în mod natural un bun catolic, dar la fel de important un fiu al orașului Milano, care a cerut și a primit mână liberă în ceea ce privește investițiile sale. Astfel, fără a fi împiedicat de *Quadragesimo anno* sau de alte denunțuri contemporane ale papei împotriva capitalismului speculativ, Nogara a obținut mai multă putere în catolicism decât se bucurase vreun laic de la împăratul Carol al V-lea sau regele Filip al II-lea al Spaniei încoace. El a transformat Biserica Catolică în ceea ce un jurnalist sovietic a descris cu exactitate în 1948 drept "cel mai mare trust financiar din lume".[43] Dintr-o dată, Vaticanul își putea permite să fie generos, și asta a fost foarte bine, în mijlocul catastrofei care s-a desfășurat în deceniile care au urmat după această cină profitabilă cu Diavolul.

În curând, fascismul italian autoinflaționist al lui Mussolini a fost surclasat de o variantă infinit mai malefică a fascismului, partidul național-socialist german ("nazist"). Adolf Hitler, născut ca supus al împăratului Habsburgilor, a exploatat dezastrul financiar și politic al Republicii germane de la Weimar, recurgând la o violență dezinhibată atunci când îi convenea și profitând de intrigile obtuze ale partidelor tradiționale de dreapta germane. El a ajuns la putere printr-o manipulare de coșmar a cifrelor de vot și a alianțelor politice din cadrul instituțiilor democratice germane. Ultimul obstacol în calea abolirii de către el a acelorași instituții a fost înlăturat prin acordul de încredere exagerată al Partidului Catolic din Germania, Centrul (*Zentrum),* care, în martie 1933, a decis să voteze o lege de abilitare în Reichstag, oferindu-i lui Hitler puterea supremă și suspendând democrația. În timp ce naziștii puneau în aplicare cu exaltare aparatul de teroare pentru o dictatură totalitară, trimisul principal al Romei în Germania, viitorul Papă Pius al

XII-lea, Eugenio Pacelli, a negociat un concordat cu Hitler, care promitea să păstreze libertățile Bisericii Catolice în noul "Al Treilea Reich", succesor presupus al Sfântului Imperiu Roman și al "celui de-al doilea Reich" al Hohenzollernilor din 1871. Prețul a fost dizolvarea *Zentrum-ului* și a sindicatelor catolice, precum și interzicerea oricărei activități politice din partea clerului Bisericii. Odată afacerea încheiată, Hitler și-a dezvăluit curând disprețul față de Biserica în care se născuse: otrava propagandei negre și a violenței naziste s-a abătut în mod selectiv asupra catolicismului, așa cum s-a abătut în mod mai profund și mai violent asupra populației evreiești neajutorate, victimele principale ale urii lui Hitler.

Era prea târziu ca Roma să se mai întoarcă. Pius al XI-lea, din ce în ce mai îngrozit de rapoartele din Germania, a făcut tot ce a putut. A publicat o enciclică adresată în limba germană Germaniei, *Mit brennender Sorge* ("Cu o anxietate arzătoare"), care a fost introdusă cu succes în țară pentru a fi citită simultan de la fiecare amvon catolic în Duminica Floriilor din 1937; aceasta denunța hărțuirea Bisericii și condamna presupozițiile rasismului nazist. Enciclica a fost unul dintre puținele acte publice de sfidare a regimului coordonate la nivel național înainte de căderea acestuia în 1945; cu toate acestea, nu a făcut nimic pentru a modifica crescendoul constant de răutate care era politica externă și internă nazistă. Încă din zilele *Kulturkampf-ului* (a se vedea pp. 837-8), catolicii germani și-au trâmbițat loialitatea față de statul german, în timp ce își croiau propriul spațiu de devoțiune în cadrul societății germane. Protecția acestui spațiu era ceea ce așteptau de la Concordatul din 1933; nu au avut o a doua strategie atunci când au descoperit că Hitler nu era Bismarck și că Concordatul se dovedise inutil.[44] Tot ce a putut face Papa a fost să lucreze în culise pentru a separa Italia fascistă de Germania nazistă și să-și exprime pasiv profunda dezaprobare atunci când Hitler l-a vizitat pe Mussolini în 1938. Papa era plecat, nu existau decorații pe bisericile din Roma, iar muzeele Vaticanului erau închise. A fost un alt fel de tăcere papală decât cea care întâmpinase invazia lui Mussolini în Etiopia creștină cu trei ani înainte (vezi pp. 891-2).[45]

Roma încă vedea comunismul ca pe un reprezentant al răului mai mare decât fascismul. În aceeași Săptămână Sfântă din 1937, care a trimis *Mit brennender Sorge în Germania,* o enciclică papală adresată lumii, *Divini Redemptoris* ("Al Divinului Răscumpărător"), a denunțat comunismul în termeni mult mai puternici decât auziseră congregațiile germane exprimându-se împotriva nazismului. Era o mișcare care, printre multe altele, "îl privează pe om de libertatea sa, îi răpește personalității umane toată demnitatea sa și înlătură toate constrângerile morale care limitează erupțiile impulsurilor oarbe". La acea vreme, dezechilibrul de abordare părea un calcul rezonabil, deși deprimant, care contrasta hărțuirea nazistă a Bisericii cu distrugerea și moartea în masă a creștinismului în Uniunea Sovietică - și, de asemenea, în Spania. Acolo, Papa susținea în mod activ un atac asupra unui guvern ales în mod democratic de către forțe puternic susținute de fascism.

Cazul spaniol este una dintre cele mai tragice alinieri ale papalității interbelice și, totuși, se poate vedea exact de ce Vaticanul s-a îndreptat împotriva guvernului republican. Republica spaniolă, instaurată în urma căderii monarhiei în 1931, a imitat, printr-o serie de reforme sociale și economice, toate politicile anticlericale pe care Biserica le cunoștea din America Latină și din Franța republicană: de exemplu, a pus capăt educației religioase și sprijinului financiar al statului pentru întreținerea bisericii sau pentru plata stipendiilor clericilor. Fără să ia în considerare pe deplin efectele acțiunilor lor, republicanii au atacat în mod distructiv micile certitudini ale vieții catolice de zi cu zi, înfuriind un număr mare de catolici obișnuiți care, altfel, nu ar fi avut nicio

animozitate specială împotriva Republicii sau nostalgie pentru regele exilat Alfonso al XIII-lea. Mai rău, demonstrațiile catolice de indignare au provocat o furie și mai mare în rândul anarhiștilor și socialiștilor. Repede, în 1931, a început incendierea clădirilor bisericești.[46]

Acum s-au trasat liniile de luptă și, încă o dată, imaginea nou apărută a lui Hristos Regele a devenit figura de referință a dreptei politice, așa cum se întâmplase deja nu doar în Mexic, ci și printre catolicii militanți din politica belgiană.[47] Câștigurile electorale obținute de un nou partid catolic spaniol în 1934 au provocat furia anarhiștilor și a socialiștilor; atacurile asupra clădirilor bisericești erau acum însoțite de uciderea clerului. Atunci când partidele de stânga au câștigat alegerile din 1936, un grup de lideri ai armatei, acum în alianță cu o mișcare "falangistă" inspirată de fascism, aflată în plină expansiune, a hotărât să anuleze rezultatul prin forță. Printre aceștia se număra un mic general prim-catolic din Galiția, Francisco Franco, care fusese trimis în semi-dezonoare în Insulele Canare din cauza activităților sale politice, dar care, în cele din urmă, a ieșit din evenimentele care se desfășurau cu repeziciune în calitate de comandant-șef. Organizatorul zborului crucial al lui Franco pentru a prelua comanda în Maroc și furnizând un alibi pentru adevăratul scop al avionului închiriat de britanici a fost un ofițer britanic al MI6 de tip John Buchanesque, maiorul Hugh Pollard, care a întreprins această operațiune ca independent, deoarece era un catolic devotat (precum și un admirator entuziast al nazismului și al fascismului italian). Pollard, care ulterior a apărat în mod public și indignat bombardamentul nazist de distrugere a capitalei basce Guernica, era mândru că și-a îndeplinit "datoria unui bun catolic de a-și ajuta colegii catolici aflați în dificultate". El a fost decorat corespunzător de un Franco recunoscător atunci când naționaliștii i-au făcut să dea înapoi pe apărătorii Republicii cu ajutorul militar al lui Hitler și Mussolini.[48]

Pe parcursul a trei ani de război civil extrem de brutal în Spania, Vaticanul a perceput doar atrocitățile republicane, care au fost într-adevăr josnice: clerici uciși, biserici incendiate sistematic și chiar cadavre din morminte exhumate și ridiculizate. Propaganda naționalistă a persistat în legătură cu violul călugărițelor de către republicani, deși nu există niciun caz documentat în acest sens, perspectiva părând să ofenseze noțiunile republicane de onoare militară. Ceea ce a avut loc, fără îndoială, a fost ceea ce un istoric al evenimentelor a numit "cea mai mare vărsare de sânge anticlericală pe care a cunoscut-o vreodată Europa". În dieceza andaluză de Malaga, de exemplu, 115 din cei 240 de clerici au fost uciși în anul dinaintea cuceririi orașului de către trupele italiene în 1937. Adesea, înainte de a muri, clericii erau torturați sexual sau, la fel de frecvent, mutilați postum, reflectând nevrozele bărbaților laici cu privire la starea lor de celibat și la poftele necontrolate, temeri străvechi care erau un tropar standard al anticlericalismului.[49] Roma a luat mai puțin în seamă faptul că, în Țara Bascilor, în nordul peninsulei, majoritatea clerului era de partea autonomiei locale și a Republicii împotriva naționaliștilor lui Franco și că naționaliștii i-au pedepsit cu brutalitate alături de toți ceilalți dușmani ai Falangei.

Când Franco a fost în cele din urmă victorios în 1939, Papa Pius al XII-lea s-a adresat poporului spaniol, lăudând Spania pentru că "a dat încă o dată profeților ateismului materialist o dovadă nobilă a credinței sale catolice indestructibile". Încercarea lui Pius al XI-lea de a face diferența între Hitler și Mussolini a fost uitată. Niciun protest nu s-a ridicat de la Vatican atunci când Hitler a invadat rămășița neajutorată a Cehoslovaciei și, pentru o vreme, Biserica Catolică din Germania a beneficiat în consecință.[50] Cel puțin, Biserica nu a susținut restaurarea Inchiziției spaniole alături de continuarea existenței Sfântului Oficiu de la Roma; dar nu prea avea nevoie să

o facă în statul polițienesc care era Spania *caudilului* Franco (*Caudillo* înseamnă ceea ce înseamnă *Fuhrer* în germană). Regimul lui Franco a reafirmat Spania expulzării din 1492, împotriva a tot ceea ce se întâmplase în peninsulă în ultima sută de ani: Spania era concepută ca fiind pură din punct de vedere rasial, deferentă față de autoritatea paternalistă, corporatistă, uniform catolică. Dictatura avea să dureze doar cu modificări tactice ale autoritarismului său glacial până la moartea *Caudillo-ului* în 1975, moment în care evoluțiile din cadrul Bisericii Catolice au făcut din el o relicvă din ce în ce mai jenantă a trecutului.

BISERICILE ȘI NAZISMUL: AL DOILEA RĂZBOI MONDIAL

În timp ce Franco își savura triumful în 1939, toate Bisericile occidentale, nu doar cele romano-catolice, se confruntau cu consecințele manevrelor electorale ale lui Hitler din 1933. Protestanții au ajuns să fie la fel de pătați de această situație ca și catolicii. Din cauza identificării sale strânse cu Imperiul german, protestantismului de stat i-a fost foarte greu să se adapteze la înfrângerea din 1918 și la proclamarea Republicii de la Weimar, care l-a demis dintr-o dată nu doar pe Kaiser, ci și pe toți capetele încoronate ale imperiului, care, dacă erau protestanți, fuseseră și șefii bisericilor lor de stat. Liderii protestanți împărtășeau sentimentul general că o armată germană neînvinsă fusese trădată de dușmanii Reich-ului. În marea lor majoritate considerau că înființarea unei republici făcea parte din această trădare; sentimentele erau deosebit de amare în Prusia, unde succesorul din 1918 la portofoliul deținut cândva de Wilhelm von Humboldt ca ministru al Educației și Cultelor Publice era un social-democrat anticlerical, Adolf Hoffmann. S-a estimat că atunci când Republica de la Weimar a luat ființă în 1919, 80% din clerul său protestant simpatiza cu dușmanii săi, fiind monarhist și furibund naționalist. Aceasta nu a fost o bază bună pentru a monta o critică a nazismului, care s-a inspirat din aceeași furie și a transformat-o în folosul său.[51]

Una dintre tragediile marii tradiții a teologiei protestante germane liberale a fost faptul că unele dintre ipotezele sale i-au transformat pe unii dintre cei mai mari practicanți ai acesteia în tovarăși de drum ai antisemitismului nazist. Aceștia erau luterani: în mod natural, ei au luat ca ipoteză de bază marele contrast teologic al lui Luther între Lege și Evanghelie, sau iudaism și creștinism. Acest lucru dăduse roade în tradiția secolului al XIX-lea în domeniul științei biblice, unde, începând cu lucrările lui F. C. Baur, cercetătorii obișnuiau să analizeze Evanghelia ca fiind produsul conflictului dintre creștinii petrini, care doreau să rămână aproape de iudaism, și creștinii paulini, care doreau să o ducă într-o nouă direcție. În cazul lui Adolf von Harnack, acest lucru a dus la respingerea întregului Vechi Testament ca nefăcând parte din canonul Scripturii și la un interes (deși critic) față de efortul antic al lui Marcion de a face același lucru.[52] Pentru alți cercetători din generația următoare, cel mai cunoscut fiind celebrul cercetător al Noului Testament Gerhard Kittel, acest lucru a dus mai departe la o întâmpinare a preluării puterii de către Hitler și la o serie de prejudecăți antisemite în una dintre cele mai monumentale și încă frecvent consultate lucrări de cercetare a Noului Testament, *Dicționarul teologic al Noului Testament,* al cărui editor principal a fost Kittel.[53]

Acest context intelectual a conferit o plauzibilitate superficială înființării unui organism protestant care s-a autointitulat "Creștinii germani", o mișcare care susținea obiectivul naziștilor de a elimina influența evreiască din Biserică și care încerca să devină vocea protestantismului german. Încă o dată, aceasta s-a bazat pe un aspect al trecutului protestant german, căutarea reuniunii între bisericile protestante, care avea o istorie perfect respectabilă, dar care acum era pervertită spre un rasism deschis. Pentru a explica originile Mântuitorului în Galileea, creștinii germani au sugerat că zona fusese o enclavă de identitate etnică ariană. Pe lângă acest împrumut dintr-o mare cantitate de speculații antropologice din secolul al XIX-lea și de erudiție, uneori de o proveniență alarmant de respectabilă, ei au apelat la o selecție de opinii ale lui Luther (cum ar fi remarcile sale netemperate despre evrei și tema supunerii față de puterile superioare) pentru a-și justifica rescrierea credinței.[54] Cu sprijinul naziștilor, au avut rezultate bune în alegerile pentru Biserica de Stat din iulie 1933, iar pastorul lor cel mai proeminent, Ludwig Muller, a obținut titlul de *Reichsbischof*.

Cine ar putea avea imaginația sau curajul de a se opune amestecului insidios de seducție și intimidare? Un teolog, Karl Barth, a avut avantajul, ca elvețian, de a proveni din afara protestantismului german și, de asemenea, dintr-o tradiție protestantă reformată, care avea în moștenirea sa teologică mult mai mult decât luteranismul de stat german pentru a încuraja Biserica să adopte o poziție independentă sau critică față de puterea temporală. Barth fusese înfuriat de aservirea establishmentului protestant liberal față de Imperiul german și, pe măsură ce Primul Război Mondial devenea tot mai distructiv, furia sa a alimentat percepția sa de fraudă în tradiția care provenea de la Schleiermacher, cu afirmația sa că rațiunea deschidea calea spre înțelegerea divinului.[55] *Comentariul* lui Barth *la Romani,* publicat în 1919, a extras din Pavel tema care îi transpusese succesiv pe Augustin din Hippona, Luther și Calvin: omenirea, cu rațiunea ei complet decăzută, nu putea ajunge la Dumnezeu decât prin harul divin mediat în Isus Hristos. Nu este surprinzător faptul că veteranul erudit liberal Adolf von Harnack a fost unul dintre primii adversari ai lui Barth, în timp ce printre clericii tineri care au fost cuprinși de critica lui Barth la adresa liberalismului s-a numărat și unul dintre studenții lui Harnack la Berlin, Dietrich Bonhoeffer.[56]

Pastorul reformat elvețian și tânărul luteran Bonhoeffer, care avea relații bune, făceau parte dintr-un număr semnificativ de protestanți reformați și luterani, majoritatea din generația tânără, care au decis în 1931 că trebuie să ia o poziție ecumenică împotriva naționalismului crescând al societății lor. Încurajați de creșterea aparentă a creștinilor germani după preluarea puterii de către Hitler, disidenții au făcut cauză comună în 1933-4 pentru a forma o "Biserică mărturisitoare". În mai 1934, biserica a emis o declarație în cadrul unui sinod în orașul industrial lipsit de glorie Barmen, prezentându-și credința evanghelică și reformată împotriva "erorilor distructive ale creștinilor germani și ale actualului guvern bisericesc național". Printre textele biblice pe care le-a adunat, o absență notabilă a fost apelul la supunere fără echivoc din Romani 13.1, care a dominat atât de mult gândirea reformatorilor magistrali: "Fiecare persoană să fie supusă autorităților guvernamentale. Căci nu există autoritate decât de la Dumnezeu". În schimb, declarația s-a fixat pe ascultare sub textul "Temeți-vă de Dumnezeu, cinstiți pe împărat" (I Petru 2.17).[57] În ciuda loialității sale aparente, această poruncă are o calitate ceva mai ambiguă sau dublă decât Romani 13.1. Echilibrul care trebuie găsit a făcut ca mărturia adevărului creștin în Biserica mărturisitoare să fie nu doar periculoasă, ci și problematică.

Biserica Mărturisitoare a experimentat dificultatea tuturor creștinilor bine intenționați într-o stare dominată de un rău ale cărui dimensiuni erau greu de crezut și, cu siguranță, de anticipat. Declarația de la Barmen nu făcea nicio referire la situația dificilă a evreilor (lucru pentru care Barth și-a exprimat trei decenii mai târziu regretul personal). Biserica Mărturisitoare a adoptat o poziție oficială în chestiunea discriminării rasiale doar prin intermediul eclesiologiei sale (adică a teologiei sale despre Biserică): a refuzat să accepte că statul putea determina apartenența la Biserică prin excluderea, prin legislație rasistă, a evreilor etnici care deveniseră creștini. Mulți membri ai Bisericii Mărturisitoare considerau că astfel de creștini ar trebui să aibă propriile lor parohii separate.[58] De asemenea, aproape toți membrii au continuat să considere că este de datoria lor să sprijine guvernul german ales în mod legal. Una dintre cele mai importante figuri ale mișcării a fost Martin Niemoller, un pastor luteran și fost comandant de submarin, al cărui conservatorism și patriotism natural se luptau cu greu cu sentimentul său de repulsie față de violența și ilegalitatea nazistă. El votase pentru naziști în secvența de alegeri care i-a adus la putere, iar fratele său Wilhelm, de asemenea pastor mărturisitor, era membru al partidului, deși niciunul dintre aceste fapte nu a împiedicat arestarea lui Niemollers în 1937. În aprilie 1938,

majoritatea clerului Bisericii Mărturisitoare era încă pregătită să semneze un jurământ de loialitate față de Hitler ca Fuhrer, în urma anexării Austriei de către acesta.[59] Toți luau decizii într-o situație care invita pozitiv la confuzie morală. Naziștii nu puteau fi niciodată consecvenți în sprijinul oricărui organism creștin, oricât de strâns ar fi aspirat să se alinieze partidului; erau extrem de buni la a împărți favoruri în jurul lor, după cum le convenea. Astfel, micile organisme ale Bisericii Libere din Germania, precum metodiștii și baptiștii, au constatat că naziștii au pus capăt discriminării pe care vechile biserici de stat o menținеau împotriva activității lor; Hitler a plătit chiar și o nouă orgă într-o biserică metodistă. În bucuria lor de a vedea încurajarea vieții de familie și campaniile împotriva decadenței moderne de către cel de-al Treilea Reich, Bisericile libere germane nu au observat că erau folosite pentru a concilia opiniile ostile din bisericile surori britanice și americane .[60]

Și astfel, când Europa a intrat în război general în 1939, foarte mulți creștini, atât protestanți, cât și catolici, au găsit prea ușor să cadă în complicitate cu nazismul. Există, desigur, o diferență între sprijinul pozitiv și amestecuri confuze de inacțiune și protest sau chiar rezistență. În prima categorie s-ar putea încadra acei capelani ai armatei germane care au fost prezenți la crimele în masă comise de armata germană după invazia Uniunii Sovietice. Prezidând atrocitățile germane din Ucraina, în calitate de administrator șef al acesteia, a fost Erich Koch, unul dintre cei mai vechi membri ai Partidului Nazist, dar și un protestant devotat, care a fost cândva președinte al Sinodului Provincial al Bisericii Luterane din Prusia de Est, un mare protector al *Reichsbischof* Muller.[61] Una dintre cele mai dezirabile biserici din lume este Biserica memorială Martin Luther din suburbia Mariendorf, situată în sudul Berlinului. Această biserică parohială planificată de luteranii naționaliști în anii 1920 a fost preluată de naziști atunci când aceștia au ajuns la putere și transformată într-un proiect de prestigiu (a se vedea planșa 48). Deși svasticile sale au fost cu grijă dăltuite din sculpturi, soldatul de asalt sculptat pe fontă a fost privat de pușca sa și bustul lui Hitler a fost îndepărtat, Biserica Luterană a găsit greu de știut ce să facă cu acest lăcaș de cult egregiu, a cărui orgă cu tuburi a fost cântată pentru prima dată la un miting nazist de la Nürnberg, iar viitorul său rămâne sub semnul întrebării - într-o nefericită perversitate a sorții, bombardamentele Aliaților au cruțat-o în mijlocul devastării orașului.

La fel de greu de disculpat au fost regimurile care au apărut în urma cuceririlor lui Hitler și care au combinat angajamentul religios fervent cu entuziasmul pentru propria versiune redusă a rasismului criminal al lui Hitler. În Slovacia, recuperarea identității slovace a fost condusă de clerul catolic și a fost îndreptată în mod conștient împotriva unei noi dominații cehe după 1918. Atunci când Hitler a distrus Cehoslovacia, regimul marionetă slovac pe care l-a instalat a fost condus între 1939 și 1945 de monseniorul Jozef Tiso, care a continuat să acționeze ca preot catolic în timpul președinției sale și a fost responsabil pentru punerea în aplicare a deportărilor de evrei și romi (țigani) la ordinul naziștilor. În Croația, Ante Pavelic a condus un regim catolic în mod conștient, dedicat eliminării evreilor, a romilor și a sârbilor ortodocși dintr-un stat multietnic (dar, în mod curios, nu și a protestanților sau a musulmanilor). Metodele sale sadice i-au șocat chiar și pe naziști. Nici Biserica Catolică nu a condamnat convertirile forțate ale ortodocșilor, care făceau parte din programul lui Pavelic. Un călugăr franciscan, Sidonje Scholz, a vizitat lagărele de concentrare, oferind sârbilor convertirea sau moartea. Când a fost ucis de către rezistenții sârbi, ziarul sponsorizat de Arhiepiscopul Stepinac de Zagreb l-a descris pe fratele Scholz drept un "nou martir care a murit în numele religiei și pentru Croația catolică". Un număr semnificativ de catolici din Slovenia vecină au fost dezgustați de atrocitățile croate și au redactat un protest care cerea o condamnare publică din partea Papei; acesta a ajuns la Vatican în

1942 și nu a avut niciun rezultat public.[62] Rapoarte similare foarte explicite din partea liderilor bisericești polonezi cu privire la atentatele naziste împotriva populației din Polonia ocupată au făcut ca Vaticanul să se confrunte în mod inconfortabil cu problema celei mai bune modalități de a reacționa public.

În Ucraina ocupată de germani, unde viața religioasă a reînviat mult după ce Armata Roșie a fost respinsă de armatele germane, naționalismul a adoptat și el liniile religioase, dar într-o nouă și teribilă combinație de forțe. Efectul toxic al ocupației naziste a fost acela de a pune polonezii împotriva ucrainenilor care se autoidentificau doar de curând, cu efectul bizar că ucrainenii greco-catolici s-au aliat cu ucrainenii ortodocși împotriva polonezilor romano-catolici care împărtășeau loialitatea greco-catolicilor față de Roma - răsturnând astfel alinierile și antipatiile din cele trei secole anterioare. În teritoriul disputat al Volhyniei, administrat de curând de Polonia, în 1943, ucrainenii au reușit, în mijlocul conflictului reciproc de genocid, să îi identifice pe romano-catolicii polonezi, deoarece polonezii sărbătoreau Crăciunul mai devreme decât greco-catolicii sau ortodocșii. În general, polonezii își țineau sărbătorile de Crăciun în biserici de lemn, care ardeau cu ușurință, iar oricine scăpa din aceste infernuri era împușcat. În total, aproximativ șaptezeci de mii de polonezi au murit în toată Ucraina în urma acestor violențe, iar douăzeci de mii de ucraineni.[63]

Cazul Franței și al catolicismului său continuă să fie o sursă de agonie națională. Când, în 1940, armata franceză a căzut în fața unui atac german devastator, cea de-a treia Republică Franceză a fost rapid desființată, iar apelul său secularist la valorile de la 1789 a fost discreditat. Un nou guvern a prezidat acele părți ale Franței care nu erau ocupate direct de naziști, din orașul balnear Vichy. Eroul de război național în vârstă care a preluat funcția de șef de stat de la Vichy, mareșalul Philippe Petain, a ales să își plaseze conservatorismul viguros în jurul unei ideologii de tradiționalism catolic, în ciuda lipsei sale de o mare fervoare devoțională. Biserica oficială a fost încântată să susțină noul slogan național, *Travail, famille,* patrie ("Muncă, familie, țară"), iar antisemitismul celor care fuseseră învinși cu patruzeci de ani înainte în controversa Dreyfus (vezi p. 827) nu a întârziat să se alieze cu antisemitismul mult mai radical al naziștilor victorioși. Doar încet-încet ierarhia catolică a realizat ce greșeală teribilă făcuse; încă din primele zile ale înfrângerii, clerul tânăr și junior a avut tendința de a fi mult mai suspicios față de regimul de la Vichy, unii dintre politicienii acestuia combinând opinii anticlericale pronunțate cu ideologia cvasi-fascistă.

Treptat, pe măsură ce caracterul exploatator al ocupației germane a devenit clar, rezistența națională a crescut. Catolicii au fost proeminenți printre rezistenți, iar mulți dintre ei s-au angajat în mod eroic în salvarea evreilor de la tratamentele barbare și de la deportarea spre moarte. Cu toate acestea, este o ironie a anilor Vichy faptul că printre amintirile de durată ale regimului se numără una dintre cele mai frumoase lucrări de muzică liturgică catolică modernă, *Requiemul* lui Maurice Durufle, care înfășoară melodiile de cântec de plai ale Mesei de Requiem în cel mai luxuriant și mai obsedant romantism coral francez. Acesta a fost comandat de guvernul de la Vichy, de la un compozitor catolic devotat, al cărui editor se număra printre cei mai entuziaști susținători ai lui Petain. Timp de mulți ani după război, originile marii lucrări a lui Durufle au fost în mod convenabil învăluite în obscuritate.[64]

În centrul tuturor acestor evenimente s-a aflat Papa Pius al XII-lea. Rolul său în război a generat o dezbatere care încă nu s-a încheiat. În mijlocul zgomotului controversei academice și mai puțin

academice, "tăcerea" Papei este încă greu de observat. Aceasta are două fețe, deoarece a păstrat tăcerea față de guvernul german atunci când a aflat de un complot al armatei pentru asasinarea lui Hitler la sfârșitul anului 1939 și a comunicat discret aliaților occidentali despre ceea ce știa despre el, dar, pe măsură ce Holocaustul se desfășura, a păstrat tăcerea și în privința evreilor. În timp ce o serie de agenții ale Vaticanului au ajutat mii de evrei să scape de racolările din Italia, Papa s-a străduit o singură dată să facă o declarație publică despre situația lor, în cadrul emisiunii sale radiofonice de Crăciun din 1942. Chiar și atunci, mențiunea sa despre cei "uciși sau condamnați la o dispariție lentă, uneori doar din cauza rasei sau a originii lor" nu a reușit să le dea un nume principalilor suferinzi. Cea de-a treia cvasi-silență, aceea a unei reflecții publice semnificative asupra acțiunilor sale și, într-adevăr, a unei ofuscări deliberate, deși de înțeles, a durat pe parcursul celor treisprezece ani de pontificat după încheierea războiului.[65]

Eșecurile nefericite ale Papei contrastează cu comportamentul unui lider al Bisericii Catolice aflat într-o situație personală infinit mai periculoasă: Andrei Sheptyts'kyi, mitropolit greco-catolic al Ucrainei galiciene din 1900, când aceasta era teritoriu habsburgic. În situația disperată a Galiției ocupate de germani în 1944, Sheptyts'kyi nu a putut vedea altă soluție decât ca o divizie a Waffen-SS să devină nucleul unei armate care să apere regiunea împotriva rușilor care înaintau. Acest lucru ar putea sugera că el a fost un alt Părinte Tiso sau un Pavelic pentru ucraineni; dar, în ciuda angajamentului său profund în construirea unei națiuni ucrainene, Sheptyts'kyi era un aristocrat a cărui familie se întorcea la vechiul Commonwealth polono-lituanian multiconfesional și multiconfesional. Convertit de la romano-catolicism la Biserica Greco-Catolică, cu un frate care a contribuit la crearea armatei poloneze victorioase din 1920, el și-a pus propria viață în pericol atunci când germanii au invadat țara, adăpostind personal evreii împotriva deportării și înființând rețele pentru a-i ascunde.

Sheptyts'kyi a mers mai departe. În timp ce naziștii recrutau mai întâi ucraineni pentru a ucide evrei și apoi îi încurajau să ucidă polonezi, mitropolitul a făcut pasul extrem de periculos de a-i scrie personal lui Heinrich Himmler, rugându-l să nu cheme polițiști ucraineni. Apoi a emis o scrisoare pastorală, care trebuia citită de la fiecare amvon greco-catolic în circumstanțe și mai periculoase decât distribuirea *Mit brennender Sorge*: titlul acesteia era "Să nu ucizi" și le amintea congregațiilor sale că nimic nu poate scuza crima. Nu a fost singura sa scrisoare pastorală pe această temă, iar în 1942 i-a scris lui Pius al XII-lea pentru a denunța nazismul ca fiind un "sistem de egoism exagerat până la un grad absurd". Biserica sa a fost norocoasă să aibă un astfel de lider; deși bătrânul a murit la doar câteva luni după ce tancurile sovietice s-au rostogolit înapoi prin Ucraina și dincolo de ea, memoria sa i-a susținut pe greco-catolici pe parcursul a încă o jumătate de secol de nenorociri și represiuni.[66]

Papa Pius al XII-lea a fost succesorul unor conducători care și-au închis supușii evrei într-un ghetou din Roma până în secolul al XIX-lea, însă papalitatea nu trebuie să fie singura responsabilă într-o religie care a instituționalizat antisemitismul în cea mai mare parte a existenței sale. Protestanții germani nu s-au descurcat mai bine decât Papa în anii 1950 în confruntarea cu trecutul lor din timpul războiului.[67] Pata se află în întregul creștinism calcedonian, inclusiv în antisemitismul nepăsător și ocazional care a caracterizat societatea britanică și americană până la sfârșitul secolului al XX-lea. Nu va fi de ajuns să subliniem faptul indubitabil că majoritatea naziștilor urau creștinismul și ar fi făcut tot posibilul pentru a-i distruge puterea instituțională dacă ar fi fost victorioși.[68] Pe măsură ce mașinăria de exterminare nazistă a înrolat nenumărate mii de creștini europeni ca facilitatori sau spectatori nemulțumiți ai

crimelor sale industrializate de evrei, a putut reuși să-i coopteze în opera de dezumanizare a victimelor, deoarece colaboratorii au absorbit optsprezece secole de stereotipuri creștine negative despre iudaism - ca să nu mai vorbim de tensiunile vizibile în textul Noului Testament, care au provocat impulsul de a crea aceste stereotipuri, până la cele mai mincinoase și marginalizante, cum ar fi "calomnia sângelui" (vezi pp. 400-401). Aceasta este o povară greu de purtat pentru creștinii europeni de după război. Spre cinstea lor, după jumătăți de măsură nefericite în perioada imediat postbelică, Bisericile au făcut tot ce au putut pentru a înfrunta faptele. La fel ca eșecul misionar în India, Holocaustul a reprezentat un util stimulent la umilință pentru creștinism.

Au existat, de asemenea, acei creștini care s-au evidențiat: figuri adesea singuratice, a căror rezistență la succesul aparent nelimitat al naziștilor părea derutantă pentru majoritatea oamenilor din acea vreme. Franz Jagerstatter era un om umil din aceeași zonă a Austriei ca și Hitler însuși și cu un trecut familial nu foarte diferit. Ceea ce a construit din aceste circumstanțe personale a fost o decizie fermă de a sluji mica sa biserică locală ca paroh, o alegere de a nu vota pentru plebiscitul care a aclamat absorbția Austriei de către Hitler și, în cele din urmă, un refuz ferm de a lupta pentru țara sa într-o cauză rea. A fost decapitat la Berlin în 1943, iar includerea numelui său pe monumentul comemorativ de război din satul său după cel de-al Doilea Război Mondial a fost subiectul unor discuții locale aprinse.[69] Din Biserica Mărturisitoare, rămâne figura acum emblematică a lui Dietrich Bonhoeffer. Deși a fost o figură marginală în rezistența împotriva naziștilor, acest pastor luteran a fost implicat îndeaproape în cercurile celor care urmăreau distrugerea regimului și cunoștea planurile care au culminat cu tentativa eșuată de asasinare a lui Hitler la 20 iulie 1944; acesta a fost motivul pentru care Gestapo-ul l-a arestat și l-a dus la închisoarea finală. Situația sa i-a lăsat pe creștini să se confrunte din nou cu întrebările morale privind asasinarea tiranilor pe care Reforma le ridicase deja. Execuția sa chiar înainte de sfârșitul războiului le-a oferit luteranilor germani un martir, când atât de mulți alții nu au fost. Din timpul petrecut în închisoare, Bonhoeffer a lăsat ca final al unei producții laborioase de lucrări teologice o serie de fragmente și scrisori care conțineau fraze care încă mai răsună în urechile creștinilor occidentali, ca posibile indicii ale unor direcții viitoare pentru Biserică (vezi p. 988). Casa și grădina liniștită și frumoasă a părinților săi dintr-o suburbie plină de verdeață a Berlinului, de unde Gestapo-ul l-a escortat la închisoare, rămân ca amintire a sa, dar locul înmormântării sale probabil că nu va fi cunoscut niciodată.

Printre aliații care luptau împotriva Germaniei naziste au fost unii care și-au dat seama că și aliații erau capabili de acte ticăloase. George Bell, prietenul apropiat al lui Bonhoeffer în Anglia și episcop anglican cu contacte ecumenice neobișnuit de largi în Europa continentală, a acționat ca o conștiință a elitei guvernamentale britanice, fără a obține recunoștință din partea prim-ministrului britanic din timpul războiului, Winston Churchill. În timpul Primului Război Mondial, el fusese capelan intern (de fapt, secretar) al lui Randall Davidson, Arhiepiscop de Canterbury, care reușise să îndepărteze declarațiile oficiale ale Bisericii Anglicane de pe calea patriotismului flagrant reprezentat de episcopul Winnington-Ingram. Bell, în prezent episcop de Chichester și, din 1938, ocupând unul dintre locurile episcopatului anglican în Camera Lorzilor britanică, a dus linia lui Davidson mult mai departe; era hotărât să separe Germania de nazism în desfășurarea războiului. Chestiunea pentru care a devenit deosebit de cunoscut a fost critica sa la adresa bombardamentelor aeriene sistematice și nediscriminatorii asupra orașelor germane, făcute posibile prin paralizarea de către Aliați a Forțelor Aeriene germane (Luftwaffe) în a doua jumătate a războiului. Episcopul de Coventry, al cărui oraș fusese distrus de Luftwaffe în 1940, și-a aruncat greutatea morală în sprijinul politicii britanice de bombardamente de ripostă; în

schimb, începând din 1943, Bell și-a folosit poziția publică pentru a denunța bombardamentele de saturație ca fiind "o faptă greșită". Este larg răspândită ideea că furia lui Churchill față de francheța lui Bell l-a costat succesiunea la scaunul de Canterbury - dar, oricât de inspirat ar fi fost Bell ca lider moral, s-ar putea ca acest lucru să nu fi fost în întregime un dezastru. După război, prietenia sa caldă cu oameni ai bisericii germani și impulsul său natural de a ierta creștinii l-au condus la unele judecăți discutabile cu privire la ce germani ar trebui să scape de consecințele implicării lor cu naziștii.[70]

Cel de-al Doilea Război Mondial a fost cel mai distructiv și bestial în Europa de Est și poate părea ciudat să sugerăm că a adus vreun beneficiu Uniunii Sovietice. Cu toate acestea, este greu de înțeles cum, fără creșterea prestigiului sovietic oferită de respingerea armatelor naziste în ceea ce rușii numesc, pe bună dreptate, Marele Război Patriotic, Rusia sovietică ar fi putut altfel să se clatine până în anii 1980, lipsită cum era de legitimitate populară și după ce ruinase deja viețile atâtor oameni până la momentul invaziei lui Hitler. Stalin, a cărui complacență criminală l-a orbit la disponibilitatea lui Hitler de a trăda alianța lor, a fost transformat de război într-un lider comparabil cu primii Romanov sau cu Petru cel Mare ca apărător al poporului său. Și același efort patriotic de război a salvat Biserica Ortodoxă Rusă de la dispariția instituțională, deși nu și de la un mare compromis moral. În 1939, doar patru episcopi mai erau încă în libertate în Uniunea Sovietică; în septembrie 1943, în timp ce Rusia se lupta cu disperare pentru a împiedica armata germană să-i invadeze inima, Stalin i-a invitat pe patriarh și pe trei mitropoliți la o întâlnire care avea să ducă la un consiliu al Bisericii, primul din Rusia din 1917 încoace. Consiliul a avut grijă ca Biserica să fie înscrisă în efortul de război, îndemnând credincioșii săi la sacrificii. Bisericile georgiană și armeană au beneficiat, de asemenea, de propriile lor activități patriotice; fondurile strânse de conducătorul Bisericii din Armenia au fost folosite pentru a plăti două divizii de tancuri din Armata Roșie.[71]

După încheierea războiului, această toleranță instituțională a continuat. În 1946, Stalin a permis dispariția oficială a organizației rivale a Bisericii Ruse, care lâncezea, pe care guvernul sovietic o încurajase, Biserica "Renovatoare". Aceasta începuse ca o încercare autentică a clerului radical de a produce o versiune reformatoare a Ortodoxiei în timpul revoluției eșuate din 1905 (vezi p. 851), dar s-a transformat în puțin mai mult decât un mijloc de a perturba activitatea ortodoxă și de a repeta propaganda comunistă. Stalin și-a dat seama că era mai bine servit de o conducere ortodoxă aservită, care ar fi avut o oarecare credibilitate în fața altor lideri creștini din întreaga lume. Acesta este modul în care succesorii săi au folosit Patriarhia Moscovei, chiar dacă au reluat încercările vicioase de a pune capăt oricărei vieți religioase populare în aceeași Biserică.[72] Atunci când sovieticii au năvălit din nou în Ucraina, Stalin a pus capăt brusc vieții oficiale a Bisericii Greco-Catolice, care înflorise în urma retragerii Armatei Roșii în fața naziștilor. În 1946, un sinod marionetă din Ucraina a declarat nulă Uniunea de la Brest din 1596, iar Biserica a dispărut într-o uniune forțată cu Biserica Ortodoxă din Moscova pentru aproape o jumătate de secol.[73] Pe măsură ce armatele sovietice au urmat inexorabil acceptarea incomodă de către aliații occidentali a faptului că Stalin va face din Europa de Est o sferă de influență sovietică, diferitele Biserici Ortodoxe naționale, în afară de Grecia, au urmat Patriarhia Moscovei într-o combinație nefericită de colaborare și persecuție din partea regimurilor satelit comuniste. Catolicii și protestanții aveau mai multe contacte externe care să-i susțină, dar, din acest motiv, era mai probabil ca ei să fie considerați dușmani ai noilor "democrații ale popoarelor".

CREȘTINISMUL MONDIAL REALINIAT: ÎNCEPUTURI ECUMENICE

În 1945, Europa era un continent în ruine, în mijlocul celor mai mari mișcări de populație din istoria sa, în timp ce popoarele strămutate își căutau din nou casele sau încercau să scape de pedepsele diverse, în timp ce altele se chinuiau prin devastare pentru a se conforma noilor granițe politice create de acordurile de putere ale aliaților victorioși. O serie de războaie subsidiare au continuat să facă ravagii în Balcani și pe câmpiile din Europa de Est. O conștiință îngrozită începea să se contureze, deși a întârziat să-și găsească expresia publică timp de câteva decenii, că mai multe milioane de oameni, majoritatea evrei, dar și romi, homosexuali, francmasoni, martori ai lui Iehova și alții care nu se conformau cerințelor naziste, dispăruseră, nu în război, ci adunați cu sânge rece în abatoare umane pentru o moarte anonimă și ocazională. Un mare semn de întrebare plutea deasupra imperiilor mondiale create de Franța, Marea Britanie și sateliții lor în ultimele trei secole. Prestigiul Marii Britanii și al Franței în Asia de Est fusese distrus de cuceririle Japoniei, iar cel al Franței și mai mult de ocupația germană; încă o dată, în rândul popoarelor coloniale au apărut întrebări cu privire la beneficiile pe care le-ar putea obține acum în urma participării lor la un război creat inițial în Europa. Singura putere ale cărei străzi și câmpuri au rămas nemarcate de război și a cărei trezorerie nu era goală a fost Statele Unite ale Americii. Într-unul dintre cele mai imaginative și mai generoase acorduri internaționale din istoria înregistrată, deși și cu scopul de a eclipsa salvatorii rivali din Estul comunist, Planul Marshall al SUA a început finanțarea unui program de redresare a Europei care, fără îndoială, a salvat popoarele europene de la o nouă frustrare, nihilism sau dorința de a asculta demagogii, așa cum a fost înveninat în anii interbelici.[74]

Acesta a fost un moment comparabil cu rezultatele devastării creștinismului răsăritean în Asia secolului al XIV-lea de către ciumă, distrugerea mongolă și avansul islamic (vezi pp. 275-7). De la acea mare schimbare, centrul activității și al procesului decizional creștin fusese Europa. Acum, deși centrele istorice de putere erau încă situate, prin inerția istoriei, la Istanbul, Moscova și Roma, un observator lucid ar putea recunoaște nu numai că Ortodoxia era mai slabă decât în orice alt stadiu al existenței sale, ci și că creștinismul occidental, în formele sale protestante și catolice, înflorea mai mult în America, Africa și Asia decât în Europa. Era cu siguranță adevărat că, în timp ce Europa se îndepărta dureros de nadirul său, frecventarea bisericii sale a beneficiat, timp de mai bine de un deceniu, de dorința obosită de a găsi o oarecare normalitate și decență după coșmar. Astfel, bisericile au devenit mai pline în Marea Britanie în anii 1950. Teologia anglicană și creativitatea literară rareori păruseră atât de impresionante sau cosmopolite, iar aripa evanghelică a Bisericii Angliei se întorcea dintr-o marginalitate nervoasă, cu ajutorul misiunilor publice conduse de unul dintre cei mai chibzuiți evangheliști americani, tânărul baptist sudist Billy Graham. Și romano-catolicismul devenea în mod constant un concurent pentru a fi acceptat în viața națională britanică - cu alte cuvinte, devenea mai puțin imigrant și irlandez și mai mult clasa de mijloc. În nou declarata Republică Irlandeză, catolicismul nu fusese niciodată atât de popular și de cuprinzător în viața națională, fără sentimentul că ar putea fi ceva în neregulă - asta era pentru viitor.[75]

Pius al XII-lea a prezidat o Biserică Catolică care a continuat să crească viguros în întreaga lume. A făcut tot ce i-a stat în putință pentru a recunoaște că Europa se schimba prin reconstrucția postbelică; a sprijinit din toată inima formarea partidelor creștin-democrate, pentru a participa pe deplin la politica democratică înăsprită, care acum era practic necontestată la vest de ceea ce se numea "Cortina de Fier", care înconjura sateliții Uniunii Sovietice, în afara dictaturilor autoritare

și catolice din Spania și Portugalia. Dar propriile instincte conservatoare ale lui Pius reflectau dorința larg răspândită a Europei de a găsi alinare în trecut. În 1950, el a folosit infailibilitatea papală pentru a defini doctrina Adormirii trupești a Fecioarei Maria în ceruri, o mișcare care a înfuriat deopotrivă protestanții, ortodocșii și bisericile orientale și care nu i-a mulțumit pe acei teologi catolici care se preocupau de lipsa de justificare a doctrinei în Biblie sau în tradiția Bisericii primare. Ceva de genul campaniei moderniste a lui Pius al X-lea a luat amploare împotriva celor pe care Pius al XII-lea îi considera disidenți față de adevărul catolic. În ultimii săi ani, Papa bolnav a prezentat o figură din ce în ce mai jalnică, în timp ce încerca tot mai frenetic să fie un învățător universal: Vicar al *Encylopaedia Britannica,* mai degrabă decât Vicar al lui Hristos. Simptomatică pentru efortul său conștiincios, dar inept, de a rămâne în dialog cu lumea contemporană a fost proclamarea, chiar înainte de moartea sa în 1958, a faptului că Sfânta Clara de Assisi, asociată a Sfântului Francisc, urma să fie de acum înainte sfânta patroană a televiziunii. Acest lucru se datora faptului că, pe patul de moarte, ea a reușit să asiste la slujba de Crăciun din bazilica vecină sub forma unei viziuni, o miraculoasă transmisiune medievală în exterior.[76]

Activitatea catolică din anii '50 a mers în paralel cu proliferarea și diversificarea protestantismului global, dar a avut foarte puține contacte cu acesta. În ultima jumătate de secol, protestantismul s-a dezvoltat în două direcții noi și diferite, care, la rândul lor, aveau din ce în ce mai puțin de-a face una cu cealaltă: pe de o parte, a existat o explorare liberală conștientă a credinței și a activismului social, iar pe de altă parte, o mulțime de biserici nou înființate, multe dintre ele identificându-se ca fiind penticostale și ale căror congregații se exprimau în stil evanghelic extrovertit și în toată regula. Ambele impulsuri protestante au avut, de fapt, o rădăcină comună în evanghelismul anglofon. În cele din urmă, poate fi nepotrivit să le vedem ca fiind polarități, dar așa părea în secolul XX. Între ele, a rămas un mare spectru de credințe protestante evanghelice, dintre care o mare parte, ca reacție la liberali, și-a însușit din ce în ce mai mult eticheta de "conservator".

Protestantismul liberal de după 1900 a ales o cale foarte diferită fie de stilul Holiness/Keswick al conservatorilor, fie de proliferarea identităților în noile Biserici. Din ce în ce mai mult părea să domine majoritatea Bisericilor protestante mai vechi - luterană, reformată, anglicană și metodistă - în timp ce baptiștii aveau tendința de a fi mai rezistenți. Acest nou liberalism a fost un fenomen mai amplu decât protestantismul liberal al cărui bastion fusese în Germania secolului al XIX-lea. El putea include în rândurile sale critici formidabili ai lui Schleiermacher și ai teologiei germane mai vechi, precum Karl Barth, a cărui abordare a Bibliei datora mult progresului continuu al cercetării biblice critice, chiar dacă a tras propriile concluzii categorice cu privire la pretențiile exclusive ale Scripturii asupra angajamentului creștin. Liberalii au arătat mult entuziasm pentru activismul misionar, dar acesta a inclus din ce în ce mai mult un accent pe justiție și egalitate în lume, ca o reflectare necesară a mesajului creștin - ceea ce în America de Nord a fost numit în mod obișnuit "Evanghelia socială".

În secolul al XX-lea, protestantismul liberal s-a angajat într-o nouă aventură de reunire creștină. Acesta a elaborat un nou efort de a sparge granițele Bisericii și de a vindeca diversele breșe rezultate în urma Reformei. Protestanții liberali au fost deschiși la catolicismul nuanțat al anglicanilor din High Church și la mișcările similare din luteranismul nord-european și au considerat că sarcina lor este de a reînnoi un catolicism autentic pentru întreaga Biserică, așa cum preconizase cândva Ioan Calvin la Geneva. De aici și descrierea proiectului cu un cuvânt

împrumutat de la primele concilii ale Bisericii primare și care face ecou la titlul pe care Patriarhul Constantinopolului îl promovase de mult timp pentru el însuși: "Ecumenic".[77] În cele din urmă, această Mișcare Ecumenică avea să devină mult mai largă decât originile sale protestante, dar acest lucru era încă în cumpănă în anii 1940, când Mișcarea și-a dobândit expresia instituțională într-o nouă organizație, Consiliul Mondial al Bisericilor.

Mișcarea ecumenică a apărut ca o consecință a misiunilor protestante din secolul al XIX-lea. În mod special, a fost stimulată de puzzle-ul Indiei: aparent cea mai promițătoare perspectivă misionară pentru credința creștină, dar în realitate cea mai puțin receptivă (vezi pp. 892-5). Principalul organizator al Mișcării Ecumenice din prima jumătate a secolului al XX-lea, J. H. Oldham, a ieșit din această experiență; el s-a născut în India și s-a căsătorit cu fiica unui fost guvernator britanic din Bengal, pe care o cunoscuse în timpul activității misionare din Lahore. Experiența sa religioasă ilustrează bine traiectoria protestantismului liberal. Cu un trecut evanghelic amorf, tânărul Joseph și-a încântat tatăl devotat prin experiența de convertire în timpul revizionismului american al ultimei misiuni engleze a lui D. L. Moody și a petrecut o perioadă de timp lucrând într-una dintre cele mai importante congregații ale Bisericii Libere a Scoției din Edinburgh, dar angajamentul său creștin s-a îndepărtat constant de lumea fervoarei Holiness sau a premilenialismului. Trecutul său din Establishment s-a reafirmat, dar într-un mod remarcabil de creativ: a păstrat caracteristica evanghelică de indiferență față de granițele denominaționale. La fel ca mulți protestanți care se îndepărtau de evanghelismul lor timpuriu, a început să vadă activitatea misionară ca pe o slujire nu doar față de organisme individuale, ci față de întreaga societate. Misionarii trebuie să împărtășească vestea cea bună prin intermediul unei medicini eficiente (și occidentale), al unei educații riguroase (și occidentale) și al unui progres în stil occidental în vederea eliminării discriminării rasiale sau a exploatării coloniale. Primii trimiși ai Societății Misionare din Londra în Pacific, în anii 1790, ar fi recunoscut multe dintre preocupările lui Oldham.[78]

Pe lângă capacitatea sa extraordinară de organizare și de detaliere, Oldham avea un geniu pentru relații de simpatie cu liderii Bisericii și cu cei pe care îi simțea destinați să fie lideri pentru întreaga Biserică - Bonhoeffer și George Bell printre ei. Se simțea ca acasă la Athenaeum, acel sediu impunător al Clublandului londonez pentru englezii care se remarcau mai degrabă prin cultură și talent decât prin pedigree ilustru - episcopii zburdau înăuntru și afară pe ușile clubului, iar acesta a servit drept Vaticanul lui Oldham. Cititor vorace de teologie germană, a ajuns la marii teologi din nordul Europei - Karl Barth și rivalul protestant liberal prieten al lui Barth, Emil Brunner, precum și Bonhoeffer, se numărau printre prietenii săi - și și-a dedicat viața pentru a convinge cât mai multe Biserici să coopereze.[79] Primul său triumf în calitate de administrator a fost Conferința Misionară de la Edinburgh din 1910, cea mai mare și mai cuprinzătoare adunare de acest fel organizată până atunci. Pentru prima dată, au existat invitații pentru Bisericile din afara Europei și Americii (și nu doar pentru Bisericile protestante), deși acestea aveau limitele lor: pe lista de invitați nu se aflau africani. India, cu toate problemele sale, a rămas în fruntea preocupărilor.

În mod esențial, Oldham și colegii săi organizatori au recunoscut dificultatea deosebită și, de asemenea, potențialul deosebit al anglicanismului, o Biserică episcopală care a acordat o mare importanță structurii sale episcopale și care conținea o bătălie între identitățile protestante și catolice, ele însele rezumând marea divizare a Bisericii occidentale cauzată de Reformă. Anglicanii High Church, cei care prețuiau catolicitatea și erau adesea suspicioși față de

protestanții din propria lor Biserică, ca să nu mai vorbim de cei din afara ei, au fost convinși să participe la Edinburgh, unde li s-a oferit șansa de a vedea că există valoare în colaborarea cu alte Biserici protestante. Aceștia puteau oferi propriile contacte de lungă durată cu oameni ai Bisericii Ortodoxe și Catolice - unii anglo-catolici căutau reuniunea corporativă cu Roma și cu ortodocșii încă din anii 1850 - iar acest lucru a deschis posibilități de ecumenism dincolo de creștinismul protestant, deși în acest stadiu foarte timide.[80] Mai presus de toate, delegații au plecat de la un eveniment de succes și captivant cu recunoașterea faptului că nu mai este posibil ca bisericile să lucreze separat pentru a răspândi un mesaj de unitate și iubire; această percepție s-a aplicat atât în Europa, cât și în India. Ei au trimis un mesaj către "toate țările creștine", care vedea în următorii zece ani "un punct de cotitură în istoria omenirii" - așa s-a dovedit, dar nu în modul în care se așteptau cu bucurie.[81] Primul Război Mondial a fost, în schimb, un alt apel salutar la umilință pentru creștinismul european.

Doi episcopi, unul episcopal american și celălalt suedez, au transformat acum mesajul conferinței în conversații mai permanente. Charles Brent era un episcop misionar în Filipine, pe atunci sub stăpânire americană: el a propus o serie de discuții și conferințe care să ia în considerare aspecte legate de "Credință și ordine" - adică ceea ce credea Biserica și modul în care aceasta se structura. Acest lucru ar ajuta la clarificarea misiunii sale în noi contexte, dar ar avea potențialul de a produce o reacție coerentă la tot ceea ce însemnase Iluminismul pentru înțelegerea creștină de sine, în bine sau în rău, iar astfel de concluzii ar putea dezvălui noi modalități de vindecare a vechilor răni din cadrul creștinismului. Primatul luteran suedez, Arhiepiscopul Nathan Soderblom, s-a concentrat asupra celeilalte provocări cu care se confruntă Bisericile în această epocă de dislocare și anxietate: explorarea unor orientări credibile pentru a fi creștin în societatea modernă. La Stockholm a avut loc prima conferință despre "Viață și muncă" în 1925: o altă sarcină formidabilă de organizare pentru infatigabilul Oldham. În mod notabil, câțiva reprezentanți ai Ortodoxiei au fost prezenți, iar numărul lor a crescut în ciuda prăpastiei de înțelegere care îi despărțea de viziunile protestante sau chiar anglicane despre ceea ce constituia Biserica.[82] Aceste două mișcări au fuzionat în cele din urmă, în 1948, în Consiliul Mondial al Bisericilor, care, odată cu achiziționarea unui sediu impunător în Elveția și a unui secretariat central, părea să se îndrepte spre a deveni echivalentul creștin al noilor Națiuni Unite, organizația creată în 1945 ca succesor al discreditatei Societăți a Națiunilor. Într-adevăr, într-o măsură rareori amintită până în anii recenți, Declarația Universală a Drepturilor Omului, proclamată de Națiunile Unite în 1948, a fost produsul aceluiași nexus ecumenic liberal protestant de clerici și laici care a privit înapoi la Conferința misionară de la Edinburgh.[83]

În același timp, anglicanismul își afirma propriul loc în centrul discuțiilor ecumenice, deși rezultatele inițiativelor sale au scos la iveală o serie de neajunsuri. De la Conferința Lambeth din 1920 a episcopilor anglicani s-a auzit ceea ce a fost numit "probabil cea mai memorabilă declarație a oricărei Conferințe Lambeth".[84] Episcopii par să fi fost șocați de experiența traumatizantă a războiului și au produs un document mai degrabă neanglican prin tonul său dramatic, unul dintre acele rare exemple de declarații oficiale ale Bisericii care ar putea fi numite profetice. Era un *Apel către toți creștinii pentru* a căuta "o Biserică, cu adevărat catolică, loială față de tot Adevărul și care să reunească în comuniunea sa pe toți "cei care se declară și se numesc creștini", în cadrul căreia toate comorile credinței și ale ordinii, lăsate ca moștenire de trecut către prezent, să fie deținute în comun".[85] Problema a fost cum să dăm un sens diverselor răspunsuri. Mulți din Bisericile libere engleze au fost entuziasmați, dar și-au petrecut restul secolului făcând puține progrese în fața unei reacții anglicane mereu confuze față de propunerile

lor. Anglicanii au fost întotdeauna divizați în mod fatal între anglo-catolici și evanghelici, care nu puteau cădea de acord asupra a ceea ce era important în a fi anglican, alături de anglicanii "centrali", perpetuu iritați de ceea ce ei considerau a fi postură inutilă pe ambele flancuri.

La fel de dificil pentru anglicani a fost să facă progrese cu ortodocșii. Încă o dată, a existat multă bunăvoință. Mulți clerici și studenți ruși și sârbi dezrădăcinați, traumatizați de război și revoluție, au găsit un refugiu fericit la aliatul lor din timpul războiului, Marea Britanie. Reprezentanții patriarhiei vacante din Constantinopol au fost martori entuziaști ai dezbaterilor de la Lambeth din 1920, care au venit în urma apelului dramatic al Constantinopolului însuși pentru ca toți creștinii să coopereze indiferent de diferențele lor doctrinare (deși delegații au fost mai puțin entuziaști cu privire la majoritatea celorlalte caracteristici ale Bisericii Angliei pe care le-au observat în timpul vizitei lor). Având în vedere starea dezastruoasă a situației din Rusia sovietică, era firesc ca anglicanii să se uite mai degrabă la Constantinopol decât la Moscova, dar patriarhatul a fost prins în colapsul Turciei otomane și în devastarea creștinismului în Asia Mică. Acel diplomat iscusit, Arhiepiscopul Randall Davidson, era conștient că, la fel ca de multe ori în istoria încâlcită de trei secole a relațiilor anglicane-ortodoxe, un considerent major pentru ortodocși era acela de a apuca orice ajutor pe care îl puteau găsi într-o criză.[86]

Ambii candidați rivali pentru ocuparea postului patriarhal vacant de la Constantinopol făceau acum zgomote entuziaste cu privire la recunoașterea validității ordinelor clericale anglicane care fuseseră atât de complet respinse de Papa în 1896 în *Apostolicae Curae*. Meletios, candidatul câștigător, a navigat în cele din urmă la Constantinopol în 1922 pe o canonieră franceză și nu britanică, dar a mers mai departe cu o declarație prin care recunoștea ordinele anglicane. Ceea ce părea pentru o clipă un pas major în reunificare a dispărut curând în mocirla dușmăniei ortodoxe. Meletios a înfuriat cea mai mare parte a lumii ortodoxe, nu doar prin asocierea cu anglicanii eretici, ci și din cauza eforturilor sale de a trece Ortodoxia la folosirea calendarului gregorian, acea invenție pernicioasă a unui papă la fel de eretic. Când turcii au pus la cale demiterea lui Meletios un an mai târziu, britanicii, mulțumiți de reușita de a fi păstrat patriarhatul în cadrul său istoric din Constantinopol, nu au intervenit.[87]

Singurul mare succes al Mișcării Ecumenice în urmărirea apelurilor anglicane de a urmări unitatea corporativă pe baza unui episcopat comun a avut loc acolo unde Mișcarea a început, în India. Edwin Palmer, episcop de Bombay (actualul Mumbai), un om al Bisericii înalte, un om de stat, a câștigat încrederea liderilor Bisericii neepiscopale din sudul Indiei. El a propus o Biserică care să posede episcopatul istoric în succesiune de la apostoli, dar care să ia în serios luarea deciziilor de către întregul corp al Bisericii în prezbiterii sau sinoade și congregații locale și care să recunoască validitatea diferitelor slujbe care veneau la ea de la metodiști, congregaționaliști, prezbiterieni.[88] Schema care a apărut a fost un ecou - fără îndoială, în mare parte inconștient - al episcopatului cu bază largă pe care regele Iacob al VI-lea (vezi pp. 648-50) îl pusese la cale cu mult timp înainte, cu o persistență vicleană, în Scoția de la începutul secolului al XVII-lea. Anglo-catolicii doctrinari englezi au urât acest plan, iar protestele lor cu privire la acesta au deturnat o bună parte din atenția lor de la cel de-al Doilea Război Mondial care făcea ravagii în jurul lor. Într-o scrisoare din 1933 către London *Times*, episcopul Palmer a luat apărarea acestuia cu un pragmatism laconic, folosind o imagine care avea să rezoneze cu generația care învățase realismul în tranșeele din Flandra:

> Câteva persoane obscure din sudul Indiei fac prima încercare de a pune capăt acestei diviziuni. Ele sunt ca niște oameni care cer permisiunea de a trece peste vârf. Ei știu că pot muri în această încercare și că încercarea lor va eșua dacă nu sunt urmați. Cu alte cuvinte, este posibil ca o biserică unită să greșească după unire ... . Cine este cel care a murit, părăsit de toți pentru a-i salva pe toți? Cine este cel care vrea un singur trup pentru a finaliza lucrarea Sa mântuitoare?"?[89]

În cele din urmă, în 1955, Biserica Angliei a fost de acord să intre în comuniune (aproape) deplină cu noua Biserică episcopală din India de Sud, care fusese creată cu opt ani înainte. A fost o luptă grea, iar consimțământul Angliei nu a fost repetat în cazul unei Biserici unite nu foarte diferite din India de Nord, care, prin urmare, continuă să se confrunte cu dificultăți procedurale dacă slujitorii săi hirotoniți caută să lucreze în cadrul anglican. Nici o altă schemă de uniune corporativă nu a reușit până acum să se strecoare pe lângă reticența partidelor Bisericii Anglicane opuse de a renunța la înțelegerile lor respective privind identitatea anglicană.[90] În întreaga lume creștină, au fost în mare parte Bisericile protestante de tradiție liberală, a căror autoritate este deja învestită într-un organism corporativ de luare a deciziilor, prezbiterienii și metodiștii - mai sacrificat, congregaționaliștii - care au găsit posibilitatea de a depăși diviziunile lor istorice.

CREȘTINISMUL MONDIAL REALINIAT: PENTICOSTALII ȘI NOILE BISERICI

Consiliul Mondial al Bisericilor a realizat multe lucruri în ceea ce privește înțelegerea și comunicarea între creștini. În prezent, aproximativ 350 de Biserici creștine sunt fie membri cu drepturi depline în cadrul activității sale, fie sunt asociate cu acesta; Biserica Romano-Catolică nu a devenit membru cu drepturi depline, dar are un angajament de lungă durată față de activitatea sa. A fost un agent de canalizare a resurselor către o multitudine de proiecte care urmăresc să abordeze problemele sociale și politice și să restabilească echilibrul dintre bogăția occidentală și nevoile lumii în curs de dezvoltare. Cu toate acestea, la mai bine de o jumătate de secol de la înființare, este clar că nu și-a asumat (sau cel puțin nu și-a asumat încă) locul central în creștinism care părea posibil în primele sale decenii. De asemenea, succesele Mișcării Ecumenice nu au fost cele la care se așteptau Oldham și ceilalți părinți fondatori (părinți, într-adevăr, în mare parte bărbați și în mare parte clerici): rezultatele au fost discrete, locale, pragmatice.

Poate că problema se afla chiar în instituțiile pe care Oldham și colegii săi au excelat în a le crea: conferințe, comitete, mișcări cu secretariate, declarații convenite, redactate și reformulate cu grijă. Protestantismul liberal era înclinat să găsească spontaneitatea Duhului Sfânt mai degrabă enervantă. Nu la fel se întâmpla cu noile organisme bisericești, asemănătoare unor ciuperci, pe care le-am observat deja în Africa și America la începutul secolului al XIX-lea și al XX-lea. Ca de atâtea ori în istoria creștinismului, la început, Bisericile dominante abia dacă au observat ce se întâmpla dincolo de ele sau, dacă au observat, abia dacă au luat în serios ceea ce vedeau în rândul a ceea ce păreau a fi mici grupuri de excentrici. Unul dintre cei mai perspicace observatori ai penticostalismului a susținut că abia la sfârșitul anilor 1950 publicul american mai larg a fost conștientizat de existența sa.[91] Într-adevăr, este dificil pentru cei din afară să țină evidența mișcărilor care au generat o serie derutantă de nume, acronime și sloganuri. Toate au fost menite să exprime identitățile lor multiforme și eforturile zbuciumate de a surprinde experiențe care transformă viața, dar, prin însăși natura lor, adesea dificil de pus în cuvinte - în special de către cei care nu au beneficiat de o educație superioară în stilul Oxbridge sau Berlin.

Dezacordurile penticostale banale pentru observatori, importante pentru participanți, au aruncat umbre lungi asupra viitorului. În 1916, de exemplu, o secțiune semnificativă a penticostalismului american s-a împărțit în două, într-o dispută care a revenit la unele dintre cele mai vechi dispute înregistrate despre Trinitate. Evanghelicii din tradiția Conferinței Keswick erau înclinați să invoce numele lui Isus cu o frecvență care ar fi atins o coardă sensibilă la catolicii din nordul Europei medievale târzii sau la exponenții ortodocși ai hesychasmului; totuși, în acest caz, entuziasmul devoțional a dus la o afirmație a predicatorului canadian Robert McAlister, potrivit căreia primii creștini nu au botezat în numele Trinității, ci în numele lui Isus. Nu a spus oare Petru acest lucru în Fapte 2.38? De aici, McAlister a dezvoltat propunerea că "Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt" erau doar titluri pentru Dumnezeul care se numea Isus. Aceasta a fost o nouă formă a acelei afirmații creștine timpurii a unității în Divinitate, monarhianismul modalist (vezi p. 146). Deoarece "botezul" era un cuvânt care răsuna constant în conversațiile penticostaliste, cu greu ar fi putut exista o intervenție mai explozivă. A urmat o schismă în Adunările lui Dumnezeu abia recent formate, iar cei din "Unitate" au mers pe drumul lor, păstrând un angajament față de incluziunea rasială care acum lipsea în mod notabil în cadrul Adunărilor exclusiv albe. Penticostalismul 'Oneness' încă înflorește; ar putea reprezenta aproximativ un sfert din bisericile

penticostale declarate din întreaga lume.[92] Iar accentul pus pe Isus continuă să răsune prin imnurile penticostale și carismatice în general.

Evanghelicii din mainstream care aveau o părere proastă despre vorbirea în limbi au observat cu satisfacție că Adunările lui Dumnezeu s-au păstrat cel puțin fidele trinitarismului. Acest lucru avea să fie de ajutor atunci când, mai târziu, cele două părți s-au apropiat. Acest rezultat nu a fost inevitabil: a existat o problemă interesantă aici. În primii ani ai penticostalismului, penticostalii s-au confruntat cu o detestare extremă și cu insulte din partea evanghelicilor conservatori mai consacrați, poate cu atât mai mult cu cât stilul retoric al penticostalismului era inconfundabil de familiar. La fel ca și evanghelismul, acesta combină suspiciunea față de obiceiurile moderne ale orașelor cu o plăcere de a captura modernitatea de la Satana. Unul dintre fondatorii de frunte ai Bisericii Penticostale, Aimee Semple McPherson, a fost cea care, în 1920, a aruncat afișe pentru Dumnezeu dintr-un avion și a prezidat primul post de radio cunoscut al Bisericii. Pornind de la geniul doamnei McPherson (în trecut) pentru showbiz, penticostalii din Los Angeles și până la Seul au dat dovadă ulterior de un talent pentru a pune în scenă închinarea în moduri care ar putea sta cu cinste alături de marile musicaluri hollywoodiene ale secolului XX (a se vedea planșele 50 și 68).[93] Cu toate acestea, deși rădăcinile penticostalismului erau evanghelice, existau multe lucruri în el care nu reprezentau un partener natural pentru protestantismul bazat pe Biblie, în special pentru protestanții care priveau la cele cinci "Fundamente": inerranța verbală, divinitatea lui Isus Hristos, nașterea din Fecioară, substituția penală și învierea fizică a lui Hristos. Penticostalismul era înclinat să caute în schimb "noua revelație": era intuitivă, spontană, în timp ce evanghelismul conservator era raționalist, bazat pe cuvânt. Era, de asemenea, înclinat să dea spațiu de manevră conducerii feminine, într-o manieră care a fost întotdeauna obișnuită la începuturile radicale ale mișcărilor protestante din secolul al XIX-lea, dar care în penticostalism dădea toate semnele de a crește, mai degrabă decât de a se diminua.

O altă mișcare din cadrul penticostalismului a provocat alarmă pentru evanghelicii cărora le păsa: se afla la o polaritate absolută față de "Evanghelia socială" a protestantismului liberal contemporan. În inima Americii, pe măsură ce anii de depresie economică catastrofală se îndreptau dureros spre redresare la sfârșitul anilor 1930, s-a dezvoltat o formă de penticostalism care se autointitula mișcarea "Cuvântul credinței". La fel ca unele confesiuni americane anterioare, aceasta sublinia importanța rugăciunii în vindecare, dar viziunea sa asupra succesului creștin era mult mai mult decât atât, ceea ce i-a determinat pe detractori să se refere la ea ca la mișcarea "sănătate și bogăție" sau "Evanghelia prosperității". Unul dintre primii săi exponenți, Kenneth E. Hagin, și-a dezvoltat slujirea în Texas, în cadrul Adunărilor lui Dumnezeu, luând ca text preferat promisiunea lui Hristos din Marcu 11.23 că cei care nu au îndoieli în inimă pot muta munții din loc. Unul dintre asociații săi, Oral Roberts, care a devenit pentru televiziune ceea ce Aimee Semple McPherson fusese pentru radio, a fost implicat îndeaproape în 1951 în fondarea de către un multimilionar californian a unei comunități internaționale a oamenilor de afaceri Full Gospel Business Men's Fellowship International. Această organizație promovează încă în mod robust capitalismul în slujba lui Iisus, un "cult cargo" rebranduit pentru visul american. Prin intermediul extinderii globale a penticostalismului, multe colțuri ale lumii vor prelua acest mesaj, astfel încât să atragă în special comunitățile a căror traiectorie de la sărăcie la prosperitate părea să justifice rugăciunile pe care le făceau. A existat un corolar politic. Cei care suferiseră de pe urma comunismului în diverse medii, în special în Coreea de Sud (vezi planșa 68), au apreciat, de asemenea, mesajul ferm al "Cuvântului de credință", potrivit căruia, dacă capitalismul reprezenta voia lui Dumnezeu, comunismul era un dispozitiv al Diavolului.[94]

În ciuda diferențelor dintre ei, evanghelicii și penticostalii s-au apropiat cu prudență. În 1943, Adunările lui Dumnezeu (încă trinitare) s-au alăturat unei noi organizații umbrelă pentru evanghelismul conservator american, Asociația Națională a Evanghelicilor, al cărei scop declarat era de a lupta împotriva liberalismului protestant și a mișcării ecumenice. Aceasta a fost o alianță crucială. Aceasta a însemnat că educația teologică penticostală, care acum se dezvolta rapid pentru a ține pasul cu proliferarea congregațiilor sale care aveau nevoie de mai multă înțelegere pastorală decât putea oferi predicarea înflăcărată, a fost orientată ferm spre un mod evanghelic. Aceasta a descurajat penticostalismul (cel puțin pentru moment) să își arunce ochii asupra acelor părți ale creștinismului pe care evanghelicii conservatori le dezaprobau.[95] Asocierea a fost o întărire binevenită pentru valorile evanghelice într-un moment nepromițător. În deceniile precedente, presupunerea evanghelicilor conservatori că viziunea lor culturală făcea parte din hegemonia protestantismului în America de rând primise două lovituri serioase, pe tema biologiei evoluționiste și a prohibiției.

Ura lor față de teoria evoluției a lui Charles Darwin a fost cea care a provocat primul dezastru. La începutul anilor 1920, două state din Midwest, Oklahoma și Tennessee, au adoptat legi împotriva predării evoluției în școli. Un caz-test din 1925 (intentat în parte pentru a stimula economia orașului Dayton, Tennessee, aflat în dificultate, cu un pic de publicitate gratuită) a atras imaginația presei din întreaga Uniune; un tânăr profesor de biologie, John Scopes, a fost găsit vinovat, deși nu era de fapt sigur că ajunsese să predea evoluția la lecțiile sale. Acuzarea a fost condusă de veteranul politician democrat William Jennings Bryan, care, după ce își construise reputația prin apărarea preocupărilor oamenilor obișnuiți și decenți de la țară împotriva sofisticării de la oraș, nu a ezitat niciodată, în lunga sa carieră, să își condimenteze discursurile emoționante cu o doză bună de religie de casă. Condamnarea a fost anulată din motive tehnice la Curtea Supremă din Tennessee, iar alte două state au adoptat legi similare în perioada următoare, dar răul fusese făcut.

Față în față cu Bryan pentru apărare s-a aflat Clarence Darrow, un avocat care, de asemenea, își făcuse un nume în apărarea cauzelor celor umili și neputincioși. Darrow a fost un alt maestru în sala de judecată, fără scrupule pentru o cauză bună și, relevant pentru cazul de față, era o raritate în viața publică americană, un agnostic declarat. L-a făcut pe marele bătrân să pară un prost: l-a forțat pe Bryan să iasă din terenul sigur al opiniei părinților în educația copiilor și să se îndrepte spre teritoriul periculos al unor mici detalii din Vechiul Testament (Darrow avea mai mult bun simț decât să fie satiric în legătură cu Evangheliile în public). Totul a fost un dar pentru umoriști, iar râsul nu este niciodată o veste bună pentru cei care caută să impună autoritatea Cuvântului lui Dumnezeu asupra altora. Mai puțin comică a fost moartea subită a lui Bryan, înainte de a avea șansa de a părăsi Dayton.[96]

Mult mai rău în ceea ce privește efectele sale pe termen lung a fost experimentul cu interzicerea totală a alcoolului la nivel național, care a intrat în vigoare ca cel de-al optsprezecelea amendament la Constituția americană în 1920, după o luptă acerbă, în care a supraviețuit unui veto prezidențial al lui Woodrow Wilson, un prezbiterian convins de establishment. În secolul al XIX-lea, temperanța sau abținerea totală nu fusese o problemă de partid, ci o campanie la care au participat oameni din toate confesiunile, de la catolici la fundamentaliști, în special femei. Cu toate acestea, pe măsură ce clivajul creștea între protestanții liberali și evanghelicii conservatori, Liga Anti-Saloon înființată în 1895, învingătoare în cele din urmă în campania pentru amendament, părea din ce în ce mai mult vocea Americii evanghelice din micile orașe furioase:

suspicioasă atât față de marile orașe de coastă, cât și față de vechea Europă răutăcioasă și îmbibată de băutură, și hotărâtă să afirme ceea ce acum, după un secol de campanie pentru temperanță, părea a fi o cauză din vechime. Chiar și baptiștii din sud, care încă mai nutreau nemulțumirile sudului alb de pe urma războiului civil, au renunțat la dezgustul lor față de încurcăturile cu ipocriții yankei care militau pentru morală, pentru a aduce ajutor în lupta pentru evlavie.[97]

Rezultatul a fost deseori prezentat pe ecranele de cinema ca fiind un divertisment al gangsterilor, dar a fost cauza multor tragedii umane, oferind o oportunitate perfectă pentru crima organizată și pentru coruperea societății care, altfel, ar fi respectat legea. Nicio altă problemă nu i-a divizat mai eficient pe evanghelicii conservatori de aceia dintre concetățenii lor creștini americani care nu vedeau nimic rău într-un pahar de whisky. A fost o reluare a diviziunilor amare din Anglia cromwelliană cu privire la reglementările sociale din anii 1650 (vezi p. 652). După ce președintele Franklin D. Roosevelt a prezidat abrogarea Amendamentului de Interzicere în 1933, timp de jumătate de secol evanghelicii conservatori au fost prea timorați de fiascoul Prohibiției pentru a mai încerca să-și impună valorile sociale asupra restului națiunii prin mijloace politice. Ei au lăsat în mare parte politica federală în seama protestanților liberali, plus un număr tot mai mare de catolici de elită. În timp ce catedrala episcopală din Washington DC, aflată în vârful dealului, care se autointitula "National", se ridica în mod constant de pe schele pentru a domina priveliștile dinspre nord ale orașului, goticul său englezesc rece și erudit reprezenta religia moderată și bine educată a cartierelor albe din capitala federală, într-un mod pe care europenii îl puteau înțelege. Între timp, evanghelicii așteptau. Își ascultau posturile de radio în orașele lor mici, în suburbiile lor demodate, în fermele lor îndepărtate, chiar și în hambar la muls, și se consolau cu ambalajul religiei de altădată, sindicalizat și difuzat de o mulțime de posturi de radio locale, care profitaseră de exemplul dat de Aimee Semple McPherson. Ora evanghelicilor avea să vină, într-un sens istoric mai literal decât le spuneau Bibliile lor de referință Scofield.[98]

Pe măsură ce plăcile tectonice ale religiei americane s-au deplasat, în întreaga lume, nenumărate ramificații ale protestantismului entuziast și-au găsit propria viață și propriul stil. În niciun caz nu toți au respectat shibboletul penticostal de a vorbi în limbi, deși erau cu siguranță carismatici în felul lor. Africa a născut o mulțime de profeți care îi datorau ceva, chiar dacă doar la distanță, lui William Wade Harris (vezi pp. 887-8). Un stimulent major pentru mesajul lor a fost marea epidemie de gripă care a măturat lumea în 1918, dovedindu-se la fel de distructivă pentru viața umană ca și Primul Război Mondial, iar în Africa aproape la fel de distructivă pentru reputația Occidentului: medicina occidentală, atât de mult lăudată, părea neputincioasă în fața ei. Astfel, două caracteristici ale noilor profeți au fost, în primul rând, faptul că au părăsit bisericile conduse de europeni care le încurajaseră credința și, în al doilea rând, că au oferit propriul stil de vindecare. În Africa de Vest, bisericile lor erau cunoscute în mod obișnuit sub numele de "proprietari de rugăciuni", în limba yoruba: *Aladura.* Poate că erau conduse de profeți, dar unul dintre cei mai eficienți fondatori ai lor, nigerianul Josiah Olulowo Ositelu, a adus din trecutul său anglican, mai degrabă de tip High Church, respectul cuvenit pentru ierarhie, care a ajuns rapid la douăsprezece categorii de ofițeri masculini, de la primat până la deținătorii de cruci (femeile puteau purta tije de fier sau cruci cu permisiunea primatului). Aladura erau mândri de noul lor început, proclamând în constituția lor "că Etiopia sau Africa își va ridica propriile mâini către Marele Iehova-Dumnezeu sub conducerea Ghidului Spiritual și își va conduce proprii fii indigeni".[99]

Această mândrie a unei credințe "etiopiene", ceva cu adevărat african, străbate adunarea aglomerată a profeților de pe întregul continent. Ei ar putea aduce soluții africane la problemele africane. Această mândrie mândră contrasta foarte mult cu generația de lideri politici care urma să preia conducerea atunci când coloniile europene din Africa au devenit țări independente în anii 1960. Acei lideri proveneau în cea mai mare parte din bisericile conduse de europeni și, foarte frecvent, erau profesori creștini (precum Kenneth Kaunda din Zambia sau Robert Mugabe din Zimbabwe), cu un istoric de studii răbdătoare în universități de tip occidental, adesea chiar în Europa. Profeții au construit alternative. În Biserica AmaNazaretha a zuluanului Isaiah Shembe, fondată pe fondul rasismului crescând al Uniunii Africii de Sud, guvernată de albi, Shembe a susținut că biserica sa, mai degrabă decât monarhia zulusă, ar trebui să fie sursa identității naționale zuluse în viitor. El a insuflat sentimentul că adevărata virtute constă în evitarea slujirii albilor, în special în mijlocul orașelor corupte. În dansul de închinare pe care adepții săi încă îl mai execută cu regularitate în timpul săptămânii liturgice, conform instrucțiunilor lui Shembe, mânerele de mătură sunt fluturate în locul assegașelor războinicilor care aduc moartea: astfel, valorile domestice triumfă asupra posturii militare tradiționale zulu. Dansul le dă strămoșilor puterea de a dansa în Rai: este un sistem de reciprocitate, care se conectează cu morții într-o manieră la fel de satisfăcătoare ca și industria purgatoriului medieval occidental.[100] Chiar dacă este pur și simplu pasiv în suferință, un profet ar putea avea un efect puternic asupra oamenilor prea familiarizați cu suferința, mai degrabă ca Sfântul Boris și Sfântul Gleb de-a lungul secolelor de ortodoxie rusă (vezi pp. 508-9). Simon Kimbangu, inspirat să înceapă să vindece după epidemia de gripă din 1918, a avut o slujire publică sau mai degrabă clandestină timp de nu mai mult de cinci luni, înainte de a fi închis pe viață de către autoritățile din Congo belgian sub acuzația de subversiune. Cei treizeci de ani de tăcere nu i-au împiedicat pe alți discipoli întemnițați să prețuiască memoria sa ca pe o veste bună pentru mulțimile reduse la tăcere de "profeții lui Satana, de misionari, de guvernul belgian". În prezent, biserica sa, care îi păstrează trupul său înmormântat la sediul său, este una dintre cele mai mari din Africa Centrală.[101]

Astfel, Africa a prezentat o interacțiune constantă între bisericile inițiate de africani, bisericile încă în creștere aduse mai devreme de occidentali și un penticostalism din ce în ce mai evident. Creșterea acestora în secolul al XX-lea a fost fenomenală, depășind-o cu mult pe cea a populației. În 1914, poate că în Africa existau patru milioane de creștini, în 1950 erau șaptezeci și cinci de milioane, iar numărul acestora urma să crească mult mai mult. Un observator înțelept care a cunoscut Africa timp de mai bine de treizeci de ani, episcopul luteran suedez din Tanzania Bengt Sundkler, a observat că, în timp ce în secolul al XIX-lea creștinismul african fusese în mare parte o mișcare a tinerilor, în secolul al XX-lea a fost o mișcare a femeilor. Vindecarea, acea preocupare specială pentru femei în timp ce acestea se îngrijeau de familiile lor, a devenit marele simbol al succesului creștin alături de educație.[102] Acest lucru nu s-a limitat la protestantismul carismatic. Maasai din Kenya au fost mult timp refractari la orice fel de creștinism; bărbații mândri de tradiția lor războinică disprețuiau mesajul său de iertare și continență sexuală. Femeile, dimpotrivă, au apreciat mai degrabă aceste propuneri și s-au aliat cu misionarii catolici spiritieni atunci când preoții au sosit din Europa în anii 1950. Batjocorite și obstrucționate de către bărbații lor, multe femei au început să dezvolte o boală spirituală numită *orpeko,* care era cauzată de un spirit rău. S-a dovedit că singurul leac sigur și permanent pentru *orpeko* era botezul creștin. Bărbații nu puteau face prea multe pentru a riposta la acest lucru: Creștinismul catolic a sosit, dar era în proporție covârșitoare feminin. Poate că nu este surprinzător faptul că majoritatea creștinilor Maasai sunt înclinați să se gândească la Dumnezeul creștin ca la o femeie, ceea ce nu este de natură să îi mulțumească pe Părinții duhovnicești.[103]

În aceeași perioadă, creștinismul s-a diversificat în mod radical și în alte regiuni. America Latină, o cultură deja majoritar creștină, a început să își transforme creștinismul. Catolică în perspectivă și de limbă spaniolă sau portugheză în 1900, începând cu primele decenii ale secolului, America Latină capătă o prezență penticostală care mărșăluiește în pas cu o comunitate de imigranți din ce în ce mai diversă, dar care începe, de asemenea, să pătrundă rapid în comunitățile existente. Penticostalismul a fost o nouă manifestare a relației îndelung încâlcite cu Statele Unite. În anii 1950, numai în Brazilia existau între douăzeci și treizeci de confesiuni penticostale diferite.[104] Apoi, Asia avea să producă cea mai spectaculoasă poveste recentă de succes a creștinismului, deși acest lucru nu era încă evident în anii 1950. Coreea, redusă la ruine în urma războiului dintre 1950 și 1953 și împărțită cu un nou "regat pustnic" în nordul său comunist, avea să își dezvolte în Republica de Sud propriul amestec de biserici vechi, penticostale și sincretism autohton, care a apărut în paralel cu reconstrucția dureroasă a societății coreene din sărăcia din timpul războiului. Coreenii nu au uitat mărturia protestanților coreeni premilenari, care, în ultimii ani grei ai regimului colonial japonez, înainte de prăbușirea acestuia în 1945, au refuzat să fie prezenți la ceremoniile Shinto de stat, considerând că este idolatrie să te închini unui rege care nu era Isus. Aceasta a fost o conjunctură în care patriotismul s-a întâlnit cu credința apocaliptică. Coreenii erau recunoscători și puterilor occidentale care, în Războiul din Coreea, îi salvaseră de la copleșirea comunismului; ca urmare, aveau un sentiment foarte pozitiv față de religia de tip american, într-o perioadă în care multe țări din Asia și Africa vedeau toate varietățile de putere occidentală ca pe un colonialism opresiv.

Pe măsură ce anii '50 se apropiau de sfârșit, nu ar fi fost nerezonabil ca liderii creștini să se simtă optimiști cu privire la viitorul credinței lor după două războaie mondiale, însă puțini ar fi fost cei care ar fi avut o viziune suficient de largă pentru a vedea care părți ale lumii justificau acest optimism. Nimeni nu putea să nu observe agitația Africii, dar cea mai mare parte a atenției ar fi putut fi atrasă de bisericile pline de sănătate din Europa, din dominioanele sale albe din întreaga lume și din America de Nord, sau de succesul bisericilor conduse de europeni în alte părți, care erau încă considerate "misionare". Alături de acestea, au existat și eșecuri evidente: Bisericile, ortodoxe, protestante și catolice, aflate acum în cătușe, în sfera de influență a Rusiei sovietice, și o nouă eră de primejdie, începând cu 1949, pentru creștinătățile din China, confruntate cu o republică comunistă nou unită, încrezătoare în sine și intolerantă. În timp ce liderii creștini își reînnoiau sau își extindeau cunoștințele, socializând cu decor în jurul comitetelor Consiliului Mondial al Bisericilor, și în timp ce arhiepiscopii se urcau în avioane la Buenos Aires sau Sydney pentru a-l consulta pe Sfântul Părinte la Vatican, penticostalismul era rareori subiectul preocupării lor. Nici posibilitatea ca Iluminismul să producă noi surprize asupra unui protestantism liberal care profitase cu abilitate de pe urma lui, sau asupra unui catolicism care prezenta un front solid împotriva lui, protejat de un bastion de volume ale lui Toma d'Aquino. Cu toate acestea, perspectivele urmau să se schimbe cu o viteză remarcabilă.

25

Războaiele culturale (1960-prezent)

AL DOILEA CONCILIU VATICAN: O JUMĂTATE DE REVOLUȚIE

În 1978, în prima mea vizită la Roma, în ajunul întronizării Papei Ioan Paul I, care a avut o viață tragic de scurtă, am privit cu o oarecare uimire mormântul împodobit cu flori al Papei Ioan al XXIII-lea din cripta Bazilicii Sfântul Petru. Mormântul său era flancat de o pereche de coroane mari cu efect de bronz, cadouri din partea răposatului general spaniol Francisco Franco. Arătau ca doi gardieni deosebit de sinistri pentru acest papă cel mai vesel și informal dintre papii secolului XX și se presupune că au fost amplasate la locul lor încă de la scurt timp după moartea papei în 1963. Aș fi interesat să aflu în ce Vale a celor căzuți au fost relegate acum. Posibilitatea unor amintiri jenante în jurul mormântului s-a încheiat de altfel, deoarece Papa însuși a fost mutat cu reverență în obișnuita vitrină sacră cu fațadă de sticlă, în perioada premergătoare declarării sale ca sfânt.[1] Deși Ioan al XXIII-lea s-a bucurat de unul dintre cele mai scurte pontificate din istoria papalității, acesta a avut un efect transformator asupra creștinismului mult dincolo de granițele Bisericii Romano-Catolice. A negat tot ceea ce reprezentase *Caudillo* Franco - de unde și glorioasa nepotrivire a celor două coroane de bronz. A existat un simbolism inconștient în ceea ce privește ciocnirea de stiluri întruchipată de prezența lor, care i-ar putea face pe istorici să regrete dispariția lor. Ultima jumătate de secol de experiență creștină a fost martora unui război al culturilor al cărui rezultat rămâne încă sub semnul întrebării.

Cardinalul Roncalli, un fost diplomat al Vaticanului care se bucura de onorabila semi-retragere de la Patriarhia de Veneția, a fost ales Ioan al XXIII-lea în 1958 în mare parte pentru că avea puțini dușmani și pentru că nimeni dintre cei implicați în alegeri nu credea că ar putea face prea mult rău; avea șaptezeci și șase de ani și se credea (pe bună dreptate) că nu se va bucura de o perioadă lungă în funcție. După ultimii ani epuizați ai lui Pius al XII-lea, era rezonabil să se caute un om de pace care să dea Bisericii o șansă de a găsi un lider decisiv care să stabilească o direcție adecvată pentru viitor. Desigur, Roncalli se dovedise bun la dezamorsarea conflictelor de-a lungul carierei sale, dar acest lucru ar fi putut oferi un indiciu că era puțin probabil să perpetueze stilul de luptă și de adversitate care caracterizase papalitatea de la încercările sale din timpul Revoluției Franceze - este suficient să ne amintim limbajul combativ și de denunțare din *Syllabus of Errors* sau tiradele înfricoșate împotriva modernismului și comunismului ale lui Pius al X-lea și Pius al XI-lea.

Efervescența și curiozitatea nemărginită a noului papă, atât de deconcertante pentru oamenii bisericii conștienți de protocolul papal, au fost însoțite de o abilitate iscusită de a obține ceea ce dorea. Ceea ce voia el nu coincidea cu dorința unor membri proeminenți ai Curiei Vaticanului de a apăra vechile certitudini fără prea multe alte discuții. În schimb, spre groaza oficialilor curicali, în 1959 a aruncat totul în discuție, anunțându-și intenția de a convoca un nou consiliu la Vatican.[2] Mașinăria Vaticanului, resemnată în fața reuniunii inevitabile, știa ce avea de făcut în astfel de circumstanțe: să mențină un control strict al agendei prin intermediul Sfântului Oficiu (termenul mai emolient preferat atunci pentru Inchiziția romană). Spiritul nu ar fi fost pur și simplu cel de la Vatican I, ci mai degrabă cel de la Trento, cu anatemele sale severe cu privire la ideile pe care niciun bun catolic nu ar trebui să le susțină. După cum a explicat cardinalul Ottaviani de la Sfântul Oficiu consiliului în primele sale etape, "Trebuie să fiți conștienți de faptul că stilul conciliilor este concis, clar, scurt, și nu este același ca pentru predici, sau ca pentru scrisoarea pastorală a vreunui episcop, sau chiar ca pentru enciclicele Suveranului Pontif. Stilul propriu unui conciliu este cel care a fost sancționat de practica veacurilor'.[3]

Au existat trei obstacole în acest sens. Unul a fost rechemarea la Roma, de către Papa Ioan, a unui funcționar public de lungă durată al Vaticanului, Giovanni Battista Montini, care fusese un apropiat al lui Pius al XII-lea până când simpatiile sale largi i-au adus defavoarea și exilul decoros la Arhiepiscopia din Milano. Montini, recompensat acum cu pălăria de cardinal care i-a fost refuzată la plecarea sa de la Roma, știa cum funcționa Vaticanul și avea motive întemeiate să considere că păcălirea foștilor colegi o sarcină plăcută. Al doilea a fost sosirea în 1962 a peste două mii de episcopi la Roma, Europa contribuind cu mai puțin de jumătate din numărul lor. Episcopii fuseseră consacrați din interiorul unui sistem ecleziastic paranoic în legătură cu modernismul, dar au adus cu ei o multitudine de experiențe practice diferite despre ce însemna să fii catolic în 1962. În al treilea rând, a fost strălucirea publicității în care s-au desfășurat lucrările conciliului. La Trent, Sfântul Oficiu nu se confruntase cu problema jurnaliștilor. Acum, Vaticanul a fost forțat să angajeze un ofițer de presă, deși, cu un simbolism disprețuitor, nu i s-a dat de fapt niciun loc unde să stea în timpul participării sale la lucrările conciliului.[4]

Această adunare fără precedent a liderilor catolici a ascultat cu fascinație un papă care, în discursul său inaugural, a vorbit cu entuziasm despre călăuzirea providențială a locuitorilor lumii către "o nouă ordine a relațiilor umane" și, departe de a da lecții lumii, i-a criticat pe acei "profeți ai nenorocirii" care nu vedeau în ea "decât trădare și ruină". A fost important să fi auzit de fapt discursul, deoarece versiunea latină publicată ulterior a fost substanțial bowdlerizată.[5] Și mai remarcabile au fost invitațiile și prezența palpabilă a observatorilor protestanți, care ar fi riscat să fie arși pe rug dacă ar fi îndrăznit să pună piciorul la Roma în timpul Conciliului de la Trento - și, ca un amănunt, chiar și unele femei catolice, majoritatea călugărițe, au fost invitate să participe. Niciunul dintre acești invitați nu avea drept de vot, dar prezența lor era un simbol al faptului că Biserica avea de gând să se extindă dincolo de fortificațiile sale tradiționale. Toate proiectele de documente defensive pregătite cu atâta grijă de Curie au fost respinse și înlocuite cu texte complet diferite. Două documente cruciale asupra cărora s-a convenit au rămas în centrul moștenirii conciliului - ele au oferit o trambulină pentru acțiune pentru unii catolici, o cursă cu obstacole pentru alții.

Primul, *Lumen Gentium* ("Lumina popoarelor"), a fost un decret privind natura Bisericii. Acest document a fost unul dintre cele care au fost transformate față de primul proiect pregătit sub conducerea cardinalului Ottaviani, originalul fiind criticat în mod deschis pentru lipsa sa de coerență de către cardinalul Montini, în timp ce un cardinal belgian și-a exprimat în mod dramatic disprețul pentru "triumfalismul", "clericalismul" și "juridicismul" său.[6] Documentul complet diferit care a apărut, cu acel nou titlu sugerat de marele cardinal ecumenist belgian Leo Jozef Suenens, a reprezentat o ruptură semnificativă față de declarațiile anterioare ale romano-catolicilor prin alegerea atentă a unui verb: în loc de o simplă identificare între Biserica lui Hristos și Biserica prezidată de papă, acesta a afirmat că Biserica "subzistă în" Biserica Romano-Catolică. Ce spunea acest lucru despre alte Biserici - într-adevăr, prin ce diferă "subzistă în" de "este"? De asemenea, decretul făcea o nouă încercare de a aborda acea problemă a autorității care aproape că a distrus Trento și la care Vatican I a dat un răspuns parțial (și ultramontan partizan). Cel de-al doilea capitol al său se intitula "Poporul lui Dumnezeu", din care, potrivit Apocalipsei, Hristos Marele Preot făcuse "o împărăție, preoți, pentru Dumnezeul și Tatăl Său" (Apocalipsa 1.6). Preoția hirotonită 'formează și conduce poporul preoțesc', dar preoția regală a poporului era exercitată într-o întreagă varietate de aspecte ale vieții Bisericii, atât liturgice, cât și cotidiene în lume. Care au fost implicațiile acestui lucru pentru episcopat? Decretul a adăugat conceptul de "colegialitate" la primatul papal: o reafirmare a autorității altor episcopi alături de cea a

Episcopului Romei - sau o înlocuire a autorității acestuia? Reafirmarea infailibilității papale în cadrul decretului nu a sugerat cea din urmă interpretare.[7] Cardinalul Ottaviani a observat cu umor de cimitir că singurul act "colegial" consemnat în Evanghelii a fost fuga discipolilor lui Isus din Grădina Ghetsimani înainte de Patimile sale.[8]

Apoi a urmat *Gaudium et Spes* ("Bucurie și speranță"), o încercare de a plasa Biserica în contextul lumii moderne:

> [Conciliul Vatican II, după ce a cercetat mai adânc misterul Bisericii, se adresează acum, fără ezitare, nu numai fiilor Bisericii și tuturor celor care invocă numele lui Cristos, ci întregii omeniri. Căci conciliul tânjește să explice tuturor cum concepe prezența și activitatea Bisericii în lumea de astăzi... .
>
> Poporul lui Dumnezeu crede că este condus de Duhul Domnului, care umple pământul. Motivat de această credință, el se străduiește să descifreze semnele autentice ale prezenței și scopului lui Dumnezeu în întâmplările, nevoile și dorințele la care acest Popor are parte alături de ceilalți oameni ai epocii noastre. Căci credința aruncă o lumină nouă asupra tuturor lucrurilor, manifestă proiectul lui Dumnezeu pentru vocația totală a omului și, astfel, orientează mintea spre soluții pe deplin umane.

Întreaga declarație a respirat încrederea fericită, deja exprimată în discursul de deschidere al Papei Ioan, că Biserica nu trebuie să se teamă să deschidă discuții cu cei din afara granițelor sale, în loc să le țină lecții.

Atât de multe alte lucruri au fost dezvăluite în declarațiile conciliare, multe dintre ele descoperite mai devreme de frații protestanți separați ai Bisericii occidentale: valoarea liturghiei vernaculare, un angajament aventuros față de cele două secole anterioare de cercetare biblică, o deschidere față de ecumenism, o afirmare a ministerului laicilor. De asemenea, în *Nostra aetate* ("În veacul nostru") au existat scuze deschise față de poporul evreu pentru suferințele suferite de acesta în mâinile creștinilor, care, în proiectul său final, a respins fără menajamente ideea creștină tradițională că poporul evreu a comis deicid - uciderea lui Dumnezeu. Unul dintre episcopii din mulțime care a găsit întreaga procedură total neconvenabilă și haotică și al cărui vot a fost în mod constant în mica minoritate împotriva unor declarații precum *Gaudium et Spes, a* fost un polonez care, în timpul sesiunilor conciliului, a devenit arhiepiscop de Cracovia, Karol Wojtyla. De asemenea, unul dintre teologii germani prezenți la conciliu, profesorul Josef Ratzinger, și-a exprimat în particular dezaprobarea față de ceea ce el a considerat a fi ușurința sunnită a *Gaudium et Spes.*[9]

În momentul în care aceste documente cruciale au fost aprobate și promulgate de papalitate, Ioan al XXIII-lea era deja mort. Chiar înainte de deschiderea conciliului, acesta fusese diagnosticat cu cancer. Avea să mai trăiască doar câteva luni, în timp ce programul revoluționar se desfășura, dar impulsul pe care îl promovase a dus la alegerea rapidă a cardinalului Montini ca Papă Paul al VI-lea și la reluarea ședințelor conciliului. Papa Paul era hotărât să mențină ritmul schimbării, dar, în timp ce a continuat reformele și, mai târziu, le-a pus în aplicare cu conștiinciozitate, a dat dovadă în mod repetat de o calitate pe care predecesorul său obraznic o caracterizase cândva drept "*un po' amletico*" - "*un* pic ca Hamlet".[10] Omul care părea atât de deschis în mod excepțional la

schimbare în Vaticanul lui Pius al XII-lea acum agoniza în legătură cu cât de departe trebuia să meargă schimbarea. Poate că nu este surprinzător faptul că pontiful avea îndoieli cu privire la colegialitatea tuturor episcopilor și, pentru a obține acordul unei minorități conservatoare pentru *Lumen Gentium,* a acceptat să i se adauge "note preliminare" (*Nota praevia*), care precizau într-un limbaj scolastic limitele pe care textul principal le putea impune asupra colegialității.

Din proprie inițiativă, Papa, în discursul său de încheiere a conciliului, a proclamat-o pe Maria ca Mamă a Bisericii, după ce episcopii polonezi au cerut un titlu și mai puternic pentru Maria, *Mediatrice*. Acțiunea sa a contrastat cu faptul că ideea Mariei ca Mamă a Bisericii fusese relegată la câteva murmure politicoase în *Lumen Gentium*. Este posibil ca Papa să fi fost influențat de faptul că votul conciliului asupra propunerii conservatoare de a consacra lumea Mariei a fost cel mai controversat și cel mai strâns disputat dintre toate deciziile majore din cadrul acestuia. Cu toate acestea, rezultatul a fost o reamintire a faptului că Paul al VI-lea nu avea neapărat de gând să organizeze consultări constituționale formale înainte de declarații publice majore, chiar și cele făcute în afara criteriilor de infailibilitate stabilite de Vatican I. Printre cei consternați de o astfel de proclamare mariană s-a numărat Augustin Bea, cardinalul german care a condus Secretariatul ecumenic pentru Unitate al Vaticanului; el a putut vedea cu ușurință că mișcarea nu a fost calculată pentru a-i câștiga pe protestanți sau chiar neapărat pe ortodocși.[11]

Maternitatea, paternitatea și familia într-un sens mai general aveau să se dovedească a fi preocupările cele mai perturbatoare pentru programul revoluționar al Vaticanului II, deoarece Papa s-a retras mai ales în chestiunile legate de sexualitate, în fața valului puternic de cereri de schimbare a practicii Bisericii. Printre cei prezenți exista o largă așteptare ca realitățile dezvăluite de misiunea din Africa și provocate de contactele ecumenice din alte părți să ducă la o relaxare a insistenței Bisericii Romane asupra celibatului universal pentru clerici; în schimb, Paul a reafirmat regula celibatului. A fost începutul unui declin constant al vocațiilor la preoție în emisfera nordică și o pierdere constantă a preoților din slujire pentru a intra în căsătorii. În mare parte din restul lumii, în culturi în care celibatul nu fusese niciodată apreciat, hotărârile papale în această privință au fost sincer ignorate, iar în aceste medii, în mod semnificativ, vocațiile au continuat să înflorească. Și mai dăunătoare a fost poziția nemodificată a Papei împotriva controlului artificial al nașterilor: aceasta a provocat cea mai mare provocare internă la adresa autorității papale din istoria Bisericii occidentale de la protestele lui Martin Luther privind teologia mântuirii.

Tehnologia contracepției a fost transformată la sfârșitul secolului al XIX-lea. Acum era posibil, cu ușurință și la prețuri reduse, să se separe actul sexual heterosexual de sarcină, iar europenii și nord-americanii nu au întârziat să exploateze această posibilitate. Cum vor reacționa teologii? Comuniunea Anglicană a fost remarcabil de rapidă în a se acomoda cu noua situație: schimbarea poate fi monitorizată prin schimbările rapide din declarațiile formulate de episcopii care au participat la Conferințele Lambeth. În 1908, aceștia au cerut creștinilor "să respingă utilizarea tuturor mijloacelor artificiale de restricție, deoarece demoralizează caracterul și sunt ostile bunăstării naționale", precum și pentru că sunt "respingătoare pentru moralitatea creștină". În 1920, ei și-au exprimat în continuare îngrijorarea serioasă față de răspândirea "teoriilor și practicilor ostile familiei" și față de învățătura care "încurajează persoanele căsătorite în cultivarea deliberată a uniunii sexuale ca scop în sine", dar au refuzat să stabilească reguli pentru fiecare caz în parte; în 1930 au declarat că "fiecare cuplu trebuie să decidă singur, ca în fața lui

Dumnezeu, după cea mai atentă și conștiincioasă gândire și, dacă sunt perplecși în minte, după ce au primit sfaturi competente, atât medicale cât și spirituale".[12]

Se întâmplaseră multe lucruri în lume de când episcopii anglicani își făcuseră recomandările lor măsurate, iar consiliul se întrunea în mijlocul unei revoluții culturale a moravurilor sexuale din vestul anilor 1960 care i-ar fi uimit. Va urma totuși învățătura morală romano-catolică aceeași traiectorie ca și cea a anglicanilor? Un indiciu puternic în sens contrar a venit din momentul în care, în 1964, într-un alt exemplu al inițiativei sale personale, Paul al VI-lea a anunțat că va pune capăt discuțiilor pe această temă înainte de viitoarea a treia sesiune a conciliului. Cu toate acestea, în 1968, se părea că învățătura romano-catolică se va schimba într-adevăr. O comisie de experți în drept natural - inclusiv laici, chiar și femei - era pe cale să publice un raport privind controlul nașterilor după cinci ani de deliberări, concluzionând că nu exista niciun argument bun pentru interzicerea dispozitivelor contraceptive. Alarmat de direcția pe care o luaseră gândurile comisiei, Papa Paul a lărgit comisia și a schimbat criteriile pentru cei cu drept de vot, cu scopul de a anula concluzia; în schimb, aceasta a fost întărită. Astfel, Papa a ignorat în cele din urmă lucrarea și a emis propria declarație în 1968: enciclica *Humanae vitae* ("Despre viața umană"), care nu a acordat niciun loc contracepției artificiale în viața de familie catolică.[13] Spre uimirea și consternarea sa, cazul nu a fost închis atunci când Roma a vorbit. Au existat proteste deschise și furioase, atât laice, cât și clericale, în toată lumea catolică nordică și, mai rău, datele demografice au dezvăluit în curând că milioane de laici catolici nu au acordat nicio atenție interdicției papale. Ei au continuat să o respingă, fiind pentru prima dată când credincioșii catolici au disprețuit atât de consistent o declarație papală majoră menită să le structureze viața.

Bătălia îndelungată asupra contracepției a aruncat o umbră permanentă asupra pontificatului lui Paul al VI-lea până în anii 1970. Au fost atât de multe lucruri pozitive în exercitarea conducerii acestui om uman și privat: acte ecumenice deosebit de generoase, cum ar fi acordul cu Patriarhul Oecumenic din 1965 pentru a pune capăt excomunicărilor proclamate reciproc de Orient și Occident în 1054 (vezi p. 374) și o întâlnire deosebit de caldă cu Arhiepiscopul Michael Ramsey de Canterbury, un sfânt simpatic și simpatic, în 1966, când Papa i-a oferit primatului anglican inelul de episcop. Papa Paul a călătorit în lume așa cum nu o făcuse niciun alt papă anterior și a deschis cu prudență dialogul cu regimurile comuniste din Europa de Est, reducând în același timp temperatura relațiilor Romei cu regimul generalului Franco la o glacialitate fără precedent - potrivit unor informații credibile, Franco, în ultimul an de viață, a fost la un pas de excomunicare.[14] În jurul papei, adesea mult peste controlul său, catolicii au profitat de multitudinea de reforme și recomandări făcute de Vatican II și le-au pus în aplicare într-o multitudine de forme diferite.

În afară de furia provocată de contracepție, nimic în viața Bisericii nu a fost atât de tulburător pentru toată lumea ca modificările aduse cultului public. Acestea au fost o expresie a dorinței conciliului de a sublinia preoția tuturor oamenilor în participarea activă la cult și de a-i încuraja să facă mai mult în liturghie decât să cânte imnuri. Lăudabilă în intenția de a implica întregul corp al credincioșilor în acțiunea liturgică, punerea în aplicare a acestui principiu a reprezentat Roma în cea mai lemnoasă formă de centralizare a sa. Peste noapte, ritul tridentin al Sfintei Liturghii a fost practic interzis (cu excepții atent încercate), iar înlocuitorul său latin a fost folosit aproape universal în traduceri vernaculare. Slujba de binecuvântare a Sfântului Sacrament, care susținuse și mângâiase atât de mult timp pe atât de mulți (vezi pp. 414-15), a fost pe scară largă desconsiderată de cler în efortul de a concentra mințile laicilor asupra Liturghiei, iar în mari părți

ale lumii catolice a dispărut. Mobilierul de altar care crescuse cu atâta exuberanță în biserici în urma Conciliului de la Trento a devenit inutil prin decizia de a repoziționa celebrantul la Liturghie cu fața spre popor: preotul stătea așadar în spatele altarului, care fusese anterior fixat pe un perete de sculptură și pictură și care fusese astfel conceput pentru celebrarea în cealaltă direcție. O multitudine de mese adesea ieftine ca aspect, dacă nu și ca preț, au campat în clădirile istorice ale bisericilor, în timp ce accentul pus pe celebrarea slujbelor congregaționale la un singur altar principal a lăsat cea mai mare galaxie de altare laterale prăfuite și neglijate.

Odată cu Liturghia vernaculară a venit și o revoluție muzicală. Catolicismul de la începutul secolului al XX-lea a fost martorul unei explozii de energie academică și muzicală dedicată interpretării corecte și respectuoase a vechiului cântec de plai al Bisericii. Pregătirea care a dus la o astfel de sensibilitate era acum la fel de redundantă ca și altarul baroc, când se cerea ca congregațiile să interpreteze muzică în propria lor limbă. Preoții complet neinstruiți în a preda muzica congregațiilor lor erau acum forțați, adesea împotriva instinctelor lor, să impună un idiom muzical care anterior abia exista în catolicism și care, pentru început, nu avea practic niciun repertoriu nativ al Bisericii Catolice. Peste noapte, în afara unei mâini de redute de excelență muzicală tradițională (plus Capela Sixtină a papei), chitara acustică a devenit dictatorul stilului muzical în catolicism, cu aceeași bruschețe și minuțiozitate pe care psalmul de la Geneva o obținuse în Anglia Reformei. Nu doar plainsong-ul, ci întreaga moștenire a compoziției muzicale catolice centrate pe Sfânta Liturghie a fost relegată la marginea liturgică, iar o astfel de muzică era acum probabil mai frecvent și mai eficient interpretată de către anglicani decât de către catolici.[15] Deși răul s-a extins cu mult dincolo de conservatorii teologici, celebrarea sfidătoare și semiclandestină a vechii Liturghii și a muzicii sale a devenit un catalizator pentru o lentă adunare de furie în rândul catolicilor tradiționaliști, care în unele locuri a dus la schismă. Alții, inclusiv Josef Ratzinger, care a fost numit arhiepiscop de München în 1977 și al cărui frate mai mare de la catedrala din Regensburg era unul dintre cei mai importanți muzicieni bisericești ai catolicismului german, și-au înghițit furia și au așteptat momentul potrivit.[16]

CATOLICI, PROTESTANȚI ȘI ELIBERARE

O altă evoluție importantă pentru Biserică a avut loc în mod complet independent de Vatican: o mișcare teologică mondială care a ajuns să aibă o relație din ce în ce mai tensionată cu autoritatea centrală catolică. O schimbare uriașă a apartenenței catolicismului global de la nord la sud a transformat prioritățile laicilor, clerului și religioșilor în contexte în care confruntarea de două secole dintre Biserică și Revoluția Franceză, sau chiar Revoluția Rusă, nu mai părea cea mai urgentă luptă. În schimb, era lupta împotriva sărăciei pur și simplu mizerabile din viețile a milioane de oameni din America Latină, Asia și Africa. Teologia academică din prima parte a secolului nu spusese prea multe despre sărăcie, în afară de faptul că era împotriva ei: mai degrabă ca sclavii din secolele anterioare, săracii fuseseră, cu tristețe, luați ca atare. Acum, anumiți teologi, în special cei care lucrau îndeaproape cu săracii, au început să ia în considerare implicațiile doctrinei creștine a Providenței: Tatăl se îngrijește de oameni la fel de mult cum îmbracă crinii de pe câmp.[17] Ei s-au uitat din nou la dezbaterile furioase despre sărăcie generate de frați în secolele al XIII-lea și al XIV-lea și au ascultat din nou comentariile furioase ale unor frați precum Bartolome de las Casas despre primele etape ale colonizării spaniole în America (vezi p. 692). Ei au ascultat, de asemenea, ceea ce socialismul și marxismul au extras din Revoluția Franceză și din tradiția creștină în secolul al XIX-lea. Ei au ascultat chiar și congregațiile lor, oameni umili precum cei care au luptat pentru Biserică în calitate de *Cristeros* în Mexicul anilor 1920 (vezi p. 934-5). Ei au botezat ceea ce făceau teologia eliberării.[18]

Nu a fost ușor pentru ierarhia Bisericii din America Latină să treacă dincolo atât de o lungă alianță cu cultura catolică creolă de elită, cât și de o viziune politică încă conservatoare și autoritară, dar au existat destui clerici capabili să facă o nouă evaluare a semnificației militantismului laic în catolicismul popular anterior, în rândul *Cristeros* și al mișcărilor laice analoge de pe întregul continent. Acest lucru a oferit impulsul pentru o conferință episcopală convocată la Medellin, în Columbia, în 1968, ai cărei participanți au încercat să cheme Biserica "la îndeplinirea misiunii răscumpărătoare la care este angajată de Hristos". Activ în pregătirea discuțiilor episcopale de la Medellin a fost un teolog peruan care a combinat predarea la universitate cu munca de preot paroh într-o zonă de mahala din capitala peruană, Lima, Gustavo Gutierrez. El a popularizat mai târziu o expresie folosită pentru prima dată de o altă conferință episcopală la Puebla în 1979, în prezența recent alesului Papă Ioan Paul al II-lea: o "opțiune preferențială pentru săraci" în construcția misiunii Bisericii. Acest lucru fusese prefigurat în declarațiile Conferinței de la Medellin, care se aștepta la o redistribuire a resurselor mondiale care să acorde "prioritate celor mai săraci și mai nevoiași".[19]

Într-o carte fundamentală, *O teologie a eliberării,* care a început ca o prelegere în cadrul discuțiilor peruane din jurul orașului Medellin, și în multe lucrări ulterioare, Gutierrez a folosit o expresie pentru acțiunea intenționată ghidată de teorie, *praxis*. Pentru teologii de formație catolică clasică, acest cuvânt avea o rezonanță gata negativă, deoarece Karl Marx îl folosise pentru a indica o filosofie inseparabilă de acțiune - dar aceasta era doar jumătate din adevăr. Ca termen grecesc pentru activitatea structurată a oamenilor liberi, era cuvântul încorporat în titlul original grecesc al unei cărți din Noul Testament și al numeroșilor săi imitatori ulteriori dincolo de canonul biblic, *Faptele* Apostolilor. Este remarcabil faptul că, în discuția lui Gutierrez despre sărăcie, el nu a privit înapoi, așa cum au făcut unii teologi ai eliberării, la istoria sărăciei intenționate a creștinilor încă de la primii călugări și pustnici ai Bisericii, ca un act de solidaritate cu cei care nu au ales să fie săraci. După ce a trecut în revistă discuția biblică despre sărăcie, el a

declarat pur și simplu că sărăcia materială este o "situație subumană" și o "condiție scandaloasă", și a respins noțiunile de sărăcie spirituală ca pe niște diversiuni nefolositoare.[20]

În timp ce catolicii din America Latină descopereau noi semnificații ale justiției și egalității pentru cei fără putere, protestanții din Statele Unite au transformat un secol de luptă a negrilor pentru drepturi politice egale într-o campanie interrasială pentru a transforma în realitate emanciparea în timpul războiului civil a afro-americanilor înrobiți. Chiar și în cele mai rele momente, când supremația albilor a denaturat democrația statelor sudice, unii protestanți evanghelici albi din sud au fost capabili să se opună culturii din jurul lor pentru a depăși bariera rasială din cadrul evanghelismului. Belle Harris Bennett, întruchiparea metodismului alb bine crescut din Kentucky, a fost esențială pentru sprijinul sudist pentru misiunile de peste hotare și fondatoarea unui colegiu care a pregătit, de asemenea, femei pentru a lucra acasă în domeniul drepturilor civile și al proiectelor sociale. Ea a militat împotriva linșajului și s-a asigurat că marele activist de culoare W. E. B. Du Bois a fost invitat la adunările metodiste interrasiale, unde și-a folosit forța personalității sale pentru a interzice segregarea locurilor.[21] Când, în anii 1950, activiștii pentru drepturile civile au început să militeze împotriva rasismului din sud, a existat un val de susținere care putea să se întoarcă la afirmații ca aceasta. Printre liderii acestora se număra Martin Luther King Jr, un pastor baptist și fiul unui alt pastor care își luase numele de Martin Luther pentru el și fiul său, inspirat de vizita sa în Germania. Când tânărul King a început să militeze pentru drepturile civile, insistența sa asupra luptei non-violente avea două rădăcini: una, Biblia; cealaltă, campaniile lui Mahatma Gandhi, a cărui familie o vizitase în India. În King, evanghelicismul din Sud s-a întâlnit cu scrierile unuia dintre cei mai mari exponenți ai "Evangheliei sociale" din SUA, teologul Reinhold Niebuhr, a cărui sinteză a teologiei reformate și luterane și a analizei societății de către protestanții liberali a fost mult admirată de King.

Poate că cea mai mare realizare din cariera lui King, care l-a determinat pe președintele Lyndon B. Johnson să-și pună toate abilitățile dezvoltate în cariera sa politică mai degrabă zbuciumată în spatele unei legi care să protejeze drepturile de vot ale negrilor, a fost o pereche de marșuri prin Alabama, de la Selma la capitala statului, Montgomery, în 1965. În primul, sute de participanți la marș, adunați în grabă datorită predicilor de duminică ale lui King și ale colegilor săi, după uciderea unui lucrător pentru drepturile civile, au fost atacați cu brutalitate și gazați cu gaze lacrimogene de către poliția statală - fatal pentru credibilitatea guvernului sudist, în văzul camerelor de televiziune. Când King a convocat un nou marș pentru două zile mai târziu, pentru a comemora brutalitatea, clerici de toate confesiunile din întreaga națiune și reprezentanți ai credinței dincolo de creștinism s-au revărsat în Selma. A fost una dintre cele mai remarcabile demonstrații de ecumenism și de acțiune multiconfesională împotriva nedreptății văzute până acum în lume.[22]

Confruntat cu ordinul autorităților de stat de a se întoarce, King și-a folosit autoritatea asupra mulțimii pentru a abandona marșul, mai degrabă decât să provoace noi suferințe. Acest lucru ar fi putut părea o umilință, dar încă o dată dușmanii lui King le-au ruinat cauza în aceeași noapte prin asasinarea pe stradă a unui pastor unitarian din îndepărtatul Massachusetts, care se afla printre participanții la marșul din Selma. Câteva zile mai târziu, când președintele Johnson - bătrânul și vicleanul politician texan șocat într-o indignare morală neobișnuită - a vorbit în fața Congresului pentru a susține Legea privind dreptul la vot, a încheiat în mod incongruent, dar cu o eficiență senzațională, recitând un slogan din cântecul care a rămas imnul protestatarilor americani pe tot parcursul anilor 1960: "We shall overcome" (Vom învinge). Trei ani mai târziu,

Martin Luther King a fost împușcat mortal în Memphis, Tennessee, a doua zi după ce un discurs în care se asemăna cu Moise, nu a oferit mai mult decât o imagine a Pământului Făgăduinței înainte de intrarea lui Israel.[23] King s-a alăturat unei procesiuni de martiri creștini moderni care au fost uciși pentru munca lor în favoarea celor neputincioși, de mâna celor care apărau puterea deținută pe nedrept.

În cealaltă parte a lumii, o altă situație care combină schimbările sociale rapide și opresiunea politică a provocat dezvoltarea, în anii 1970, a unei varietăți diferite de teologie protestantă a eliberării: teologia *minjung* din Coreea de Sud. Cuvântul înseamnă "oameni obișnuiți", dar acest concept simplu și-a schimbat accentul odată cu dezvoltarea uimitor de rapidă a republicii, de la muncitorii din fabrici până la flexibilitatea industriei tehnologiei informației: în cele din urmă, mai mult ceea ce s-ar putea numi un "cognitariat" de muncitori cu pregătire educațională decât un "proletariat". Iisus a fost minjung și prietenul minjungilor, învățând iertarea și iubirea dușmanilor, dar Moise a fost, de asemenea, minjung, lider politic al poporului său împotriva opresiunii. Teologii minjung erau mândri de trecutul lor coreean și vedeau o luptă complexă nu doar cu guvernul autoritar sud-coreean, ci și cu strategiile globale ale Statelor Unite, care menținеau acest regim. Cei implicați s-au confruntat cu tortura, închisoarea și execuția din partea dictatorilor militari din Coreea de Sud. Având în vedere trauma Războiului din Coreea, cu aproape un milion de refugiați din Nordul comunist în mijlocul lor, chiar și teologii coreeni reformiști conștiincioși au avut puțină înclinație să exploreze terminologia marxismului în maniera teologilor eliberării din America de Sud. Deși se opuneau ciudatului comunism dinastic al lui Kim Il Sung în Nord, teologii minjung au încercat totuși să arate respectul cuvenit pentru idealul coreean de autosuficiență care se ascundea în spatele cruzimii și inumanității Coreei de Nord.[24]

Pe măsură ce democrația coreeană a ajuns treptat la maturitate, după trei decenii agitate de dezvoltare economică, care în Europa a durat două secole, a apărut o nouă problemă pentru teologia minjung: cum să reinventeze pentru "cognitariat" această mișcare născută în lupta politică. Mișcarea a contribuit la activismul social al unei societăți ale cărei nevoi și probleme depășeau capacitatea administrativă a guvernului, dar i-a fost greu să concureze cu penticostalismul coreean. Penticostalii au sărbătorit succesul noii societăți și, în anticomunismul lor vehement, au adoptat cu plăcere un stil evanghelic conservator din Statele Unite, în special mesajul de "prosperitate" al mișcărilor "Cuvântul credinței", disprețuind în același timp "idolatria" care se regăsea în trecutul coreean. Rădăcinile lui Minjung se aflau în prezbiterianism, obișnuit de mult timp să respecte și să exploreze tradiția și cultura coreeană. Astfel, teologii minjung din ultimii ani au explorat trecutul coreean pentru a găsi forme adecvate pentru o cetățenie pe deplin implicată. Ei privesc cu interes la mișcarea revoluționară Donghak, care, în aceeași epocă cu Taiping-ul din China, a încercat să sintetizeze religia și reforma pentru Coreea. Ei le oferă oamenilor care sunt în pericol de a fi prea mândri de propriul lor nou succes îndemnul lui Isus la acțiune principială, care poate fi văzut ca o *praxis* pentru Coreea: "Dacă cineva vrea să vină după mine, să se lepede de sine, să-și ia crucea și să mă urmeze".[25]

Pentru că în centrul tuturor acestor mișcări se afla o meditație asupra neputinței lui Hristos cel răstignit și asupra paradoxului că această neputință era baza învierii: libertate și transformare. Arta creștină creată în secolul al XX-lea (dincolo de obiectele devoționale obișnuite) s-a îndepărtat în mod interesant de vechile priorități: chiar și în arta catolică, Madona și Pruncul apar mai rar și se pune mai mult accent pe Hristos pe cruce. Pe fundalul luptelor pentru putere care au

doborât imperii și au ruinat atâtea vieți în cele două războaie mondiale și dincolo de acestea, o mare parte din experiența creștină a rezonat astfel cu temele slăbiciunii răstignite și ale dimensiunii minuscule a bobului de muștar înainte de a deveni un copac mare. Protestanții descoperiseră ecumenismul în eșecurile lor relative din micile sate din India. Catolicii au descoperit teologia eliberării în micile comunități de oameni obișnuiți din America Latină. Aceștia se confruntau adesea cu amenințări la fel de grave din partea puterii militare ca și *Cristeros* mexicani înaintea lor și, cu puțina școlarizare pe care Biserica le-o putea oferi, s-au întors la Biblie pentru a-i ajuta să își înțeleagă situația. Acestea au ajuns să fie descrise prin termenii ineleganți (care nu s-au tradus bine din limbile iberice) "comunități ecleziastice de bază" sau "grupuri/comunități de bază".

Oamenii săraci din sudul lumii au recunoscut experiențele latino-americanilor și ale participanților la marșul pentru drepturi civile în propriile experiențe. Aceștia au căutat, de asemenea, eliberarea politică, dar contextul istoric din Africa și Asia era foarte diferit de cel din America Latină. De la Dakar la Djakarta, anii 1940 și 1950 au fost martorii unei dezintegrări rapide a uriașelor imperii coloniale construite de puterile coloniale europene în secolul al XIX-lea - decolonizarea Africii a fost o surpriză deosebită. Deși, inițial, Statele Unite au fost foarte dispuse să încurajeze puterile europene distruse să se debaraseze de coloniile lor după 1945, nimeni nu se aștepta la retragerea practic universală care a apărut la sfârșitul anilor 1950, amânată doar de circumstanțe speciale în Africa de Sud. Când un tânăr academician belgian liberal catolic a publicat în 1956 o lucrare în care propunea ca Congo-ul belgian să primească independența la centenarul cedării sale regelui Leopold în 1885, cartea sa a provocat o furtună de ridicol și furie în Belgia. De fapt, independența Congo a venit la patru ani după publicarea cărții. Roma a acordat atât de puțină atenție asigurării unui viitor autonom pentru catolicism în vastul teritoriu belgian, încât o ierarhie episcopală autohtonă a fost înființată în grabă doar în lunile dintre momentul în care regele Belgiei a anunțat iminenta independență în 1959 și predarea efectivă a acesteia. Autoritățile politice nu au dat dovadă de mai multă previziune decât Biserica. Această miopie a fost preludiul unei mizerii umane incomensurabile în autointitulata Republică Democrată Congo, care încă nu a încetat.[26]

În alte părți, părea că există un potențial mai mare de a pune mașinile statului în mâinile unor politicieni responsabili. Precedentul a fost independența câștigată de Coasta de Aur britanică, sub numele de Ghana, cu doar trei ani înaintea Congo-ului belgian, dar după o pregătire locală infinit mai atentă. Guvernul britanic, în ciuda unor gafe majore, cum ar fi gestionarea brutal de ineptă și demoralizatoare a insurecției Mau Mau din Kenya de-a lungul anilor 1950, a fost în general pregătit să asculte organizațiile misionare creștine anglofone care înțelegeau realitățile mișcărilor anticoloniale și vedeau posibilități pozitive. Max Warren, un secretar excepțional de capabil al Societății Misionare a Bisericii și, în multe privințe, succesorul lui J. H. Oldham ca om de stat protestant internațional, a jucat un rol important ca mediator între oficialitățile britanice și noua conducere, în special în zonele de activitate de lungă durată ale CMS din Africa de Est și de Vest.[27]

Unii observatori din Europa și din cercurile naționaliste din Africa se așteptau cu încredere că africanii vor considera creștinismul prea strâns asociat cu colonialismul pentru a-l lăsa să înflorească în noile state independente. Acest lucru a fost exact invers decât adevărul.[28] După cum am văzut (vezi pp. 963-5), dincolo de bisericile inițiate de europeni, exista acum o varietate extraordinară de practici creștine inițiate de africani, care făceau din creștinism, chiar și dincolo

de vechile sale zone natale din nord-estul Africii, o religie cel puțin la fel de indigenă ca marea alternativă, islamul. În plus, instituțiile politice lăsate de puterile coloniale la independență au produs o dezamăgire generalizată. Bucățile de teritoriu colonial create artificial au fost dotate cu forme democratice, servicii civile și sisteme judiciare. Chiar și în societatea europeană, acestea au funcționat doar atunci când au fost susținute de o prosperitate generalizată și de norme consensuale și identități naționale dobândite cu greu. Acestea au funcționat rareori în mod eficient în Africa, iar generația de politicieni ai eliberării care au devenit conducători la independență a cedat frecvent în fața corupției puterii. Oamenii dezamăgiți de guvern au apelat la Biserici pentru bunăstare, pentru exprimare și pentru o șansă de a-și exercita controlul asupra propriei vieți. Acest lucru nu a fost nicăieri mai adevărat decât în singura regiune care nu a cedat cu ușurință decolonizării, teritoriile sudice portugheze și britanice dominate de Uniunea Africii de Sud.

Uniunea a fost un amalgam de colonii britanice și două foste republici dominate de "afrikaneri", descendenți ai coloniștilor din Țările de Jos. Afrikanerii erau mândri de mai mult de două secole de luptă pentru a se stabili într-un ținut sălbatic, susținuți de un protestantism reformat militant care le spunea că Dumnezeu le dăduse acest pământ și hotărâți să se opună oricărei extinderi a puterii către non-albi, fie ei africani sau asiatici. Într-adevăr, pe măsură ce secolul al XX-lea înainta, afrikanerii au transformat înfrângerea militară suferită în fața britanicilor în cel de-al doilea Război Boer (1899-1902) într-o reconstrucție treptată a ascendenței afrikaner, eliminând drepturile politice care existau pentru non-albi în unele părți ale noii Uniuni. Majoritatea coloniștilor britanici și guvernele britanice succesive, dornice să evite confruntările, au fost complici la acest proces, care a culminat cu victoria unui partid naționalist afrikaner în alegerile generale din 1948, în care au participat numai albi. În anii care au urmat, africanii au părăsit masiv bisericile inițiate de albi pentru a-și duce propria viață creștină; segregarea raselor s-a extins inexorabil. După victoria naționaliștilor, guvernele succesive, cu cabinete pline de pastori și bătrâni reformați olandezi, au transformat această situație de facto într-un sistem cu o logică proprie, nebună și crudă, cunoscut prin cuvântul afrikaans *apartheid,* separatism. Acest lucru a fost adesea etichetat de guvernul sud-african drept "dezvoltare separată". Separarea dintre negri, albi, asiatici și "colorați" a fost reală în mod mărunt; dezvoltarea a fost în întregime unilaterală.[29]

În centrul apartheidului se afla un mare act de furt din partea Bisericilor: întregul sistem de învățământ de masă pe care acestea îl construiseră de la nivelul primar până la cel superior, un far pentru Africa de care beneficiaseră studenți din țări atât de îndepărtate precum Uganda. Din 1953, toate acestea au ajuns în mâinile guvernului și au devenit un instrument care i-a ținut pe africanii de culoare în loc să-i facă să progreseze. Biserica romano-catolică a rezistat cel mai mult timp confiscării, dar și ea a fost în cele din urmă învinsă de efortul de a-și finanța școlile independente.[30] În întreaga lume, pe măsură ce cruzimea și arbitrariul apartheidului deveneau evidente, s-a ridicat un cor de protest. Din partea guvernelor occidentale, acesta a fost în surdină, deoarece Africa de Sud avea o importanță strategică în "Războiul Rece" împotriva comunismului, care era în desfășurare încă de la sfârșitul anilor 1940 (o carte jucată din plin de guvernul naționalist, care vorbea mult despre comunism ca despre dușmanul civilizației creștine). Guvernul sovietic s-a folosit într-adevăr de lupta împotriva apartheidului pentru a-și promova propriile interese, dar, de partea occidentală, cea mai mare parte a opoziției trebuia să vină din partea Bisericilor. Doar acestea, din coaliția de activiști, puteau să se bazeze în mod eficient pe comunitatea lor internațională pentru a menține deschise legăturile de peste hotare

pentru sud-africani și pentru a ajuta partidul politic de eliberare aflat în dificultate, pe care creștinii îl dominau, Congresul Național African.

Având în vedere sprijinul aproape total al Bisericii Reformate Olandeze din Africa de Sud pentru apartheid și retragerea sau expulzarea acesteia din activitățile ecumenice în cadrul organismelor mondiale ale Bisericii, Biserica Anglicană era cea mai bine plasată pentru a conduce lupta din Africa de Sud. Cu toate eforturile guvernului naționalist de a închide orice sferă de cooperare între albi și non-albi, anglicanii au condus rezistența bisericilor și au avut capacitatea, din când în când, de a intimida regimul naționalist ostentativ creștin - desigur, de multe ori împotriva dorinței multora dintre membrii prosperi ai congregațiilor lor albe. Dintre toate secolele de implicare a comuniunii anglicane în politică și schimbări sociale, rolul său în lupta de eliberare din Africa de Sud ar trebui să fie poate cel mai mândru. Este o poveste a unor indivizi eroici care au transformat ceea ce era adesea o singularitate personală și o stângăcie stânjenitoare într-un refuz încăpățânat de a face compromisuri cu răul. Exemplar a fost călugărul Trevor Huddleston, trimis în Africa de Sud de către Comunitatea Învierii: a fost neobosit în activitatea sa anti-apartheid alături de ANC și apoi, după ce a fost rechemat din ordinul său cu reticență, și-a petrecut întreaga viață ajutând lupta de la distanță, ca episcop anglican și, în cele din urmă, arhiepiscop. Desmond Tutu, un alt preot anglican de excepție din generația următoare, care a ajuns arhiepiscop de Cape Town - probabil cel mai mare primat al anglicanismului în secolul XX - și-a amintit de uimirea sa de copil când l-a văzut pe părintele Huddleston, imaginea autorității anglo-catolice în pălăria sa neagră și mantia albă, arătând o politețe automată în limba engleză mamei lui Tutu: "Nu puteam să înțeleg cum un alb își ridică pălăria în fața unei femei negre, o femeie needucată ..."..... a făcut, după cum s-a dovedit mai târziu, o impresie foarte profundă asupra mea și a spus multe despre persoana care a făcut asta".[31]

Poate că cel mai important pentru înfrângerea apartheidului a fost un preot anglican englez care a vizitat Africa de Sud o singură dată, pentru scurt timp: John Collins. La fel ca Huddleston, Collins a fost un exemplu al unui tip pe care anglicanismul a știut în mod tradițional să îl încurajeze: un rebel indisciplinat și extrovertit, membru al clasei de mijloc solide din Anglia, pentru care moștenirea istorică dezordonată a Bisericii, cu nișe pentru excentrici, a oferit un loc într-o canonică a Catedralei St Paul din Londra. Canonicul Collins a stricat micul dejun al multor cititori conservatori colerici din *Daily Telegraph* prin declarațiile sale în calitate de președinte al Campaniei pentru dezarmare nucleară, dar contribuția sa la viitorul Africii de Sud a fost Fondul Internațional de Apărare și Ajutor, o organizație umbrelă care, după ce guvernul sud-african a interzis-o în 1967, a reușit să evite examinarea jurnalistică timp de încă un sfert de secol. Fondul a adunat bani din întreaga lume nord-europeană și nord-americană prin intermediul unei serii de contacte personale; a oferit un colac de salvare financiară inteligent mascat celor care se luptau în cele mai periculoase circumstanțe pentru a rezista apartheidului, pentru a lupta în procese sau pentru a supraviețui dispariției celor dragi în închisorile sud-africane. Serviciile de securitate sud-africane, atât de pricepute în a pătrunde și submina astfel de organizații, nu au reușit niciodată să se infiltreze în acest caz și nici nu au demascat agenții care distribuiau fondurile: zeci de mii de persoane au primit aproximativ 100 de milioane de PS. IDAF-ul lui Collins rămâne una dintre cele mai mari realizări ale protestantismului liberal din secolul al XX-lea.[32]

Oameni ai bisericii precum Huddleston, Tutu și Collins au jucat un rol important alături de Nelson Mandela, încarcerat, pentru a se asigura că Congresul Național African a rămas ferm angajat în efortul de a stabili o democrație autentică și incluzivă atunci când regimul minoritar

alb a pierdut în cele din urmă voința de a rezista. Lupta de eliberare din Africa de Sud a rămas mult mai strâns legată decât în alte părți de preocupările creștinismului liberal occidental pentru alte libertăți - drepturile homosexualilor, ordinarea femeilor - și acesta a fost un factor important în recentele încercări ale comuniunii anglicane. Mai mult, Arhiepiscopul Tutu a fost în fruntea mișcării de a căuta vindecarea națională, mai degrabă decât răzbunarea sectară, după înfrângerea în cele din urmă a apartheidului și instaurarea democrației universale în 1994. El a condus o Comisie pentru adevăr și reconciliere care a fost imitată în alte locuri sfâșiate de ură și atrocități pe termen lung. Nelson Mandela, în calitate de președinte, a simbolizat angajamentul față de o reconciliere creștină atunci când a proclamat că vechiul imn național afrikaner *Die Stem* ("Chemarea") ar trebui să continue să stea alături de imnul creștin xhosa senin scris în 1897 de un învățător metodist, *Nkosi Sikelel' iAfrika*: "Doamne, binecuvântează Africa ...". . . Coboară, o, Spirit; Coboară, o, Spirit Sfânt".[33]

Nu cel mai puțin dramatic aspect al acestei reconcilieri a fost pocăința manifestată de organismele oficiale ale Bisericii Reformate Olandeze din Africa de Sud pentru rolul lor în binecuvântarea ideologică a nebuniei apartheidului. Nu mai departe de 1982, acestea au răspuns cu furie la excluderea lor din Alianța Mondială a Bisericilor Reformate cu o afirmație emfatică a testării constante a "cerințelor Sfintei Scripturi ... pentru a căuta cea mai bună cale practică prin care să îndeplinim chemarea noastră apostolică de a fi Biserica lui Isus Hristos, luând în considerare experiența noastră în cadrul situației etnice unice din Africa de Sud". Abia opt ani mai târziu, în anul în care Nelson Mandela a fost eliberat după 27 de ani de închisoare, Biserica, într-o declarație la Rustenburg, a luat măsuri practice pentru a restitui proprietățile celor "relocalizați" și pentru a furniza fonduri pentru reînnoirea și reinstalarea exilaților, întrucât "Mărturisirea și iertarea necesită în mod necesar restituirea. Fără aceasta, o mărturisire a vinovăției este incompletă'.[34]

De cealaltă parte a Atlanticului, cinci ani mai târziu, în 1995, o altă Biserică născută de fapt în rasism a ajuns treptat și dureros la o realizare similară. Baptiștii din Sud, de acum cea mai mare confesiune protestantă din America, într-o întâlnire încărcată și emoționantă la Atlanta, Georgia, și-au exprimat căința pentru originile lor istorice într-o mișcare de opoziție față de abolirea sclaviei: douăzeci de mii de delegați au adoptat cu o majoritate covârșitoare o rezoluție de repudiere a ceea ce au spus cândva despre sclavie și de prezentare a unor scuze oficiale față de afro-americani. Ei au citat Biblia pentru a dovedi noul lor caz de condamnare a sclaviei, deși cu mai multă bunăvoință decât cu o exegeză scripturală profundă - și trebuie spus că ei rămân o denominațiune aproape în întregime albă.[35] Alte Biserici americane tradiționale, cum ar fi Biserica Episcopală din SUA, sunt, de asemenea, conștiente de rolul lor adesea lipsit de glorie în povestea sclaviei și a rasismului care o însoțește. Acesta este motivul pentru care ele pot fi mai sensibile la alte lupte de eliberare decât Bisericile din alte părți care nu au acest trecut.

Aceste declarații de penitență sunt la fel de rezonante ca și cele făcute de bisericile europene, conștiente de rolul lor pătat în crimele naziste din cel de-al Doilea Război Mondial. Ele denotă o nouă umilință în creștinismul occidental, născută din experiență. Astfel de răsturnări de situație în Biserică pot încuraja precauția celor înclinați să facă declarații dogmatice încrezătoare, menite să stabilească adevăruri imuabile pentru viitor. Dar smerenia nu este nicidecum singura stare de spirit în rândul Bisericilor din întreaga lume în ultimele decenii. Africa de Sud afrikaner a văzut apărarea sistemului său rasial special ca parte a unei apărări mai generale a valorilor creștine tradiționale împotriva unui liberalism ateu, care intenționa să demoleze familia creștină și toate

instituțiile care depindeau de ea. Creștinii conservatori de pretutindeni au continuat să se facă ecoul acestei teme mai largi: chiar și acum, când apartheidul este doar o amintire acră, continuă o bătălie culturală. Ea a început la sfârșitul anilor 1950, iar acum a devenit cea mai amplă falie din cadrul creștinismului - calcedonian, necalcedonian, catolic, protestant, ortodox, penticostal deopotrivă - aruncând în umbră conflicte mai vechi.

O REVOLUȚIE CULTURALĂ DIN ANII ȘAIZECI

Nemesisul Papei Paul al VI-lea ca reformator al Bisericii a fost o pereche de probleme legate de sexualitatea umană. În reafirmarea celibatului clerical universal și în interzicerea contracepției, el nu a înțeles revoluția culturală profundă care a avut loc în Occident de la începutul anilor 1960, în care noile înțelegeri și expresii ale relațiilor umane au jucat un rol central. Alături de sex a existat un fenomen care a început prin a afecta protestantismul liberal european, dar care s-a răspândit rapid în toate Bisericile din Europa de Vest și, dincolo de acestea, în congenerile lor din Canada și Australasia de origine europeană: scăderea abruptă a numărului celor implicați activ în practica religioasă corporatistă. Procesul a fost etichetat drept "secularizare" de către studenții sociologiei religiei și, în anii 1970 și chiar la începutul anilor 1980, se aștepta cu încredere că acesta va stabili modele pentru întreaga lume. Statele Unite au fost, de asemenea, parte a revoluției culturale - de fapt, au furnizat cea mai mare parte a simbolismului schimbărilor, nu în ultimul rând prin intermediul industriei cinematografice de la Hollywood, dar și prin intermediul unei adevărate industrii a protestelor tinerilor, centrată pe furia populară față de războiul american din Vietnam. Cu toate acestea, SUA s-au comportat diferit de Europa în ceea ce privește frecventarea bisericii și activismul religios, dacă nu și în ceea ce privește revoluția sexuală. Această divergență a fost perceptibilă încă de la începutul anilor 1970 și s-a accentuat în anii 1980.[36]

Ce se întâmplase? Un punct de plecare care poate părea paradoxal este starea excepțional de sănătoasă a instituției căsătoriei și slăbiciunea alternativelor în societatea europeană și americană de la mijlocul secolului al XIX-lea. Mai mulți oameni s-au căsătorit și s-au căsătorit mai tineri. În 1960, 70% dintre femeile americane cu vârste cuprinse între 20 și 24 de ani erau căsătorite. În Republica Irlanda, nașterile extraconjugale reprezentau atunci doar 1,6% din totalul nașterilor și, ca să nu se creadă că nivelurile excepționale de pietate catolică din Irlanda sunt responsabile, cifrele comparabile pentru Olanda, țară pluralistă din punct de vedere religios, erau de 1,4% și de 3,7% pentru Norvegia luterană.[37] În mod clar, oamenii optau pentru familia nucleară; dar aceasta nu era doar o familie creștină tradițională. Ea punea mult mai mult accent pe împlinirea emoțională și sexuală, iar superioritatea masculină tradițională era erodată în favoarea unui parteneriat "de tovarăși", în care soțul și soția decideau câți copii erau dispuși să crească, cu ajutorul contracepției artificiale.

Marșul contracepției poate fi ilustrat nu numai în rata scăzută a nașterilor extraconjugale, ci și în statisticile privind căsătoriile, cum ar fi cele ale familiilor canadiene, unde numărul mediu de copii pe mamă a scăzut de la 3,77 la 2,33, doar în deceniul 1960. Mai puțini copii au exercitat proporțional mai multă putere emoțională; s-a spus că familia americană postbelică a fost din ce în ce mai mult condusă de și în beneficiul copiilor. Familiile deveneau mai mici, mai intime și mai implicate unele în altele. Aveau mai multe bunuri, mai mulți bani de rezervă, mai mult timp liber - mai multe opțiuni.[38] Alegerea personală a fost cea care a învins *Humanae vitae*. Există ecouri ale acelei apariții anterioare a alegerii sociale care, în anii 1690, văzuse apariția în Anglia și în Olanda a homosexualității deschise a tovarășilor, în fața tuturor forțelor sociale publice posibile care o descurajau (vezi pp. 791-2).

Noul stil de familie nu a fost o veste bună pentru Biserici, a căror retorică de susținere a familiei nu a avut în vedere faptul că aceasta ar putea fi mai degrabă un concurent decât un pilon al vieții Bisericii. Un rezultat neașteptat a început să se facă simțit în Regatul Unit, chiar și pe fondul

boom-ului de după război în ceea ce privește frecventarea bisericii. Un curator perspicace din Midlands, de exemplu, a observat în 1947 că părinții din cartierul său de locuințe nou construit din Dudley nu-și trimiteau copiii la școala de duminică, fiind reticenți "să interfereze cu libertatea de alegere a tinerilor". În altă parte, în același district, o revistă a Bisericii Libere se plângea șaptesprezece ani mai târziu: "Multe dintre cuplurile proaspăt căsătorite din cartiere [sunt] preocupate în primul rând de salariile *lor*, de confortul locuinței, *de* decorațiunile interioare ...". . poziția *lor* în ochii colegilor de muncă și a vecinilor". În locul bisericii de dimineață, existau mașini pentru excursiile de duminică ale familiei; în locul bisericii de seară, existau televizoare în jurul cărora putea sta toată familia după ceai.[39] Aceste constatări ar putea fi reproduse la nesfârșit în societatea europeană de la începutul anilor 1960. În special, acel pilon al practicii bisericii protestante din secolul al XVIII-lea, școala de duminică pentru copii, s-a topit. În 1900, 55% dintre copiii britanici frecventau școala de duminică; în 1960, această cifră era încă de 24%, dar de 9% în 1980 și de 4% în 2000.[40]

În jurul familiei au avut loc alte schimbări. Căsătoria "de companie" a creat așteptări mari care au fost prea des dezamăgite. În anii 1970, rata divorțurilor a început să crească în întreaga Europă și, în ciuda protestelor furioase ale Bisericii Romano-Catolice, posibilitatea divorțului a fost introdusă în codurile de lege din țările catolice în care fusese anterior interzisă - în Italia, de exemplu, în 1970. Aceasta a fost o schimbare remarcabilă față de momentul în care, în 1947, constituția noii Republici Italiene a ratat afirmarea indisolubilității căsătoriei doar cu trei voturi în Adunarea Constituantă.[41] Ratele nașterilor extraconjugale au crescut vertiginos: în națiunile deja citate, pe parcursul a patru decenii începând cu 1960, de douăzeci de ori în Irlanda, de șaisprezece ori în Țările de Jos și de treisprezece ori în Norvegia.[42] Tabuurile din jurul avortului au căzut, în fața realității morții și a daunelor fizice provocate de avorturile ilegale clandestine. În țară după țară s-a legiferat legalizarea avortului, cel mai cunoscut fiind în Statele Unite, prin hotărârea Curții Supreme din 1973, *Roe* vs. *Wade*. Homosexualitatea a devenit mai puțin un subiect de paranoia publică. Prima etapă a fost dezincriminarea sa în lege, o măsură care nu a fost concepută pentru a face homosexualitatea acceptabilă sau morală în ochii creștinilor, ci doar pentru a elimina un catalizator important pentru șantaj sau sinucidere.

Adesea se uită că în Marea Britanie, spre deosebire de opoziția catolică la nivel european față de schimbările în legislația privind divorțul, schimbările în domeniul extrem de controversat al homosexualității au avut loc în mare parte prin intermediul Bisericii. Protestanții englezi liberali de elită, în principal anglicani, s-au aflat în fruntea unei lupte dure, cu mult înaintea opiniei populare, care a dus în cele din urmă la dezincriminarea limitată a activității homosexuale masculine în 1967. În centrul activității lor s-au aflat erudiția și pledoaria răbdătoare a unui canonic de la Catedrala Wells, Derrick Sherwin Bailey, un familist genial, cu un entuziasm pentru căile ferate care sugera excentricitatea inofensivă normală a clerului anglican, mai degrabă decât un spirit revoluționar periculos. Membrii establishmentului britanic din afara cercurilor teologice sau clericale ale Bisericii au găsit toată această agitație foarte ciudată, dar au fost prinși suficient de nepregătiți pentru a permite schimbarea legii.[43] Ceea ce căutau să facă creștinii liberali englezi era să separe în mod activ legea țării de prescripțiile morale creștine. Mulți, în special clerici cu simpatii anglo-catolice, fuseseră dezgustați de dezastrul provocat de statutul stabilit al Bisericii în încercarea de revizuire a Cărții de rugăciune din 1927-8 și doreau să elibereze Biserica în misiunea sa divină prin dezlegarea ei de structurile oficiale de putere.[44] Ei recunoșteau, chiar promovând și sărbătorind, moartea creștinătății, cu convingerea că dincolo de ea existau perspective mai bune pentru creștinism.

În spatele acestui optimism, care ar putea părea acum quijotesc, se aflau textele lui Dietrich Bonhoeffer, în scrisori și documente scrise în timpul detenției sale înainte de execuția din 1945: nu un sistem teologic, ci o serie de observații fugare despre viitorul creștinismului, concepute în condiții de izolare cumplită și de teama morții, cu societatea germană prăbușindu-se în jurul său. Bonhoeffer a anticipat teme ale teologiei eliberării, cum ar fi Dumnezeul suferind și Biserica transformată, dar cu un impuls diferit, văzând umanitatea ca "ajungând la maturitate": "Dumnezeu ne învață că trebuie să trăim ca oameni care se pot descurca foarte bine și fără El... . Dumnezeu își permite să fie scos din lume și să se lase pe cruce". Bonhoeffer l-a criticat pe prietenul și mentorul său Karl Barth pentru "o doctrină pozitivistă a revelației care spune de fapt "ia-o sau las-o baltă"", dar el a oferit totuși propria profeție de speranță și afirmare creștinismului desprins de practica religioasă: "Va veni ziua în care oamenii vor fi chemați din nou să rostească cuvântul lui Dumnezeu cu o asemenea putere încât să schimbe și să reînnoiască lumea. Va fi un limbaj nou, care îi va îngrozi pe oameni, dar îi va copleși prin puterea sa".[45] Bonhoeffer, profet al unei reînnoiri ale cărei contururi nu îi erau clare, a lăsat moștenire acest idealism și această anticipare teologiei anilor 1960, cu o multitudine de efecte și fracturi care vor urma.

Se observă că Bonhoeffer și traducătorii săi englezi din anii '50 încă foloseau, fără să fie conștienți, limbajul masculinității atunci când descriau viitorul. O parte din revoluția care va veni va face ca acest limbaj să devină demodat, deoarece, mai presus de toate, anii 1960 în Europa și America au fost martorii unei schimbări profunde în echilibrul de putere între sexe. A devenit o așteptare ca fetele să primească o educație la fel de bună ca și băieții; într-adevăr, în deceniile următoare, a devenit evident că, în multe circumstanțe, fetele au obținut rezultate mai bune la școală. Femeile au început să descopere generațiile trecute de scriitoare, care adesea lâncezeau atunci nepublicate și nestudiate, și au descoperit că pioniere precum Mary Astell, cu mai bine de două secole înainte (vezi pp. 793-4), furnizaseră deja argumentele pe care le descopereau ele însele. Un cuvânt fusese inventat în 1882 pentru această conștiință: feminism.[46] Inventatoarea sa, Hubertine Auclert, militase în Franța pentru drepturile politice ale femeilor într-o perioadă în care femeile își afirmau dreptul de a lua inițiative și de a exercita funcții de conducere în diverse moduri, în mare parte în contextul Bisericii creștine (vezi pp. 818-20 și 828-30). Auclert însăși a lăsat în urmă pietatea catolică a familiei sale pentru un anticlericalism republican francez. Acum, un secol mai târziu, feminismul își depășea în mod decisiv rădăcinile creștine pentru a trece la un "al doilea val", o afirmare mai generală, nu a unor sfere particulare de acțiune, cum ar fi profeția sau campaniile de temperanță, ci a egalității de șanse și de activitate în societate.

Din moment ce devenea din ce în ce mai puțin ușor de înțeles de ce femeile și bărbații nu ar trebui să urmeze aceleași ocupații mai târziu în viață, cu siguranță că acest lucru trebuie să se aplice și în Biserică, precum și în afara ei? Ce s-ar întâmpla cu formarea teologiei creștine dacă femeile s-ar alătura în ceea ce a fost în mod covârșitor o sarcină masculină timp de douăzeci de secole? Am observat că, la intervale de timp, Duhul Sfânt a fost descris în termeni feminini de-a lungul istoriei creștine, dar era rar ca celelalte persoane ale Trinității să fie concepute fără limbajul paternității și filiației. Autoritatea în Biserică părea să fi fost concentrată în genul masculin - deși o examinare atentă a istoriei Bisericii primare a dezvăluit acum excepții semnificative de la această generalizare.[47] Fusese destul de dificil pentru multe Biserici să treacă peste avertismentele Sfântului Pavel împotriva femeilor care ocupau poziții de conducere sau chiar vorbeau în biserică, dar acum prindea putere o mișcare de a deschide slujirea hirotonită a Bisericilor pentru femei, un impuls care până atunci apăruse doar în cele mai hotărât neierarhice dintre Biserici, cum ar fi Quakerii și Congregaționaliștii.

Chiar și comuniunea episcopală anglicană s-a implicat în această luptă, urmând un precedent precoce în 1944: în circumstanțele extraordinare ale ocupației japoneze din China, episcopul din Hong Kong a conferit pentru prima dată ordinele preoțești unei femei, Florence Lee Tim Oi, spre surprinderea anglicanilor din întreaga lume și mustrarea episcopilor. Cu o mare abnegație de sine, Lee Tim Oi a încetat să își exercite ordinele și a așteptat până când lumea și Biserica s-au schimbat.[48] Noua Zeelandă, o societate conservatoare și închisă în sine care, cu toate acestea, a dat dovadă în mod repetat de o capacitate remarcabilă de a crea schimbări sociale fără prea mult tam-tam, a fost prima care a mers mai departe de ordinele preoțești. Dr. Penny Jamieson, hirotonită preot în 1983, a fost prima femeie episcop diecezan al anglicanismului, aleasă de credincioși într-o dieceză anglo-catolică foarte tradiționalistă, Dunedin, în 1989.[49] La Geneva, în 2001, reverendul Isabelle Graessle a devenit succesoarea lui John Calvin, prima femeie moderator al Companiei de pastori și diaconi a Bisericii Reformate din Geneva. Ea mi-a vorbit despre încântarea ei după alegerea sa de a depune un trandafir pe cenotaful care comemorează mormântul necunoscut al lui Calvin și de a-i spune cu blândețe: "Acum este rândul meu". Graessle a fost, de asemenea, responsabilă pentru o adăugire semnificativă la monumentalul Zid al Reformatorilor din Geneva: primul nume de femeie gravat pe acesta, cel al unei foste stareț pline de energie, Marie Dentiere, a cărei contribuție la Reforma geneveză nu i-a făcut nicio plăcere lui Calvin.[50]

RELIGIA DIN VECHIME: AFIRMAȚIILE

Nu este surprinzător faptul că aceste schimbări atât de înspăimântător de rapide în societate și în Biserică au provocat o reacție puternică, care, de fapt, se extinde dincolo de creștinism și cuprinde toate credințele majore din lume. O secvență de evenimente politice de la sfârșitul anilor 1970 a ajuns să dezvăluie în timp că narațiunea secularizării în progres, care în deceniul precedent păruse atât de convingătoare în sălile de seminar din universitățile europene și americane, avea nevoie de unele modificări. În 1977, alegerile prezidențiale din Statele Unite au fost un triumf pentru Jimmy Carter, un democrat baptist sudist care se declarase în mod deschis născut din nou; în 1978 a avut loc alegerea lui Karol Wojtyla ca Papă Ioan Paul al II-lea; în 1979, ayatolahii șiiți au preluat controlul revoluției care îl răsturnase pe șahul Iranului. În întreaga lume, în prezent, tonul cel mai ușor de auzit în religie (nu doar în creștinism) este cel al unui conservatorism în general furios. De ce? Aș risca să spun că furia se concentrează pe o schimbare profundă a rolurilor de gen care, în mod tradițional, au primit o semnificație religioasă și au fost validate de tradițiile religioase. Ea întruchipează durerea bărbaților heterosexuali față de schimbările culturale care au amenințat, în general, să îi marginalizeze și să îi priveze de demnitate, hegemonie sau chiar de o mare utilitate - nu doar bărbații heterosexuali aflați deja în poziții de conducere, ci și cei care, în sistemele culturale tradiționale, s-ar aștepta să moștenească conducerea. Sociologii religiei au observat că formele cele mai extreme de conservatorism care pot fi găsite în religiile lumii moderne, conservatorisme care, împrumutând din creștinism, au fost denumite "fundamentalism", sunt deosebit de atractive pentru "tinerii bărbați alfabetizați, dar fără loc de muncă și necăsătoriți, marginalizați și lipsiți de drepturi de către juggernaut-ul modernității" - cu alte cuvinte, cei pe care modernitatea i-a creat, doar pentru a nu reuși să le ofere vreun scop util.[51]

Victoria lui Jimmy Carter din 1977 a marcat revenirea în politica națională americană a evanghelicilor autoexilați în jumătatea de secol precedentă (vezi pp. 961-3). Dar drumul spre afirmarea lor politică nu a fost simplu: Carter s-a dovedit rapid o dezamăgire dureroasă pentru ei. Problema era că Carter provenea din acea latură progresistă a evanghelismului sudic, exemplificată, așa cum am văzut, în cariera lui Belle Harris Bennett, iar instinctele lui Carter se înclinau periculos spre liberalismul protestant și ecumenism (ambele devenind rapid parte din repertoriul evanghelicilor de cuvinte de ură). Carter a fost echivoc în privința avortului, o chestiune pe care evanghelicii o vedeau din ce în ce mai mult ca pe un test de turnesol al soliditățiidoctrinare. Într-o problemă, el a înstrăinat în mod fatal electoratul evanghelic: școlile religioase, pe care evanghelicii le înființaseră, printre alte motive, pentru a evita predarea educației sexuale oferite acum în sistemul public (de stat). În 1978, printr-o decizie birocratică care era de fapt destul de independentă de noua administrație Carter, Serviciul Fiscal Intern al SUA a retras statutul de scutire de taxe al școlilor religioase independente, susținând (în general pe nedrept) că multe dintre ele practicau în mod deliberat discriminarea rasială. Acesta a fost un rezultat ironic al campaniilor pentru drepturile civile în care fuseseră implicați cândva atât de mulți evanghelici.

Deja două hotărâri juridice înfuriaseră alegătorii evanghelici: interzicerea rugăciunilor școlare în școlile publice americane în 1962, rezultatul încercării instanțelor de a aplica principiul separației constituționale americane dintre Biserică și Stat, și hotărârea *Roe* vs. *Wade, care a* legalizat efectiv avortul în 1973. Abia acum au început să facă legătura cu puterea votului lor. Sexul le-a încleștat sentimentele: Conferința Casei Albe a lui Carter privind familia, promisă de mult timp,

și-a pluralizat subiectul la "Familii" și a făcut declarații bine gândite despre relațiile homosexuale, care depășeau limitele evanghelice. Liderii evanghelici furioși s-au întâlnit în 1979 și au dat peste un titlu rezonant pentru o organizație care să facă ceva în legătură cu furia lor: "Majoritatea morală". Până la sfârșitul perioadei tulburi a mandatului lui Carter, acesta pierduse electoratul evanghelic conservator. În 1980, aceasta a contribuit la expulzarea sa, votând în schimb pentru Ronald Reagan. A existat multă ironie în acest caz, pentru că, în calitate de republican, Reagan era - din punct de vedere al politicii instituționale - moștenitorul partidului care învinsese Sudul în războiul civil. În plus, era un libertarian social cu opinii religioase amorfe, iar soția sa consulta regulat un astrolog. În toate acestea, soții Reagan nu erau produse atipice ale Hollywood-ului, spre deosebire de democratul Carter, un sudist democrat profund pios.

Cu toate acestea, alianța dintre republicani și evangheliștii conservatori fusese încheiată, iar Partidul Republican a văzut un avantaj electoral uriaș în a se agăța de ea. Televanghelistul evanghelic devenit politician, Pat Robertson, a declarat în 1980: "Avem suficiente voturi pentru a conduce țara ... și când oamenii vor spune "Ne-am săturat", vom prelua conducerea".[52] Până în prezent, acest lucru nu s-a întâmplat, în parte datorită varietății și a perenității fisurilor din evanghelismul american. Cu toate acestea, efectul evanghelismului în politica americană nu mai are nevoie de nicio demonstrație, oricât de derutant ar fi pentru europeni, care dezaprobă în proporție covârșitoare faptul că politicienii lor fac un tam-tam public din convingerile lor religioase personale. În nicio problemă politică acest lucru nu a fost mai semnificativ decât în politica americană față de statul Israel - sursa atâtor furie și frustrări arabe și musulmane față de Occident.

Timp de câțiva ani după înființarea statului Israel, în 1948, relațiile americane cu guvernele israeliene au fost dominate de considerente de politică de putere. Acestea nu au fost nici măcar deosebit de cordiale, mai ales în momentul crizei din 1956, în care israelienii s-au aliniat militar cu britanicii și francezii în jurul naționalizării de către Egipt a Canalului Suez. Atunci când, în 1962, s-a produs virajul american decisiv către o alianță cu Israelul, acesta era încă motivat de politici de putere și nu a fost asociat cu republicanii, ci cu administrația democrat-liberală a președintelui John F. Kennedy, care era furioasă pe politicile agresive adoptate de președintele Nasser al Egiptului.[53] În acel stadiu, desigur, politicienii americani nu erau în general preocupați de opinia politică evanghelică. Atunci când, în anii 1980, au făcut-o, au descoperit o mare parte a electoratului categoric în favoarea Israelului, din motive legate de apocalipsă. Era aceeași dorință de a aduce Zilele de pe urmă care, în anii 1840, entuziasmase nou înființata Alianță Evanghelică și promotorii Episcopiei Ierusalimului (vezi pp. 836-7) și care își trăgea rădăcinile premilenialiste particulare din rândul Millerienilor și din dispensaționalismul lui John Nelson Darby.[54] Milenarismul a deturnat impulsul contrar răspândit în cercurile protestante americane spre antisemitism, văzut istoric în cel mai rău caz în rasismul Ku Klux Klan-ului.

Acum, evanghelicii americani făceau cauză comună cu comunitatea evreiască din Statele Unite și păreau să le pese puțin sau deloc de opiniile sau suferințele colegilor lor creștini din vechile biserici din Orientul Mijlociu. Politicienii israelieni nu au întârziat să exploateze acest câștig politic, fără a le păsa prea mult de faptul că apocalipticul evanghelic aștepta convertirea evreilor la creștinism. De asemenea, evreii din Amsterdam care au încurajat filosemitismul în Anglia puritană în anii 1650 nu au fost prea îngrijorați de motivele protestanților atunci când Oliver Cromwell a readmis comunitatea evreiască în țara sa (vezi pp. 773-4). Politica externă americană

pare blocată de zeci de ani în a nu-și pune aproape deloc la îndoială sprijinul acordat statului Israel, chiar dacă consecințele pentru relațiile sale cu lumea arabă și musulmană, dar și cu alții, sunt aproape în întregime negative.[55] Acestea au fost deosebit de nefaste pentru creștinismele tradiționale din Orientul Mijlociu. Cu excepția Libanului și a unei încurajări oficiale remarcabile, deși complexe, a pluralismului religios în Republica Siriană, comunitățile creștine sunt, în general, în declin numeric accentuat în întreaga regiune, în special în Israel/Palestina. Prinși între animozitățile unei politici care are alte preocupări, creștinii au toate motivele să plece, ori de câte ori pot, în exil pe tărâmuri mai puțin periculoase, punând capăt unei legături cu patria care datează direct de la primele generații de urmași ai lui Hristos. Este ușor pentru ei să se simtă abandonați și trădați de culturile occidentale de sorginte creștină.[56]

În timpul președinției lui George W. Bush, primul președinte de la Jimmy Carter încoace care s-a declarat născut din nou, legătura dintre Partidul Republican și creștinismul evanghelic conservator a atins proporții fără precedent. Acesta s-a extins pe toată gama de preocupări evanghelice apocaliptice (în principal sexul) și, de asemenea, lipsa de preocupare (în principal mediul înconjurător). Confruntată cu criza mondială continuă provocată de noua boală cu transmitere sexuală apărută în secolul XX, HIV/SIDA, administrația Bush a deturnat fondurile pentru prevenire către programe de abstinență. Procurorul general creștin penticostal al președintelui Bush, John Ashcroft, a promis după numirea sa că va desființa un grup de lucru înființat de administrația Clinton pentru a proteja clinicile de avort împotriva protestelor violente; a trebuit să renunțe la acest angajament după o mare alarmă publică, dar, pe măsură ce atacurile asupra clinicilor s-au intensificat, protecția guvernamentală continuă pentru acestea s-a materializat cu o lentoare vizibilă. Într-un interviu cu *New York Times,* chiar înainte de prima sa victorie în alegerile prezidențiale, George W. Bush s-a identificat și el cu acea angoasă fundamentalistă veche de un secol, statutul poveștilor creației din Cartea Genezei, când a comentat că "juriul încă nu s-a pronunțat" în privința evoluției.[57]

Cei care se așteaptă la iminența ultimelor zile au negat în mod obișnuit realitatea schimbărilor climatice globale sau legătura acestora cu acțiunea omului. În orice caz, având în vedere domnia iminentă a lui Hristos, încercările de a fortifica omenirea împotriva unor astfel de semne ale vremurilor ar fi inutile, ca să nu spunem că ar fi lipsite de respect față de Dumnezeu (precum și nefolositoare pentru unii dintre susținătorii financiari ai Partidului Republican din industrie). Senatorul James Inhofe din Oklahoma, un republican evanghelic care a opinat în fața Senatului, la 4 martie 2002, că distrugerea World Trade Center din New York de către Al Qaeda în 2001 a fost o pedeapsă divină pentru sprijinul inadecvat al Americii pentru Israel, la 28 iulie 2003 a descris încălzirea globală în fața Senatului ca fiind "cea mai mare farsă comisă vreodată asupra poporului american" și Agenția Federală pentru Protecția Mediului ca fiind o "Gestapo".[58] Cu toate acestea, mișcările religioase în momentul succesului tind să se fragmenteze și să se diversifice, mai ales atunci când sunt deja atât de diverse precum evanghelismul conservator american, și au existat semne că o nouă generație din cadrul mișcării este mai puțin înclinată să subscrie la agenda care a adus succesul electoral al republicanilor în primul deceniu al secolului XXI. Preocupările legate de mediu sunt una dintre principalele probleme în privința cărora fragmentarea este perceptibilă. Ceea ce pare puțin probabil să se schimbe este prezența viguroasă a evanghelicismului în viața publică americană, într-o formă inimaginabilă înainte de 1977.

Dacă alegerea lui Jimmy Carter a marcat o nouă etapă în politica americană și în religia publică, la fel s-a întâmplat și cu alegerea neașteptată a Papei Ioan Paul al II-lea în anul următor. Alegerea

sa a avut loc în cadrul unui conclav grăbit, subjugat de moartea subită a lui Ioan Paul I la numai o lună după întronizare (o tragedie atât de inepta gestionată de Vatican încât a dat naștere la o mulțime de teorii prostești ale conspirației). Alegerea unui papă polonez a rupt cu mai mult de patru secole de alegeri din rândul episcopatului italian și ar putea fi luată ca un simbol potrivit al schimbărilor rapide care au loc acum în cadrul Bisericii Catolice. Cel mai tânăr papă la alegere de la Pius al IX-lea, în 1846, și destinat să aibă al doilea cel mai lung pontificat din istoria de până acum a papalității, Karol Wojtyla a fost o figură eroică, supraviețuitor al luptelor împotriva a două regimuri tiranice care erau dușmani conștienți ai Bisericii. Era, de asemenea, extrovertit, articulat și un actor înnăscut. Calitățile sale nu au fost niciodată mai bine demonstrate decât în timpul unei tentative de asasinat asupra sa în 1981, căreia nu numai că a supraviețuit, dar a și transformat-o într-un exemplu notabil de iertare.[59]

Alegerea lui Ioan Paul al II-lea a fost un catalizator pentru o reînnoită încredere în sine în Biserica Catolică poloneză, care era deja cea mai viguroasă din blocul sovietic în confruntarea sa cu comunismul. Insistența sa de a se întoarce în țara sa natală în 1979, făcută posibilă de o nehotărâre fatală a guvernului polonez, rămâne un moment de savurat în istoria rezistenței la opresiune, deoarece mulțimile extaziate, până la o treime din populație, l-au întâmpinat într-o revărsare de expresie de sine. Fără această vizită, formarea mișcării Solidaritatea și procesul care, în decurs de un deceniu, a dus la instaurarea pașnică a unei democrații reale în Polonia și, de fapt, în întreaga Europă de Est, nu ar fi putut avea loc. Este o realizare care trebuie sărbătorită și admirată. În plus, a fost dublată de capacitatea personală a lui Ioan Paul al II-lea de a se ridica deasupra naționalismului șovin polonez. Pe măsură ce Biserica Greco-Catolică a ieșit din umbră după căderea comunismului (vezi pp. 1001-2), Papa a fost mult mai generos față de eforturile acesteia de a-și reconstrui instituțiile și de a-și recâștiga clădirile bisericești decât unii dintre colegii săi clerici și laici catolici polonezi. Într-un oraș polonez din Galicia, Przemysl, aceștia nu numai că au ignorat ordinul său de restituire a unei biserici greco-catolicilor, dar au urmărit demolarea cupolei acesteia, pe motiv că era inacceptabil de "estică" - de fapt, era inspirată din modelul Sfântului Petru din Roma.[60]

Acest incident ilustrează faptul că Polonia pe care o reprezenta Wojtyla era o țară foarte diferită de Commonwealth-ul pluralist de la începutul epocii moderne. Evreii îi fuseseră exterminați, protestantismul îi fusese redus la marginea țării, iar Biserica Catolică uitase de mult timp conciliarismul robust și suspiciunea față de Roma care caracterizaseră regatul medieval.[61] Însăși forța de stâncă a papei, un atu atât de prețios în confruntarea cu tirania, a devenit mai puțin valoroasă în mod univoc în confruntarea cu nuanțele altor culturi și societăți. El a dus la o extremă pasională, bucuros de nesăbuită, angajamentul sumbru exprimat de Paul al VI-lea: "datoria mea este prea simplă: decide, asumă orice responsabilitate pentru a-i îndruma pe alții, chiar și atunci când pare ilogic și poate absurd".[62] Ioan Paul al II-lea avea o simpatie pentru cuvântul "*magisteriu",* care, deși nu se afla în repertoriul scriitorilor biblici, dobândise pe furiș, încă din secolul al XIX-lea, un sens teologic tehnic de "învățătură autorizată", în special datorită înclinației lui Pius al XII-lea de a-l folosi. Acum, ea presăra declarațiile Vaticanului; Ioan Paul l-a folosit într-un mod care aproape că sugera că *magisteriul* era o persoană, ca și Duhul Sfânt.[63] Papa era hotărât să-i învețe pe catolici ce înseamnă catolicismul și era, de asemenea, hotărât să împiedice pe oricine altcineva să le spună altceva. Astfel, la un an de la întronizarea lui Ioan Paul al II-lea, teologului elvețian Hans Kung, exponent al unei dezvoltări dinamice a învățăturii de la Vatican II, i-a fost retrasă licența de a preda ca catolic. Fostul coleg de universitate al lui Kung, Josef Ratzinger, ale cărui explorări ale unor astfel de puncte de vedere erau de mult timp în

urmă, a sosit la Vatican în 1981 ca prefect al Congregației pentru Doctrina Credinței - un titlu care a reprezentat o nouă rebranduire creativă a Inchiziției romane.

Anticomunismul instinctiv al Papei l-a făcut să reacționeze cu ostilitate față de teologia eliberării, a cărei expresie a întâlnit-o direct la conferința episcopală de la Puebla, la începutul pontificatului său, în 1979. El a avut dificultăți chiar și cu acei clerici din America Latină care se simțeau atrași, prin experiențele lor pastorale, să militeze pentru săraci. Unul dintre cele mai dificile cazuri a fost cel al lui Oscar Romero, arhiepiscop de San Salvador, un preot cu instincte conservatoare care, cu toate acestea, intrase într-o confruntare din ce în ce mai aprigă cu regimul autoritar și exploatator din El Salvador, până în punctul în care a excomunicat membri ai guvernului după uciderea unor preoți și călugărițe. Au existat demersuri la Vatican din El Salvador, iar Romero era pe punctul de a fi mutat în altă parte când, în 1980, un bărbat înarmat de dreapta l-a ucis în timp ce oficia o slujbă în propria catedrală.

Papa nu a putut ignora acest scandal, atât de asemănător cu soarta clasicului martir arhiepiscopal al Bisericii, Thomas Becket (a se vedea pp. 375-6), și totuși nu a putut să folosească cuvântul martir atunci când s-a adresat Conferinței Episcopilor din America Latină în 1992 - l-a eliminat din textul pregătit al discursului său.[64] El s-a arătat a fi în profund conflict în ceea ce privește situația din America Latină, deoarece putea recunoaște în ea și lucrarea malignă a capitalismului dezlănțuit pe care îl deplângea la fel de mult ca și comunismul. În mod notabil, el a fost capabil să arate respect pentru sincretismul afro-portughez al *Candomble*, supunându-se chiar, în timpul vizitei sale în Brazilia în 1980, unei purificări rituale efectuate de un preot *Candomble*, un *pai de santo*. În mod evident, construcția de către oamenii obișnuiți a propriei lor religii putea fi tolerată, în timp ce era periculos să se acorde aceeași latitudine intelectualilor sau clerului (a se vedea planșa 53).[65]

În spatele îndelungatei papalități a lui Ioan Paul al II-lea s-a aflat un program care nu a putut fi niciodată explicitat prea mult: inversarea unei serii de schimbări lansate de Vatican II. După cum am văzut, Wojtyla rămăsese, în cel mai bun caz, sceptic cu privire la unele dintre rezultatele majore ale conciliului. Mâna sa dreaptă, Ratzinger, își simțise îndoielile paralele confirmate de valul ulterior de proteste studențești europene din 1968, care îl neliniștiseră profund atunci când era profesor la Universitatea din Tubingen.[66] A existat o dificultate aici, având în vedere impulsul care se acumulase de la sfârșitul conciliului și prestigiul pe care acesta încă îl păstra, astfel încât declarațiile oficiale ale catolicilor continuă în mod obișnuit să afișeze o sumedenie de referințe reverențioase la spiritul Vatican II. În luptele parțial voalate care au gravitat în jurul acestei probleme, o serie de substitute codificate ale partizanatului au fost evoluții necesare. John Henry Newman, acel prinț printre convertiții anglicani din secolul al XIX-lea, Cardinalul Bisericii, era un nume pe care conservatorii cu greu îl puteau respinge, însă rezervele sale cu privire la primul Conciliu de la Vatican erau clare în scrierile sale și, prin urmare, celebrarea memoriei sale ar putea foarte bine să fie văzută ca o celebrare a valorilor Vaticanului II. Cultul său a progresat încet spre sfințenie, după o lipsă jenantă, pentru o perioadă considerabilă de timp, a miracolelor de confirmare necesare.[67]

În paralel, dar în opoziție, stocul teologic al lui Hans Urs von Balthasar a crescut considerabil în timpul papalității lui Wojtyla. Von Balthasar a fost un teolog filozof interesant și creativ, profund sensibil la muzică, artă și literatură, un elvețian pregătit să se confrunte cu liberalismul predominant al catolicismului elvețian la fel de mult ca și cu poziția teologică a conaționalului

său Karl Barth. De fapt, avea multe în comun cu Barth: o profundă ostilitate față de nazism și o perspectivă augustiniană fără compromisuri - se spune că, în calitate de student, von Balthasar a asistat cu urechile astupate la expunerile scolastice ale prelegerilor sale iezuite, citind în mod constant operele lui Augustin din Hippona. Von Balthasar a găsit atât viața iezuită, cât și cea benedictină neconvenabile, și nu a deținut niciodată un post de profesor; afinitatea sa strânsă cu vizionara Adrienne von Speyr, divorțată de două ori, a ridicat unele sprâncene clericale, iar simpatiile sale largi au stârnit atenția neprietenoasă a Curiei lui Pius al XII-lea. Cu toate acestea, ceea ce a devenit un atu pe termen lung a fost răceala sa față de Vatican II, la care nu fusese invitat în calitate de consultant teologic (probabil nu din motive teologice). Scrierile lui Von Balthasar puteau prezenta în mod deschis opinii despre conciliu și despre principala sa voce teologică, Karl Rahner - o *bete noire* pentru el, precum Schleiermacher pentru Barth - pe care nici Ioan Paul, nici Ratzinger nu erau pregătiți să le exprime. Ioan Paul al II-lea l-a făcut pe von Balthasar primul laureat al Premiului Internațional Papa Paul al VI-lea în 1984, iar în discursul său de prezentare, Papa a folosit expresia "splendoarea adevărului", care a devenit ulterior titlul uneia dintre cele mai importante declarații ale viziunilor sale absolutiste asupra adevărului moral, enciclica *Veritatis Splendor* (1993). Von Balthasar a murit cu trei zile înainte de a primi o pălărie de cardinal; o mulțime de devotați ai săi au purtat-o ulterior în locul său.[68]

Papa Ioan Paul al II-lea nu a avut timp pentru discuția de la Vatican II despre colegialitatea în episcopat. El a căutat să centralizeze numirile episcopilor cu o minuțiozitate care nu are nicio paralelă în istoria catolică și care a fost adesea concepută în mod explicit pentru a trece peste dorințele diecezei locale. Ocazional, și-a găsit perechea, în special în Elveția. În anii de după 1988, liniștitele văi elvețiene din Grisons, de mult timp pionieri ai toleranței religioase în mijlocul conflictelor Reformei (vezi pp. 639-40), au fost martorii unei drame ecleziastice extraordinare în legătură cu un nou episcop pentru dieceza de Chur. Secole de tradiție au dat dreptul de alegere clerului catedralei din Chur, dar Papa nu a avut încredere în elvețieni pentru a alege un catolic sănătos; el și-a trimis propriul candidat combativ și ultraconservator, Wolfgang Haas, pentru a-l "asista" pe vechiul episcop în pregătirea înlocuirii acestuia la pensionare. Oamenii din Chur nu au fost de acord. Noul episcop asistent a sosit la consacrarea sa pentru a găsi mulțimi de credincioși culcați pe toată lungimea, blocând intrarea în catedrală. Haas și distinșii săi oaspeți, chiar și prințul de Liechtenstein, au trebuit să se cațere cum au putut peste enoriașii înclinați pentru ceea ce trebuie să fi fost o celebrare mai degrabă în surdină. Lucrurile nu s-au încheiat aici. Mamele au refuzat să își trimită copiii pentru a fi confirmați de episcopul papei. Clopotele bisericii au bătut în semn de protest atunci când episcopul Haas i-a succedat bătrânului episcop și și-a numit propriii funcționari, iar consiliul municipal a reținut chiar și cheile palatului său. În cele din urmă, Papa a cedat cu părere de rău și și-a înlocuit prelatul nedorit, care a primit un arhiepiscopat nou inventat al micului Liechtenstein pentru a salva fața. Haas nu a fost cu mult mai apreciat de oamenii de bine din principat.[69]

Aspectul revoluției culturale din anii '60 care a rămas cel mai problematic pentru Papă a fost noua deschidere a moravurilor sexuale și punerea sub semnul întrebării a rolurilor tradiționale de gen. El a atribuit întregului pachet de atitudini eticheta generală izbitoare de "cultură a morții"; și a fost mult mai consecvent decât majoritatea evanghelicilor americani în angajamentul său pasionat față de protecția vieții umane. Pe lângă ura sa față de avort, ură pe care evanghelicii o împărtășeau, el s-a opus cu înverșunare pedepsei cu moartea pentru criminali, atât de frecvent aplicată în Statele Unite, și l-a desconsiderat și pe președintele George W. Bush prin condamnarea fermă a noii invazii americane în Irak în cel de-al doilea război din Golf.

Proeminent în cultura morții pentru Papă era contracepția artificială. Nu s-a pus problema revizuirii interdicției lui Paul al VI-lea, chiar și atunci când a devenit evident că utilizarea prezervativelor era una dintre cele mai eficiente modalități de a limita răspândirea SIDA la nivel mondial.[70]

Consecvența lui Ioan Paul al II-lea (în bine sau în rău) în toate acestea a abandonat totuși în mod fatal Vaticanul în ceea ce privește una dintre cele mai dureroase probleme din domeniul sexualității, abuzul sexual asupra copiilor și tinerilor de către clerici. Faptul că lumea a descoperit cât de răspândit a fost acest lucru în timpul vieții a fost destul de grav; ceea ce a fost mult mai grav a fost expunerea istoriei de mușamalizare și de tratament insensibil al Bisericii față de cei care s-au plâns, precum și faptul că această atitudine nu a fost inversată în mod eficient în anii 1990. Problema nu a izvorât doar din defensiva care este comună tuturor instituțiilor monumentale. Era o moștenire a secolelor de construire a unei imagini a preoției în care preotul, în virtutea hirotoniei, devenea o ființă obiectiv diferită de ceilalți oameni. A fost ușor să alunece de la aceasta la o atitudine care sugera că reguli morale diferite se aplicau unei astfel de ființe separate.[71]

Deosebit de dăunător a fost sprijinul constant al Papei Ioan Paul al II-lea pentru o organizație activistă catolică ultraconservatoare, Legiunea lui Hristos, fondată în Mexic la mijlocul secolului al XX-lea. Acuzațiile persistente de abuz sexual împotriva fondatorului acesteia, Marcial Maciel Degollado, participant în tinerețe la războiul *Cristero*, au fost ignorate la Roma până la sfârșitul pontificatului lui Ioan Paul al II-lea. Nu la fel s-a întâmplat și sub conducerea succesorului său Josef Ratzinger, Benedict al XVI-lea. În mai 2006, a fost emisă o declarație despre Maciel în numele succesorului lui Benedict al XVI-lea, în calitate de prefect al Congregației pentru Doctrina Credinței, în care se spunea că "având în vedere vârsta sa înaintată și sănătatea sa fragilă, Sfântul Scaun a decis să nu înceapă un proces canonic, ci să îl "invite la o viață rezervată de rugăciune și penitență, renunțând la orice slujbă publică"".[72] În sfârșit, Vaticanul lua în serios amploarea a ceea ce se întâmpla, pe care Ioan Paul, cu propria sa integritate sexuală austeră, părea incapabil să o aprecieze în mod imaginativ. Era prea târziu pentru a preveni decimarea congregațiilor din întreaga lume anglofonă și din Europa: o lovitură fără precedent dată autorității Bisericii, în care ridicolul, exemplificat în sitcomul de televiziune înșelător de farsescul de factură irlandeză "*Father Ted*", a fost amestecat cu o furie reală. Rămâne de văzut dacă efectele se vor răspândi în restul lumii catolice.[73]

LIBERTATEA: PERSPECTIVE ȘI TEMERI

În timp ce capacitatea lui Ioan Paul al II-lea de a-și exercita pontificatul a fost distrusă progresiv de boala Parkinson, consecințele celei mai mari realizări ale sale, grăbirea prăbușirii guvernelor comuniste represive și nereprezentative, au continuat să transforme soarta creștinilor din Europa de Est și Rusia. O renaștere a vieții în Bisericile Ortodoxe a fost susținută mai întâi de recuperarea masivă a moralului și a încrederii în sine în Biserica Catolică din spatele Cortinei de Fier. În timpul anilor în care voința de supraviețuire s-a scurs din autointitulatele "democrații populare", catolicismul a avut avantajul de a privi spre puterea și prestigiul internațional al Vaticanului, dincolo de raza de acțiune a comuniștilor. Având în vedere poziția precară a Patriarhului Oecumenic, ca să nu mai vorbim de tensiunile continue dintre Fanar și Patriarhia Moscovei, ortodocșii nu s-au bucurat de un aliat comparabil.

Impactul primei vizite papale a lui Ioan Paul al II-lea în Polonia a fost repetat în alte ocazii paralele în alte părți. În Cehoslovacia condusă de comuniști, este instructiv să comparăm celebrările succesive ale aniversărilor legate de pionierii creștinismului slav, Chiril/Constantin și Methodios (vezi pp. 460-64). Prima a avut loc în atmosfera regizată din 1963-4, marcând unsprezece sute de ani de la sosirea fraților în Moravia Mare. Organizat cu grijă de autoritățile statului comunist, totul a fost foarte academic și discret, cu expoziții publice care subliniau rolul celor doi ca profesori și ambasadori culturali mai degrabă decât ca aducători ai creștinismului. Cea de-a doua, în 1985, a comemorat unsprezece secole de la moartea lui Methodios, iar de data aceasta sărbătorile au fost ferm în mâinile Bisericii Romano-Catolice, care a prezidat triumfător o adunare de aproximativ un sfert de milion de credincioși la mormântul-sanctuar al lui Methodios din fosta capitală a Moraviei, Velehrad.[74] O astfel de adunare de masă nu mai fusese văzută în Cehoslovacia de la speranțele avortate ale unui regim comunist reformat popular în "Primăvara de la Praga" din 1968 - și guvernul nu putea face mare lucru în acest sens, în afară de a restricționa slab lista oficială de invitați. Următoarea manifestare de entuziasm popular de acest fel va fi "Revoluția de catifea" din Cehoslovacia, patru ani mai târziu.

La sfârșitul anului 1989, când s-a încheiat răsturnarea rapidă și fără vărsare de sânge a regimului comunist din Cehoslovacia, a avut loc o festivitate remarcabilă în Catedrala Sfântul Vitus din Praga, la 29 decembrie, ziua în care Adunarea Federală încă comunistă l-a ales ca președinte pe disidentul Vaclav Havel. Victime târzii ale brutalității poliției și ale închisorii, deputați parlamentari și o mulțime bucuroasă au fost adunați într-o catedrală plină pentru a asculta slujba și *Te Deum-ul* lui Antonin Dvorak. Adaptarea lui Dvorak a vechiului imn de laudă în latină al Bisericii occidentale, interpretată de Orchestra Filarmonicii Cehe, a fost pusă în scenă cu toată somptuozitatea naționalismului romantic din secolul al XIX-lea. Stând unul lângă altul pe scaune ornamentate, în încântare încă nedumerită de erupția bruscă a libertății, se aflau cardinalul Frantisek Tomasek, în vârstă de nouăzeci de ani, arhiepiscop de Praga, născut sub împăratul catolic Habsburg, preot încă din primele zile ale primei Republici Cehe, supraviețuitor al terorii naziste și comuniste - împreună cu președintele dramaturg agnostic, simbol a tot ceea ce cultura anilor '60 a adus în Europa, purtând un costum prost ajustat. În spatele lor se aflau rândurile de parlamentari care, cu câteva săptămâni înainte, votaseră încă în cadrul activităților monotone ale unui stat cu un singur partid. Cu toții erau fericiți și conștienți de faptul că era vorba de o inversare a unei ceremonii concepute în mod necinstit în 1948, când aceeași lucrare fusese pusă în scenă în catedrală la cererea noului lider comunist, Klement Gottwald, pentru a calma temerile liberal-democraților și catolicilor cu privire la noua Republică Populară. Poate că numai cehii ar

fi putut pune în scenă cu atâta stil această celebrare solemnă, care a fost, de asemenea, o juxtapunere veselă de epoci istorice, reminiscențe și stiluri culturale; în egală măsură, numai secolele de tradiție ecleziastică latină occidentală au fost capabile să cuprindă contradicțiile. Astfel de confuzii fericite merită să fie savurate și păstrate în memorie înainte ca complicațiile mai sumbre ale istoriei să se îngrămădească înapoi.[75]

În centrul imploziei comunismului din epoca sovietică, o altă aniversare religioasă a oferit ocazia renașterii Ortodoxiei ruse. În 1988 a avut loc mileniul presupus al convertirii prințului Vladimir de Kiev (vezi pp. 505-7). Mihail Gorbaciov, recent ales secretar general al Partidului Comunist, se ocupase în ultima vreme de hărțuirea creștinismului în calitatea sa de șef al serviciului de securitate sovietic, KGB; acum, el vedea în această aniversare șansa de a deschide un alt front în încercarea sa de a remodela și diversifica comunismul rusesc. Statul a permis - chiar a încurajat - sărbătorirea aniversării; clădirile bisericilor au fost redeschise, educația religioasă și publicațiile religioase au fost din nou permise. Nu doar ortodocșii au beneficiat de acest lucru; pentru moment, toate grupurile religioase care au supraviețuit în Rusia, de la catolici la baptiști, au putut funcționa cu tot mai puține restricții.[76]

În 1990, când Gorbaciov a constatat că reformele sale au creat libertăți pe care nu le prevăzuse, fostul mitropolit de Leningrad (Sankt Petersburg) a fost ales Patriarh Aleksii al II-lea. Născut în republica baltică Estonia, dar cu o mamă rusoaică, Aleksii a adus o nouă energie în patriarhat, însă instinctele sale de reînnoire a vieții Bisericii au fost de a o readuce la o viziune selectivă a trecutului. El a disprețuit ecumenismul pe care Biserica sa îl explorase timid la începutul secolului al XX-lea. A fost un motiv special de furie pentru Moscova faptul că liberalizarea a adus cu ea reapariția, în 1989, a Bisericii Greco-Catolice din Ucraina din uniunea sa forțată cu Moscova, iar disputele continue dintre cele două Biserici cu privire la restituirea proprietăților și jurisdicție au reflectat relația tensionată dintre Ucraina nou independentă și Federația Rusă.[77] S-a remarcat faptul că, atunci când Uniunea Sovietică s-a dezintegrat în cele din urmă în 1991, Biserica Ortodoxă Rusă a rămas ca fiind "probabil cea mai "sovietică" dintre toate instituțiile" rămase în Rusia.[78] Un simbol al acestui fapt este circumstanța remarcabilă că FSB, serviciul rus de informații care a succedat mai degrabă fără probleme KGB-ului sovietic, a restaurat cu dragoste o biserică parohială din Moscova pentru sine. În 2002, Biserica Sfintei Înțelepciuni a fost reconsacrată cu toată pompa ortodoxă de către nu mai puțin personalitatea Patriarhului Aleksii, care, în cursul zilei, i-a dăruit directorului FSB, Nikolai Patrușev, o icoană a sfântului său nume, Nikolai. Stalin ar fi putut să pălească - dar, din nou, poate că nu.[79]

Recuperarea tradiției ortodoxe are poveștile sale entuziasmante. Este greu să nu admiri înflorirea uneia dintre cele mai importante și istorice mănăstiri de călugărițe din Rusia, Novodevichy, la periferia Moscovei, sub înțeleapta îndrumare a unei personalități cu totul excepționale, Maica Serafima. Născută în nobilime sub numele de Varvara Vasilevna Chichagova, ea a fost inspirată de bunicul ei, un fost general țarist devenit preot, care a fost consacrat în secret arhiepiscop în timpul epurărilor lui Stalin, în care a fost unul dintre sutele de mii de oameni care au murit. Chichagova a reușit să urmeze o carieră științifică remarcabilă fără a se înscrie în Partidul Comunist. Când Uniunea Sovietică s-a prăbușit, devenită văduvă și luând jurăminte monahale, ea a reușit să readucă la viață marele complex monahal semi-abandonat. Anterior, scurtele concesii făcute Bisericii în urma celui de-al Doilea Război Mondial au permis doar redeschiderea unei capele și a unei mici edituri la Novodevichy, un ecou slab al tuturor secolelor de cult, caritate și educație care au înflorit acolo înainte de 1917. Înainte ca Maica Serafima să moară în

1999, la vârsta de 85 de ani, această mică doamnă în vârstă a galvanizat în cinci ani o comunitate infantilă lipsită de resurse. Pentru început, călugărițele sale fuseseră nevoite să continue să locuiască în vechile lor apartamente din jurul orașului; acum, mănăstirea era un loc de speranță pentru femeile care se luptau cu mizeriile vieții post-sovietice, susținând magazine de artizanat și o fermă, iar în centrul ei se aflau refugiile oferite de catedralele restaurate și de locurile sfinte liniștite.[80]

Alături de astfel de exemple inspirate se află o Biserică oficială a cărei bucurie de a-și redobândi locul de onoare în viața rusă nu este în totalitate în avantajul ei. În 1997, o lege "privind libertatea de conștiință și de asociere religioasă" contrazicea afirmația unui stat laic din Constituția Federației Ruse din 1993; aceasta recunoștea acum "contribuția specială a Ortodoxiei la istoria Rusiei și la stabilirea și dezvoltarea spiritualității și culturii ruse". Ar fi fost dificil pentru oamenii bisericii să nu aprecieze revărsarea bruscă de bani pentru biserici noi și restaurate în întreaga Rusie, simbolizată de sumele uriașe cheltuite cu sprijinul flamboaiantului primar al Moscovei, Iurii Luzhkov, pentru reconstruirea Catedralei lui Hristos Mântuitorul, monument istoric al Moscovei, demolată, al cărei film cu dinamitarea de către Stalin rămâne una dintre imaginile emblematice ale atacurilor sovietice asupra religiei. Este de remarcat faptul că o altă catedrală ortodoxă Hristos Mântuitorul, care amintește în mod explicit, prin designul său, de catedrala din Moscova, a fost ridicată recent în Kaliningrad, teritoriul rusesc detașat de Baltica, orașul care a fost transformat atât de mult după 1945 din fostul bastion al Cavalerilor Teutoni din estul Prusiei, Konigsberg. Catedrala ortodoxă din Kaliningrad este concepută pentru a fi o structură dominantă în centrul orașului, depășind vechea catedrală luterană recent restaurată din ruinele din timpul războiului: este o declarație semnificativă de arhitectură politică.[81] S-ar putea aduce paralele naționale într-un alt stat dominat de ortodocși: în satele transilvănene multietnice din România, în primul deceniu al secolului XXI, fiecare comunitate părea să aibă o biserică ortodoxă română învăluită în schele, ca o extindere sau o construcție nouă somptuoasă, alături de bisericile parohiale mai vechi ale celorlalte comunități etnice.

În teologie și în declarațiile sociale, Patriarhia Moscovei a urmat, de asemenea, o linie conservatoare. În cele din urmă, a reușit să-l reprimească pe unul dintre cei mai conflictuali episcopi ai săi, Nikon de Ekaterinburg, care, în două rânduri, în 1994 și 1998, a organizat arderea de cărți ale unor scriitori ortodocși al căror spirit interogativ nu era de acord cu el. O serie de acuzații din partea eparhiei, unele dintre ele mult mai indecente decât acestea, i-au adus lui Nikon privațiuni și relocarea la Mănăstirea Peșterilor din Pskov.[82] Printre autorii astfel desemnați ca dușmani ai versiunii lui Nikon despre Ortodoxie se număra și ultimul preot care a murit în mod misterios în epoca regimului sovietic, încă din 1990, Aleksandr Men. Acest teolog, de origine evreiască și cu spirit ecumenic, făcuse o paralelă cu unele dintre explorările Ortodoxiei făcute de teologii ortodocși în exil după 1917. Una dintre greșelile făcute de bolșevici în primii ani ai Revoluției fusese aceea de a permite unora dintre cei mai interesanți și mai creativi teologi ai Bisericii țariste târzii să părăsească Rusia fără să fie contestați. [83] Din această comunitate de exilați au ieșit teologi care au căutat să dea sens experienței lor în Occident, rămânând în același timp credincioși unei versiuni dinamice a tradiției ortodoxe. Două dintre cele mai proeminente nume, Alexander Schmemann și John Meyendorff, care au predat amândoi în America de Nord, s-au numărat printre autorii ale căror cărți au fost aruncate pe focurile de tabără din Ekaterinburg.

Un spirit similar de naționalism conservator și antioccidental a continuat în Biserica Ortodoxă Sârbă. Când statul care a devenit regatul Iugoslaviei a fost creat din trunchiul Imperiului Austro-

Ungar în 1918, monarhia sa era cea a Serbiei antebelice, iar sârbii erau cel mai mare grup etnic. Biserica Ortodoxă a rămas în centrul identității sârbești, în timp ce a găzduit unele dintre cele mai conservatoare elemente ale Bisericii Ortodoxe Ruse din exil - în principal acei exilați care au considerat că este mai plăcut să vină aici decât să fie pătați de Occidentul eretic și secularist.[84] În anii interbelici s-a dezvoltat un amalgam care combină mândria națională, realitatea unei istorii a luptei sârbilor pentru supraviețuire și un mit puternic care adaptează tema creștină a suferinței pentru a descrie această luptă. A fost botezat "Saint-Savaism" (*Svetosavlje)* după numele liderului religios princiar emblematic din secolul al XIII-lea (a se vedea p. 479), și a fost un cult foarte încurajat de membrii Facultății de Teologie Ortodoxă a Universității din Belgrad, întărit de academicieni ruși exilați.[85] Având în vedere puternicul fond de bunăvoință față de Serbia acumulat în Occident prin alianța din Primul Război Mondial, această ideologie nu trebuie să fi devenit neapărat antioccidentală, dar o influență semnificativă care a mișcat-o în această direcție a fost cea a teologului și hagiografului sârb Justin Popovic, ale cărui studii interbelice la Facultatea de Teologie din Oxford nu s-au încheiat în mod fericit, când doctoratul său despre Dostoievski a fost picat după criticile examinatorilor privind ostilitatea sa hotărâtă față de creștinismul occidental.[86]

Un om cu un farmec personal deosebit, a cărui consecvență intelectuală l-a făcut să sufere de defavoarea și izolarea oficială timp de decenii în Iugoslavia comunistă, Popovic a fost o forță majoră în formarea spirituală a diverșilor călugări din generația următoare. Aceștia au devenit apoi lideri ai Bisericii sârbe într-un moment crucial al anilor 1990, când Federația iugoslavă a început să se dezintegreze. În acest moment, a fost ușor pentru politicienii demagogi fără scrupule care au părăsit comunismul și căutau un nou cadru pentru putere să se bazeze pe elementele mai otrăvitoare din trecutul sârbilor: Amintirile amare ale suferințelor recente ale sârbilor în mâinile cvasi-fasciștilor croați (și catolici) ai lui Pavelic, o lectură extrem de selectivă a relațiilor sârbilor din trecut cu Imperiul Otoman și influența unui poem epic sângeros și foarte bine vândut al unui prinț-arhiepiscop ortodox din Muntenegru din secolul al XIX-lea, "*Cununa* muntelui", care se laudă cu un presupus masacru al musulmanilor din Muntenegru din secolul al XVII-lea.[87] Simbol al alianței dintre regimul postcomunist emergent și Biserică este încă o altă piesă de arhitectură politică: masivul "Templu" din Belgrad, în prezent una dintre cele mai proeminente clădiri ale orașului, care marchează (probabil din greșeală) locul unde au fost arse oasele Sfântului Sava de către turci în secolul al XVI-lea. Începută în 1935, într-un stil menit să amintească de Hagia Sophia din Istanbul, aici redată simbolic creștinilor din captivitatea turcă, construcția Templului a fost întreruptă brusc când comuniștii au venit la putere în Iugoslavia, dar lucrările au reînceput în 1985 (a se vedea planșa 67).[88] Consecințele acestei alianțe în războaiele din fosta Iugoslavie sunt binecunoscute și încă se mai deslușesc. Biserica Ortodoxă Sârbă nu a avut încă șansa sau înclinația de a lua un pas înapoi și de a analiza în mod corespunzător rolul său în ceea ce s-a întâmplat.[89]

Suferințele Bisericilor Ortodoxe și ale vechilor Biserici necalcedoniene din Răsărit de-a lungul secolului al XX-lea, combinate cu dezvoltarea altor creștinisme, au făcut ca creștinismul răsăritean tradițional să aibă o pondere numerică mult diminuată în spectrul contemporan al activității creștine. În 1900, se estima că ortodocșii reprezentau 21 % din creștinii lumii; acest procent a scăzut la 11 % la începutul secolului XXI, în timp ce proporția romano-catolicilor, datorită creșterii lor în sudul globului, a crescut de la 48 % la 52 %.[90] Cu toate acestea, această scădere a "cotei de piață" ar trebui privită în contextul creșterii uriașe a numărului de creștini în general - și, mai important, merită să ne amintim că obsesia creștinilor pentru statistici,

triumfaliste sau alarmiste, este chiar mai recentă decât fascinația seculară generală a Occidentului pentru acestea. Englezii se numără printre inițiatorii și exemplificatorii acestei nevroze moderne și demonstrează, de asemenea, cât de modernă este aceasta în mod comparativ: nu mai mult de un secol și jumătate. Politicienii englezi au fost pionieri în utilizarea statisticilor în politică și economie la sfârșitul secolului al XVII-lea, dar Biserica Angliei nu a manifestat o preocupare permanentă față de acestea decât după 1851, când guvernul britanic de atunci a decis să efectueze un recensământ al apartenenței religioase și al prezenței la biserică, alături de recensământul obișnuit al populației. Rezultatul a început mulțumirea anglicană cu privire la statutul național al Bisericii, chiar dacă a oferit, de asemenea, afirmația remarcabilă că, într-o zi din acel an, un sfert din populație încă mai participa la slujbele Bisericii consacrate. De atunci, anglicanii nu au încetat să se îngrijoreze și nici să sărbătorească numărul de credincioși; nu sunt deloc singuri printre bisericile occidentale.[91]

Mai importantă în ochii Bisericilor Ortodoxe sau a Bisericilor necalcedoniene ar putea fi o preocupare mai veche: renașterea vieții și moralului monahismului, acea instituție care este atât de centrală pentru viața și spiritualitatea lor. Începând cu anii 1970, atât Muntele Athos, cât și mănăstirile copte din Egipt au cunoscut o renaștere bruscă și neașteptată, aducând noi recruți și noi speranțe, deși uneori însoțită de o atitudine ultra-tradițională față de lumea modernă. Un element major în acest sens la Muntele Athos a fost restaurarea unei vieți comunitare depline în majoritatea mănăstirilor, după secole în care călugării au avut tendința de a trăi individual, nu în general ca pustnici, ci urmând propriile căi spirituale.[92] Ceea ce rămâne de văzut este modul în care această spiritualitate din altă lume și accentul pus pe o liturghie străveche pot găsi o relație constructivă cu modernitatea. Am văzut cum Bisericile de rit răsăritean și nu numai și-au văzut culturile constrânse succesiv de două puteri antipatice: din secolul al XIV-lea până în secolul al XIX-lea, Imperiul Otoman și extremele sale și monarhia islamică din Iran, iar apoi, în secolul al XX-lea, puterea de scurtă durată, dar mult mai ostilă, a comunismului sovietic. În mod paradoxal, aceste opresiuni au fost, de asemenea, adăposturi față de probleme teologice presante - ceea ce, într-un context diferit, poetul Constantin Cavafy numea "un fel de soluție" -, deoarece Bisericile erau, de cele mai multe ori, prea preocupate de supraviețuire pentru a privi dincolo de zidurile lor.[93] Biserica occidentală, în formele sale protestantă și catolică, s-a străduit, cu diferite grade de succes, să găsească o modalitate de a se adresa copiilor Iluminismului - eforturi adesea disprețuite de ortodocși. Dintre toate Bisericile răsăritene, doar Biserica Ortodoxă Rusă, în ultimii ani ai țarilor, a avut șanse mari să facă acest lucru. Acum, că ortodocșii nu mai pot scăpa de această sarcină, efectele asupra creștinismului răsăritean vor fi interesante.

Poveștile Rusiei și Serbiei contemporane sugerează unele judecăți inițiale greșite. Unii ar putea considera deprimant faptul că, după ce au asistat la prăbușirea creștinismului european tradițional, atât de multe creștinătăți sunt încă împletite cu politica celor puternici, dar este cu siguranță inevitabil ca orice sursă potențială de putere să fascineze omenirea decăzută și că religia este la fel de probabil să aducă sabia ca și pacea. Scriitorii Genezei care au compus povestea lui Cain și Abel au dat dovadă de înțelepciune relatând primul act de închinare la Dumnezeu ca fiind urmat imediat de prima crimă. În timp ce niciun stat eliberat de sub controlul sovietic nu a decis pe deplin să restabilească o biserică creștină, dreapta creștină din Statele Unite continuă să joace un rol în politica americană care este o ofertă inconfundabilă pentru hegemonia creștină în națiune, și există semne ale unei posibile noi ere constantiniene în alte părți. În 1991, președintele Frederick Chiluba din Zambia, membru al unei biserici penticostale și ales liber și corect la putere în baza unui program de reformă, a devenit primul conducător al unui stat african

postcolonial care și-a declarat țara "o națiune creștină", supunând "guvernul și întreaga națiune a Zambiei stăpânirii lui Iisus Hristos". Deși Chiluba a renunțat cu reticență să mai candideze la președinție în 2001, reputația sa fiind grav afectată de comportamentul său în funcție, niciun guvern ulterior, într-o țară în care creștinii autodeclarați au ajuns la 85 % din populație în 2000, nu a repudiat declarația sa.[94]

Cele mai remarcabile sunt unele voci auzite în cadrul conducerii Republicii Populare Chineze. După decenii în care toate varietățile de creștinism chinezesc s-au confruntat cu diferite grade de suprimare sau persecuție, înflorirea practicii creștine a produs o posibilitate la fel de uimitoare ca și evenimentele care au urmat victoriei lui Constantin la Podul Milvian. Întrebat în 2002 ce moștenire ar putea lăsa Chinei, liderul Partidului Comunist, Jiang Zemin, ar fi spus că ar propune creștinismul ca religie oficială a Chinei. Să fi fost aceasta una dintre acele glume despre istoria lumii de care au fost capabili ocazional înalții oficiali chinezi?[95] Domnul Jiang și-ar fi amintit că Sun Yat Sen, fondatorul primei republici chineze cu un secol înainte, împreună cu soția sa longevivă și mult venerată, au fost creștini metodiști. El ar putea, de asemenea, să observe, cu pragmatismul care a caracterizat politica chineză în ultimele trei decenii, că în China și India numărul combinat al creștinilor ascunși a ajuns la o cifră estimată la 120 de milioane, aproximativ 6% din populația totală a lumii, capabili să fie recunoscuți ca fiind a cincea religie ca mărime din lume în sine. Acest lucru se adăuga la expansiunea evidentă a Bisericilor oficiale pe care China le-a recunoscut de-a lungul deceniilor, deși la început cu reticență.[96]

Același fenomen de favorizare oficială este perceptibil și în Coreea de Sud, dar acolo s-a dovedit deja contraproductiv. În 2008, guvernul lui Lee Myung-bak a fost stânjenit de acuzațiile potrivit cărora îi discrimina pe budiști în partizanatul său față de creștini.[97] Această confruntare a fost un aspect al unei reacții vizibile în rândul multor coreeni față de "Evanghelia prosperității" (a se vedea paginile 960-61), doctrina succesului din această lume care, în ultimele decenii, a pătruns în lateral din unele congregații penticostale influente în protestantismul în general. Rezultatul nu a fost o fugă de creștinismul propriu-zis, ci un transfer de loialitate către un creștinism alternativ care nu este asociat cu hegemonia protestantă: recensământul național sud-coreean din 2005 a relevat o scădere reală a numărului de protestanți cu aproximativ 1,5 %, o creștere modestă a budismului cu aproximativ 3 %, dar o creștere uimitoare a catolicismului cu 74 %.[98]

Este de sperat că, dacă noi instituții bisericești se vor dezvolta în Asia, acestea vor avea capacitatea de a vedea dincolo de celebra utilizare greșită a frazei biblice "Obligați-i să intre" a lui Augustin de Hippo (vezi p. 304). Un text mai bun pentru a fi atârnat în biroul oricărui ministru pentru afaceri religioase ar fi cuvintele unui curajos preot polonez disident, părintele Jerzy Popielusko, într-unul dintre discursurile care au dus la moartea sa din mâinile poliției secrete a Poloniei comuniste în 1984: "O idee care are nevoie de pușți pentru a supraviețui moare de la sine".[99] Pe lângă implicarea continuă a politicienilor în viața și structurile creștine, rămân luptele pentru putere între și în interiorul bisericilor, care reflectă războaiele culturale din interiorul creștinismului și din societatea în general. Cele mai multe dintre Bisericile tradiționale au fost martorele unor bătălii după modelul luptelor din cadrul Bisericii Catolice în urma Vaticanului II. Baptiștii din sud și prezbiterienii australieni "continuatori" au cunoscut încercări hotărâte și în mare parte reușite ale conservatorilor de a prelua controlul instituțional în cadrul organismelor de decizie ale Bisericilor lor.

Una dintre cele mai cunoscute și mai complicate povești a fost seria de bătălii care au avut loc în cadrul comuniunii anglicane. Adesea, acestea au fost prezentate în mod simplist ca fiind o luptă între un Occident bogat liberal compromis și compromițător și o alianță globală a țărilor în curs de dezvoltare dedicată apărării vechilor certitudini. O astfel de narațiune convine unei părți a competiției, dar, ca întotdeauna în anglicanism, lucrurile nu sunt atât de simple. O mare parte din retorica și mușchii financiari care susțin autoafirmațiile conservatoare provin de la evangheliștii care simt că au pierdut bătălia culturală în SUA, Europa și fostele dominioane anglofone britanice, dar care sunt pregătiți să își direcționeze resursele în altă parte. O forță majoră a acestei mișcări este dioceza anglicană australiană din Sydney, moștenitoare a majorității dotărilor istorice din primele zile ale Australiei, când Biserica Angliei părea pregătită pentru un statut stabilit în noul pământ. Două lovituri de stat succesive (fără vărsare de sânge) în dioceză au creat un bastion nu doar al anglicanismului de tip Low Church, ci și, în cele din urmă, al unei anumite varietăți de evanghelism protestant reformat. În primul rând, o bună parte din munca asiduă și atenția acordată unor comitete cheie au dus la alegerea ca Arhiepiscop de Sydney în 1933 a lui Howard Mowll, un lider bisericesc cu daruri deosebite, încă deschis la ecumenismul tradițional, în ciuda atenției sale constante pentru extinderea influenței evanghelice în Asia de Est. El a dat tonul pentru viitorul eparhiei din Sydney până la sfârșitul anilor 1990.[100]

În acel deceniu, un grup format din doi frați, pe nume Jensen, a încercat să folosească acest evanghelism din Sydney pentru a obține o agendă mult mai agresivă. Aceasta nu era altceva decât modificarea direcției anglicanismului mondial spre ceea ce ar fi putut deveni în cadrul unei Reforme engleze mai radicale din secolul al XVI-lea, combinată oarecum anacronic cu un stil de campanie de evanghelizare împrumutat din revizionismul american. Deși speranțele lor au fost zădărnicite în cadrul unei alegeri arhiepiscopale, mult lobby a asigurat succesiunea lui Peter Jensen în 2001; au urmat numiri ale membrilor familiei Jensen în funcții cheie în dieceză. În ciuda lucrării de doctorat a noului arhiepiscop la Oxford despre Reforma elisabetană, cercul Jensen s-a dovedit la fel de antipatic față de *Cartea de Rugăciune Comună* ca și față de Anglo-Catolicism, astfel încât eleganta catedrală St Andrew's din Sydney, sub conducerea decanului Phillip Jensen, adăpostește acum un minim de menajamente posibile față de tradiția sa corală anglicană de lungă durată. Sydney se află în centrul unei rețele mondiale de campanie în întregul anglicanism, care nu a făcut un secret din înclinația sa de a pune capăt rolului Palatului Lambeth în centrul comuniunii anglicane.[101]

Arma aleasă în această competiție anglicană, ca și în multe altele în cadrul creștinismului începând cu anii 1960, a fost sexualitatea, și în special homosexualitatea. Cauzele celebrilor care i-au unit pe conservatorii anglicani din întreaga lume au fost două alegeri de episcopi homosexuali declarați. Una dintre ele a eșuat în Anglia printr-o utilizare neîndemânatică a sistemului secret de numiri al Bisericii Angliei; cealaltă, a lui Gene Robinson în New Hampshire, SUA, a fost finalizată în mod corespunzător prin alegeri populare deschise în 2003. Moralitatea sexuală a fost o problemă bună pentru conservatori, deoarece este cam singurul lucru asupra căruia toți pot fi de acord - nu doar creștinii, ci și conservatorii musulmani. Unul dintre argumentele preferate ale acelei secțiuni a anglicanismului african care denunță atitudinile occidentale față de sexualitate este că creștinii africani sunt ridiculizați sau chiar mai rău de către musulmanii africani din cauza asocierii lor cu o biserică care aprobă homosexualitatea. Anglicanii sud-africani, care sunt mai sensibili la preocupările occidentale datorită istoriei lor de luptă pentru eliberare, au adoptat o linie foarte diferită, în special prin declarațiile vehemente ale

arhiepiscopului Desmond Tutu, care a afirmat că acceptarea integrității morale a relațiilor între persoane de același sex este "o chestiune de justiție obișnuită".[102]

În spatele conflictelor trecătoare ale momentului se află o dezbatere în întreaga creștinătate despre faptul dacă Biblia și tradiția creștină pot fi greșite și pot fi schimbate. Este, de asemenea, o dezbatere cu privire la faptul dacă planul lui Dumnezeu pentru lume se axează pe supremația bărbaților heterosexuali. "Capul masculin" este una dintre preocupările primordiale ale variantei de la Sydney asupra anglicanismului, iar la nivel mondial, acei anglicani care se opun oricărei schimbări privind atitudinea față de relațiile între persoane de același sex se suprapun destul de bine cu cei care se opun ordinării femeilor la preoție sau consacrării la episcopat, care folosesc același tip de argumente. Din cauza naturii fundamentale a acestei dezbateri, creștinii conservatori care privesc cu răceală stilul de ecumenism generat de protestantismul liberal din secolul al XX-lea și care sunt adesea profund suspicioși față de Consiliul Mondial al Bisericilor, vor face unele alianțe religioase care acum un secol ar fi fost de neconceput. Astfel, Moscova și Roma sunt la unison în ceea ce privește atitudinea lor față de chestiuni precum homosexualitatea și hirotonirea femeilor. De asemenea, atunci când episcopaliștii conservatori s-au întâlnit într-un centru de conferințe al unui hotel din Dallas pentru a discuta despre viitorul lor după consacrarea lui Robinson în 2003, acești membri ai unei secte protestante eretice, Biserica Episcopală, au fost electrizați să primească un mesaj de încurajare de la nimeni altul decât șeful Inchiziției romane (redenumit), cardinalul Josef Ratzinger. Acesta i-a asigurat de "rugăciunile sale sincere pentru toți cei care iau parte la această convocare". Semnificația întâlnirii voastre este simțită mult dincolo de [Dallas] și chiar în acest oraș, din care Sfântul Augustin de Canterbury a fost trimis pentru a confirma și întări predicarea Evangheliei lui Hristos în Anglia'.[103] Un an mai târziu, un sondaj de opinie privind gradul de aprobare în rândul evanghelicilor americani a arătat că Papa Ioan Paul al II-lea, care ar fi reprezentat Antihristul pentru o generație evanghelică anterioară, a depășit în sondaje purtătorii de cuvânt asortați ai dreptei religioase, precum Jerry Falwell sau Pat Robertson.[104]

În alte circumstanțe, acest front ecumenic se clatină. Principala linie de falie este în acele zone ale lumii în care protestantismul american se află în competiție directă cu catolicismul sau ortodoxia. Printre numeroasele neplăceri pentru Patriarhia Moscovei în anii de criză din Rusia anilor 1990 s-a numărat sosirea prin granițele nou deschise a unui număr mare de evangheliști americani, însetați să răspândească creștinismul evanghelic cu același entuziasm cu care alți americani au adus capitalismul de risc în aceeași perioadă. Nicăieri tensiunea nu a fost mai mare decât în uriașa expansiune a penticostalismului în America Latină. Penticostalismul a sosit, în general, cu un stil retoric american și o identificare cu atitudinile culturale americane. În cazurile cele mai discreditabile, cum ar fi în războiul civil din Guatemala din anii 1990, activitatea misionară penticostală a devenit un război cultural american paralel cu culturile mai vechi din populația indigenă mayașă. În Guatemala, această agendă a coincis cu campaniile politice și militare simultane împotriva acestor popoare desfășurate de guvernul creștinului penticostal renăscut Rios Montt și de o succesiune de generali similari, pe care unii le-au descris ca fiind echivalente cu genocidul. Convertirea la penticostalism pentru multe dintre victime a fost de o natură similară cu convertirile în masă ale americanilor la catolicism în secolul al XVI-lea: o societate în criză s-a îndreptat către cei care ofereau prosperitate și putere. Reacția catolică la penticostalism a fost divizată, deoarece catolicismul însuși este divizat între religia tradiționalistă de elită și cei afectați de teologia eliberării. Poate că cel mai eficient răspuns potențial la penticostalism, aici și în alte părți din America Latină, ar fi putut veni din partea catolicismului

popular, neierarhic, al "comunităților de bază" liberationiste, dar Vaticanul nu le-a acordat niciun sprijin.[105]

La fel de semnificativ este și modul în care religia "de altădată" nu este chiar atât de veche pe cât pare. Nu este vorba doar de faptul că evanghelicii sau penticostalii rămân la fel de pricepuți ca întotdeauna în adaptarea modernității la munca lor de evanghelizare, demonstrând, de exemplu, o impresionantă stăpânire a Inter-netului. Alianța dintre evanghelicism și penticostalism, care a fost extrem de șubredă din primele zile ale penticostalismului până în anii 1940 (vezi pp. 960-61), s-ar putea să nu fie una permanentă. Nu există niciun motiv special pentru care o formă de creștinism care pune accentul pe înnoirea adusă de darurile Duhului Sfânt ar trebui să fie aliată cu fundamentalismul evanghelic, care cere adeziunea la un anumit set de propuneri intelectuale sau doctrinare sau la un anumit mod de a înțelege textele din trecut. Într-adevăr, a existat o mișcare "carismatică" considerabilă în cadrul unei varietăți foarte diferite a creștinismului occidental, Biserica Romano-Catolică. Penticostalismul ar putea să se dezvolte într-o alianță cu alte forme de creștinism care au văzut Biblia în moduri mai flexibile și, fără îndoială, mai creative - ca pe niște povești al căror adevăr nu este cel al Codului rutier sau al unui ghid de întreținere a mașinilor. Cu siguranță, experiența quakerilor, de la primele lor demonstrații extrovertite din secolul al XVII-lea, a fost că creștinismul evanghelic a fost o potrivire foarte inexactă pentru explorarea lor spirituală; la fel s-ar putea dovedi și în cazul penticostalismului.

Istoricul ghanez Kwabena Asamoah-Gyadu descrie un incident revelator la care a fost martor într-o biserică penticostală autohtonă din Ghana. Corul, pregătit să cânte un refren pentru pregătirea predicii, pur și simplu nu se putea opri din cântat. Unii dintre ei au început să tremure, să țipe, să sară, să binecuvânteze numele Domnului; congregația le-a urmat exemplul. A durat o oră, iar predicatorul a decis că nu mai era nevoie de predică: era suficientă binecuvântarea. Aceasta este o victorie interesantă a liturghiei - deși nu este un stil de liturghie familiarizat în mod tradițional în Occident - asupra cuvântului predicat. Nici alianța frecventă a penticostalismului cu formele culturale americane nu trebuie să fie mai mult decât un produs al originilor sale: o mare parte din el are alte surse și evoluează o nouă politică, la fel cum adoptă noi moduri de exprimare.[106]

Se poate observa că anumite aspecte ale trecutului creștin sunt abandonate fără probleme chiar și în cadrul religiei tradiționale. Cea mai notabilă victimă a secolului trecut a fost iadul. Acesta a dispărut din predicile creștine sau din preocupările populare, mai întâi în rândul protestanților, apoi mai târziu în rândul catolicilor, care au încetat, de asemenea, să mai acorde o atenție deosebită acelui aspect al doctrinei occidentale care părea atotcuprinzător în Biserica latină în ajunul Reformei, Purgatoriul.[107] S-ar putea vedea acest lucru doar ca pe un rezultat al secularizării europene: are acest continent, fără îndoială, până în prezent, cea mai echilibrată societate de consum din lume, cu cel mai mare succes, nevoie de un Rai și un Iad creștin? A trăit prin propriile infernuri autoprovocate în două războaie mondiale, a văzut nebunia credinței dogmatice oarbe, iar acum a încercat să construiască ceva mai puțin ambițios decât paradisul pe pământ, fără ajutorul poveștilor sacre sau al ideologiilor absolutiste.

Cu toate acestea, fenomenul este mai larg decât Europa seculară. El pătrunde adânc în creștinismul conservator, precum și în cel liberal din întreaga lume. Dispariția iadului reprezintă o acceptare creștină liniștită a unor propuneri a căror primă apariție proeminentă a fost în protestantismul englezesc din secolul al XIX-lea. Este celebru faptul că teologul F. D. Maurice,

un teolog generos, convertit de la unitarianism la anglicanism, și-a pierdut catedra de profesor la King's College, Londra, în 1853, pentru o serie de eseuri teologice care sugerau că noțiunea de pedeapsă veșnică era o înțelegere greșită a mesajului biblic. Mult mai neașteptată a fost apariția aproape contemporană a unor idei similare în evanghelismul premilenarist, în mintea fertilă a lui Edward Irving și a discipolilor săi englezi care au reușit să rămână în cadrul Bisericii consacrate, precum Thomas Rawson Birks și Edward H. Bickersteth. Prin intermediul acestor teologi, care au reușit să convingă simpatizanții de afirmația lor destul de puțin plauzibilă că nu au abandonat calvinismul, a venit scăderea treptată a temperaturii în focurile iadului. Acestea abia dacă mai pâlpâie acum în televanghelismul mondial.[108]

O evoluție deosebit de surprinzătoare a creștinismului, care, desigur, până acum a fost observată mai ales în Occident, este abandonarea unui aspect cheie al practicii creștine încă de la începuturile sale, și anume inhumarea cadavrelor. Pe măsură ce focul iadului s-a îndepărtat, au avansat focurile literale ale crematoriului; un astfel de foc, rezervat anterior de creștini pentru eretici, formează acum în mod obișnuit punctul culminant liturgic al encomiei lucrurilor bune din viața defunctului. Să ne amintim că una dintre primele manifestări publice ale Bisericii creștine a fost cea de club de înmormântare (vezi p. 160) și, în mod universal, arheologii sunt capabili să detecteze răspândirea culturii creștine în lumea antică și medievală timpurie prin excavarea de morminte de cadavre orientate est-vest. Argumentul tradiționalist pare de necontestat și a fost bine exprimat de Christopher Wordsworth, episcop de Lincoln, într-o predică ținută în Westminster Abbey la 5 iulie 1874:

> Fraților, au trecut mai mult de paisprezece sute de ani de când flăcările mormintelor funerare [*sic*], care odinioară ardeau în toate părțile Imperiului Roman, au fost stinse de creștinism.... Înlocuirea arderii în locul înmormântării ar fi o cădere de la creștinism la păgânism, așa cum păgânismul însuși a fost o cădere de la religia primitivă.

Primii campioni ai incinerării au fost, de fapt, naționaliștii liberali italieni, cărora li s-a interzis uneori înmormântarea în cimitirele controlate de Biserică, astfel încât incinerarea a devenit un gest anticlerical în Italia.[109]

Acum, episcopul Wordsworth ar fi uimit de victoria incinerării în fața vehemenței universale a primelor denunțuri ca al său. În anul 2000, cremațiile reprezentau peste 70% din funeraliile britanice și 25% din cele din Statele Unite, pornind de la o bază zero în lumea creștină în anii 1860. Argumentele nu sunt atât de teologice, cât mai degrabă considerații practice pentru sănătatea publică și spațiu - în special în societăți aglomerate precum Marea Britanie. Cu toate acestea, transformarea liturgică implicată este uriașă, nu în ultimul rând mutarea ultimei despărțiri a unui cadavru de la biserică, care este un loc de cult comunitar, un cadru pentru toate aspectele vieții creștine, la crematoriu, un birou specializat și adesea destul de deprimant de clinic pentru a face față morții. Există într-adevăr semne că eliminarea cenușii creează o varietate de noi ritualuri personalizate inventive, inclusiv utilizarea lumânărilor romane pentru a trimite cenușa unui pasionat de artificii din Florida în ceruri și a unui satelit fără pilot pentru a grăbi diverse altele și mai departe de pământ. Implicațiile teologice sunt, de asemenea, profunde. Moartea nu este atât de mult distanțată, cât mai degrabă igienizată sau domesticită, transformată în parte a spectrului de opțiuni de consum într-o societate de consum. Biserica este lipsită de ceea ce a fost cândva una dintre cele mai puternice atuuri ale sale, puterea de a se pronunța și de

a da o formă liturgică publică pierderii și nedumeririlor față de aparenta lipsă de model în scurta durată a vieții umane.[110]

Schimbarea atitudinii față de moarte și iad marchează o creștere a preocupărilor legate de această lume într-o mare parte a creștinismului contemporan. Acest lucru este exemplificat atât în preocuparea pentru dreptate politică din teologia eliberării, cât și în filonul "Evangheliei prosperității" din penticostalism, chiar dacă politicile ambelor sunt adesea în contrast total. Există și alte contraste: Penticostalii par adesea preocupați în liturghia lor de bucuria credinței lor, în timp ce teologiile justiției sociale sunt mai înclinate să își amintească faptul că în centrul poveștilor creștine, după nașterea unui copil neajutorat într-o provincie obscură a imperiului, se află o spânzurătoare construită de puterea colonială. Un alt fel de această lume a lumii se regăsește în fascinația continuă pe care arta, creativitatea și locurile sacre creștine o exercită asupra minții occidentale, oricât de secularizate. În Anglia, catedralele și muzica lor corală nu au fost niciodată atât de iubite, prețuite sau întreținute prin generozitate publică. Viața lor viguroasă, de la Evensong la ceainării, contrastează cu Sainte-Chapelle goală din Paris, care prin goliciunea sa este un simbol al istoriei tulburi a Bisericii franceze moderne, iar prin frumusețea sa un alt dublu simbol. Sainte-Chapelle vorbește despre convingerea medievală că relicvele sfinților deschideau o intrare în Rai (în special pentru regele care plătea pentru ele), dar, cu turnicheții săi moderni și mulțimile de vizitatori, reflectă, de asemenea, vaga speranță modernă că frumusețea și antichitatea ar putea deschide o intrare în Rai. Cum se leagă turismul de pelerinaj și cum poate ajuta Biserica turiștii să devină pelerini?

Una dintre curiozitățile societății occidentale de după Iluminism este faptul că o mare parte din cea mai bună muzică sacră (deși nu toată) a fost opera celor care au abandonat orice credință creștină structurată. Edward Elgar, care a creat cel mai mare oratoriu sacru modern al catolicismului englez pornind de la poemul *Visul lui Gerontius al* cardinalului Newman , a exclamat în momentul primei interpretări că a crezut întotdeauna că "Dumnezeu era împotriva artei", iar spre sfârșitul vieții sale, și-a pierdut orice credință creștină pe care o avea. Michael Tippett, care a explorat angoasa umanității suferinde prin intermediul negro spirituals în *A Child of Our Time* și care a stat alături de Augustin din Hippo și Monica în grădina din Ostia în timp ce se întindeau pentru a-l întrevedea pe Dumnezeu în *The Vision of St Augustine*, nu a îmbrățișat niciodată vreo afirmație creștină. Agnosticismul fiului clericului Ralph Vaughan Williams nu l-a împiedicat pe acesta să editeze cea mai bună carte de imnuri din limba engleză, *The English Hymnal*, sau să creeze o splendoare și mai mare în jurul tradiției creștine a versurilor sacre în numeroase seturi de cântece și piese corale; versurile pasionale ale poetului-paroh englez George Herbert sunt acum aproape de neconceput fără Vaughan Williams. Chiar și Nikolai Rimski-Korsakov, atât de influent în reconstrucția muzicii bisericești ortodoxe rusești, care rămâne unul dintre principalii ambasadori ai Ortodoxiei dincolo de granițele sale, a fost un ateu agresiv.[111]

Ce facem cu acest paradox? Ar putea fi văzut pur și simplu ca un rezultat istoric logic al fenomenului pe care l-am remarcat ca un semn al progresului secularității în Europa iluministă a secolului al XVIII-lea, și anume că muzica sacră creștină se putea detașa de liturghie și ajungea în sala de concerte (vezi pp. 788-9). Dar tocmai această posibilitate spune ceva despre calitatea specială a muzicii printre arte. Scriitorul Andreii Beliy, unul dintre colegii lui Rimski-Korsakov în impulsul artistic de la sfârșitul secolului al XIX-lea de a forja o nouă nepământeanitate pentru o societate lumească, denumit Mișcarea simbolistă, a subliniat că "muzica nu este preocupată de reprezentarea formelor în spațiu. Ea este, ca să spunem așa, în afara spațiului".[112] Pseudo-

Dionisie, Aquino și o mulțime de mistici din Est și Vest ar fi spus același lucru despre Dumnezeu, iar Dumnezeu însuși a spus-o despre el însuși, în mijlocul unui tufiș aprins în peninsula Sinai. Poate că muzica ar putea fi o modalitate de a depăși impasul în care au ajuns unele versiuni ale Reformei protestante, încurcate în torentul de cuvinte care a curs în jurul Cuvântului care a locuit printre noi, plin de har și adevăr.

Această carte nu are un final, deoarece, spre deosebire de Iisus Hristos, istoricii din tradiția seculară occidentală care provine din Iluminism nu gândesc în termeni de final al poveștii umane. Această istorie poate atrage atenția asupra a ceea ce a existat înainte: o diversitate extraordinară numită creștinism. Câteva versuri de poezie ale marelui scriitor englez de imnuri disidente Isaac Watts stârnesc în mod obișnuit un zâmbet în rândul corurilor care le cântă frecvent, datorită unei schimbări în utilizarea limbii engleze:

> Să se ridice fiecare creatură și să aducă
>
> *Onoruri deosebite* Regelui nostru.[113]

Imaginea unei menajerii care prezintă o colecție de obiecte bizare Mântuitorului pe tron în zilele de pe urmă nu este cea invocată de Watts, deși este o idee plăcută. Watts, în engleza sa din secolul al XVIII-lea, voia să vorbească despre particularitatea glorioasă a experienței religioase individuale, despre adecvarea unei manifestări creștine la o anumită situație; totuși, toate s-au fixat cu atenție asupra a ceea ce este în afara spațiului. Atât de des, ceea ce într-o epocă pare bizar - proprietatea unei secte batjocorite sau persecutate - devine norma sau varianta respectată în alte circumstanțe ulterioare: abolirea sclaviei, hirotonirea femeilor, evitarea consumului de carne sau de tutun.[114] Hans Urs von Balthasar a reflectat cu înțelepciune asupra unui aspect al istoriei Bisericii care ar putea da de gândit unor contestatari în bătăliile actuale, atunci când a subliniat individualitatea ultimă a experienței spirituale: "Nimic nu a dat vreodată roade în Biserică fără să iasă din întunericul unei lungi perioade de singurătate în lumina comunității".[115]

Cele mai multe dintre problemele creștinismului la începutul secolului XXI sunt problemele succesului; în 2009, creștinismul are peste două miliarde de adepți, aproape de patru ori mai mulți decât în 1900, o treime din populația lumii și cu peste jumătate de miliard mai mulți decât cel mai apropiat rival actual, islamul.[116] Cel puțin istoria creștină oferă o mulțime de mesaje care dau de gândit pentru încrederea excesivă. O enigmă mai interesantă pentru creștinism este o societate în care indiferența politicoasă a înlocuit bătăliile din secolul XX: Europa, care nu este atât un continent, cât o stare de spirit, care se regăsește în egală măsură în Canada, Australasia și o parte semnificativă a Statelor Unite. Poate exista un nou mesaj creștin de tragedie și triumf, suferință și iertare pentru europeni și pentru cei care gândesc ca ei? Trebuie să fie secularismul un dușman al credinței creștine, așa cum au fost dușmanii nazismului și ai comunismului sovietic, sau oferă o șansă de a remodela creștinismul, așa cum a fost remodelat de atâtea ori înainte? Pot găsi oare multiplele fețe ale creștinismului un mesaj care să refacă religia pentru o societate care a decis să se lipsească de ea?

Păcatul originar este unul dintre cele mai plauzibile concepte din cadrul pachetului creștin occidental, corespunzând prea bine experienței umane de zi cu zi. O mare încurajare a păcatului este lipsa de uimire. Chiar și cei care văd povestea creștină ca pe o simplă înșiruire de povești - o serie de povești - își pot găsi sănătatea mintală în experiența minunii: capacitatea de a asculta și

de a contempla. Ar fi foarte surprinzător dacă această religie, atât de tânără, dar atât de variată în experiența sa istorică, și-ar fi dezvăluit acum toate secretele.

Note

Abrevieri

Ahlstrom	S. E. Ahlstrom, *A Religious History of the American People* (2nd edn, New Haven and London, 2004)
Anderson	A. Anderson, *An Introduction to Pentecostalism* (Cambridge, 2004)
Angold (ed.)	M. Angold (ed.), *The Cambridge History of Christianity 5: Eastern Christianity* (Cambridge, 2006)
ARG	*Archiv für Reformationsgeschichte*
Barrett (ed.)	C. K. Barrett (ed.), *The New Testament Background: Selected Documents* (rev. edn, London, 1987)
Baumer	C. Baumer, *The Church of the East: An Illustrated History of Assyrian Christianity* (London and New York, 2006)
Benedict	P. Benedict, *Christ's Churches Purely Reformed: A Social History of Calvinism* (New Haven and London, 2002)
Bettenson (ed.)	H. Bettenson (ed.), *Documents of the Christian Church* (2nd edn, Oxford, 1963)
Binns	J. Binns, *An Introduction to the Christian Orthodox Churches* (Cambridge, 2002)
Breward	I. Breward, *A History of the Churches in Australasia* (Oxford, 2001)
Burleigh	M. Burleigh, *Earthly Powers: The Conflict between Religion and Politics from the French Revolution to the Great War* (London, 2005)
CH	*Church History*
Chadwick	H. Chadwick, *East and West: The Making of a Rift in the Church. From Apostolic Times until the Council of Florence* (Oxford, 2003)
CWE	*Collected Works of Erasmus*, various editors: Toronto edn
Dalrymple	W. Dalrymple, *From the Holy Mountain* (London, 1997)
Doig	A. Doig, *Liturgy and Architecture from the Early Church to the Middle Ages* (Aldershot, 2008)
Duffy	E. Duffy, *Saints and Sinners: A History of the Popes* (3rd edn, New Haven and London, 2006)
EHR	*English Historical Review*
Eusebius	Eusebius, *Church History, Life of Constantine the Great, and Oration in Praise of Constantine* (*NPNF* new series I, 1890)

Frend	W. H. C. Frend, *The Rise of Christianity* (London, 1984)
Gilley and Stanley (eds.)	S. Gilley and B. Stanley (eds.), *Cambridge History of Christianity 8: World Christianities, c. 1815–c. 1914* (Cambridge, 2006)
Goodman	M. Goodman, *Rome and Jerusalem: The Clash of Ancient Civilisations* (London, 2006)
Handy	R. T. Handy, *A History of the Churches in the United States and Canada* (Oxford, 1976)
Harries and Mayr-Harting (eds.)	R. Harries and H. Mayr-Harting (eds.), *Christianity: Two Thousand Years* (Oxford, 2001)
Hastings	A. Hastings, *The Church in Africa 1450–1950* (Oxford, 1994)
Hastings (ed.)	A. Hastings (ed.), *A World History of Christianity* (Grand Rapids, 1999)
Herrin	J. Herrin, *Byzantium: The Surprising Life of a Medieval Empire* (London, 2007)
Hessayon and Keene (eds.)	A. Hessayon and N. Keene (eds.), *Scripture and Scholarship in Early Modern England* (Aldershot, 2006)
HJ	*Historical Journal*
Hope	N. Hope, *German and Scandinavian Protestantism, 1700–1918* (Oxford, 1995)
HTR	*Harvard Theological Review*
Hussey	J. M. Hussey, *The Orthodox Church in the Byzantine Empire* (Oxford, 1986)
JAC	*Jahrbuch für Antike und Christentum*
JEH	*Journal of Ecclesiastical History*
Jenkins	P. Jenkins, *The Lost History of Christianity: The Thousand-year Golden Age of the Church in the Middle East, Africa and Asia* (New York, 2008)
JRH	*Journal of Religious History*
JTS	*Journal of Theological Studies*
Koschorke et al. (eds.)	K. Koschorke, F. Ludwig and M. Delgado (eds.), *A History of Christianity in Asia, Africa, and Latin America 1450–1990: A Documentary Sourcebook* (Grand Rapids and Cambridge, 2007)
McClelland	J. S. McClelland, *A History of Western Political Thought* (London and New York, 1996)
MacCulloch	D. MacCulloch, *Reformation: Europe's House Divided 1490–1700* (London, 2003; US edn, *Reformation: A History*, New York, 2005)
Mitchell and Young (eds.)	M. M. Mitchell and F. M. Young (eds.), *The Cambridge History of Christianity 1: Origins to Constantine* (Cambridge, 2006)
NA (PRO)	National Archives (Public Record Office of the United Kingdom), Kew, Middlesex
Naphy (ed.)	W. R. Naphy (ed.), *Documents on the Continental Reformation* (Basingstoke, 1996)
NPNF	*Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*
ODNB	*Oxford Dictionary of National Biography*, available online in its most up-to-date form at http://www.oxforddnb.com
Parry (ed.)	K. Parry (ed.), *The Blackwell Companion to Eastern Christianity* (Oxford, 2007)
Pettegree (ed., 1992)	A. Pettegree (ed.), *The Early Reformation in Europe* (Cambridge, 1992)
Pettegree (ed., 2000)	A. Pettegree (ed.), *The Reformation World* (London, 2000)

PP	*Past and Present*
RSTC	A. W. Pollard and G. R. Redgrave, rev. W. A. Jackson and F. S. Ferguson and completed by K. F. Pantzer, *A Short Title Catalogue of Books printed in England, Scotland, and Ireland and of English Books Printed Abroad before the year 1640* (3 vols., London, 1976–91)
SCES	*Sixteenth Century Essays and Studies*
SCH	*Studies in Church History*
SCJ	*Sixteenth Century Journal*
Snyder	T. Snyder, *The Reconstruction of Nations: Poland, Ukraine, Lithuania, Belarus, 1569–1999* (New Haven and London, 2003)
Stevenson (ed., 1987)	J. Stevenson (ed.), rev. W. H. C. Frend, *A New Eusebius: Documents Illustrating the History of the Church to ad 337* (London, 1987)
Stevenson (ed., 1989)	J. Stevenson (ed.), rev. W. H. C. Frend, *Creeds, Councils and Controversies: Documents Illustrating the History of the Church ad 337–461* (London, 1989)
Stringer	M. Stringer, *A Sociological History of Christian Worship* (Cambridge, 2005)
Sundkler and Steed	B. Sundkler and C. Steed, *A History of the Church in Africa* (Cambridge, 2000)
TLS	*Times Literary Supplement*
TRHS	*Transactions of the Royal Historical Society*
Tyerman	C. Tyerman, *God's War: A New History of the Crusades* (London, 2006)
Wolffe (ed.)	J. Wolffe (ed.), *Religion in History: Conflict, Conversion and Coexistence* (Manchester, 2004)

Introducere

1 O analiză superbă a acestui frumos imn se găsește în J. R. Watson, *The English Hymn: A Critical and Historical Study* (Oxford, 1999), 86-90. Cuvintele sale sunt mult îmbunătățite de o melodie ulterioară, "Love Unknown", scrisă de compozitorul britanic John Ireland (1879-1962). Crossman a împrumutat pentru poemul său metrul versiunii metrice "Geneva" a Psalmului 148, cântat în mod obișnuit în Anglia în vremea sa, "Give laud unto the Lord", și a îmbunătățit puternic versiunea psalmică; poate că a încercat să arate că metrul poate fi, până la urmă, frumos.

2 În timpul unui seminar la Universitatea din Bristol, 26 februarie 1991. Fiind de o anumită generație și cu o anumită mentalitate, remarca sa a fost formulată la singular și cu o referință masculină.

3 Două studii majore recente aruncă o lumină complementară asupra acestui aspect: M. Biddle, *The Tomb of Christ* (Stroud, 1999), și C. Morris, *The Sepulchre of Christ and the Medieval West: From the Beginning to 1600* (Oxford, 2005).

4 II Timotei 3.16.

5 G. Williams, *Recuperare, reorientare și reformă: Wales c. 1415-1642* (Oxford, 1987), 305-31.
6 D. Dymond, "God's Disputed Acre", *JEH*, 50 (1999), 464-97, la 465.

PARTEA I: UN MILENIU DE ÎNCEPUTURI (1000 Î.HR.-100 D.HR.)

1: Grecia și Roma (*c.* 1000 î.Hr.-100 d.Hr.)

1 Ioan 1.1-14.

2 Toate cele patru Evanghelii folosesc cuvântul "Hristos" ca nume pentru Iisus, deși destul de rar, doar în două cazuri în cea mai veche Evanghelie, Marcu (9.41 și 15.32, acesta din urmă în discurs sarcastic). Utilizarea este foarte frecventă în scrisorile supraviețuitoare ale lui Pavel din Tars, care sunt în general recunoscute ca fiind anterioare Evangheliilor.

3 O. Murray, *Early Greece* (Brighton, 1980), 13-20.

4 Apocalipsa 1.8, 21.6 și mai ales 22.13.

5 J. Dillenberger, *Style and Content in Christian Art* (Londra, 1965), 34-6.

6 Iov 38-42; Exodul 3.13-14.

7 R. G. Collingwood și J. N. L. Myres, *Roman Britain and the English Settlements* (ediția a doua, Oxford, 1937), 186.

8 M. I. Finley, *The Ancient Greeks* (Londra, 1963), 30-53.

9 A se vedea în special I Samuel 28.15-19.

10 A se vedea în special Exodul 18; 34.34-5.

11 Pentru o introducere la "Tyrants and Lawgivers", a se vedea R. Lane Fox, *The Classical World: An Epic History of Greece and Rome* (Londra, 2005), cap. 5.

12 Termenul "clasic", pe care îl voi folosi, nu provine, așa cum se afirmă uneori, din utilizarea cuvântului latin *classis* pentru "flotă", ci în sensul de "infanterie grea de primă clasă": a se vedea ibidem, 1.

13 Îi sunt îndatorat lui Oliver Taplin pentru aceste percepții despre Atena: *TLS*, 15 septembrie 2006, 5. Pentru sugestia că Alexandria a fost crucială în luarea unor astfel de alegeri, a se vedea p. 39.

14 R. Warner (tr.) și M. I. Finley (ed.), *History of the Peloponnesian War: Thucydides* (ed. rev., Londra, 1972), 152 [Bk II, Cap. 46]. Cel mai bun studiu al homosexualității grecești este acum J. Davidson, *The Greeks and Greek Love: A Radical Reappraisal of Homosexuality in Ancient Greece* (Londra, 2007).

15 W. D. Desmond, *The Greek Praise of Poverty: Origins of Ancient Cynicism* (Notre Dame, 2006), în special 6-7, 60-61, 144; despre Diogene și masturbare, H. Cherniss (ed.), *Plutarch's Moralia* (17 vols., Loeb edn, Londra și Cambridge, MA, 1927-2004), XIII, Pt II, 501 [*On Stoic Self-contradictions* 21]. Pentru "Sfinții Nebuni" în tradiția creștină, vezi p. 207.

16 C. Kahn, *Pitagora și pitagoreicii: A Brief History* (Indianapolis și Cambridge, 2001), 6-10.

17 H. N. Fowler și W. R. M. Lamb (ed.), *Plato with an English Translation I: Euthrypo; Apology; Crito; Phaedo; Phaedrus* (Loeb edn, London and Cambridge, 1953), 132-3 [*Apology*, 38a]. O bună tratare recentă a procesului și a morții lui Socrate este E. Wilson, *The Death of Socrates: Hero, Villain, Chatterbox, Saint* (Londra, 2007).

18 P. Shorey (ed.), *Plato: The Republic* (2 vols., Loeb, London, 1930), II, 118-41 [VII, 514a-519e].

19 R. G. Bury (ed.), *Plato: With an English Translation VII: Timaeus; Critias; Cleitophon; Menexenus; Epistles* (Loeb, London and Cambridge, MA, 1961), 50-53, 176-9 [*Timaeus* XXVIIIa-XXIXd; LXVIIIe-LXIXc].

20 M. Schofield, *Platon: Political Philosophy* (Oxford, 2006), în special 40-42, 88-9.

21 H. Rackham (ed.), *Aristotel XX: The Athenian Constitution; The Eudemian Ethics; On Virtues and Vices* (ed. Loeb, Harvard și Londra, 1971), 1-181.

22 A. D. Godley (ed.), *Herodot, cu o traducere în limba engleză* (4 vol., ed. Loeb, 1920-31). Pentru atacul lui *Plutarh*, F. H. Sandbach (ed.), *Plutarch's Moralia* (17 vol., Loeb edn, Londra și Cambridge, 1927-2004), XI, 1-129 [*Despre răutatea lui Herodot*]. Cicero a inventat titlul de "Părintele istoriei": J. L. Myres, *Herodot: Father of History* (Oxford, 1933), 19. O discuție introductivă utilă este J. Burrow, *A History of Histories: Epics, Chronicles, Romances and Inquiries from Herodot and Thucydides to the Twentieth Century* (Londra, 2007), 11-28.

23 Pentru o introducere în Sparta, a se vedea Lane Fox, *The Classical World*, cap. 6.

24 C. Forster Smith, *Thucydides, cu o traducere în limba engleză* (4 vol., ed. Loeb, Londra și Cambridge, 1920). Discuție introductivă în Burrow, *A History of Histories*, 29-51.

25 Două bune prezentări recente ale lui Alexandru sunt P. Cartledge, *Alexander the Great: The Hunt for a New Past* (Basingstoke și Oxford, 2004), și C. Mosse, *Alexander: Destiny and Myth* (Edinburgh, 2004).

26 H. Maehler, "Alexandria, the Mouseion, and Cultural Identity", în A. Hirst și M. Silk (eds.), *Alexandria: Real and Imagined* (Aldershot, 2004), 1-14.

27 Pionierul a fost istoricul prusac J.-G. Droysen: a se vedea o bună discuție sumară despre teza sa privind relația dintre creștinism și lumea elenistică în P. Cartledge, "Introduction", în P. Cartledge, P. Garnsey și E. S. Gruen (eds.), *Hellenistic Constructs: Essays in Culture, History and Historiography* (Berkeley, 1997), 1-19, la 2-6.

28 Cartledge, *Alexander the Great*, 215-27.

29 Această teză a fost contestată în ultimii ani, fără a fi însă contestată în mod decisiv: a se vedea Cartledge, "Introduction", 6-10.

30 Goodman, 43, 45, 50.

31 D. Feeney, *Caesar's Calendar: Ancient Time and the Beginnings of History* (Berkeley, 2007), 86-91.

32 Goodman, 164-5.

33 R. Rushton Fairclough (ed.), *Horace: Satires, Epistles and Ars Poetica* (Loeb edn, Londra și Cambridge, 1970), 408-9 [*Epistles* II.1.156-7].

34 Relatarea standard (și strălucită) a acestor evenimente este încă R. Syme, *The Roman Revolution* (Oxford, 1939).

35 R. H. A. Jenkyns, *Virgil's Experience: Nature and History, Times, Names, and Places* (Oxford, 1998), 643-53.

36 H.-J. Klauck, "The Roman Empire", în Mitchell și Young (eds.), 69-83, la 72.

37 În aceste remarci, sunt conștient de ideea destul de diferită din argumentele mult timp influente ale lui E. R. Dodds, prezentate elocvent în lucrarea sa *Pagan and Christian in an Age of Anxiety* (Cambridge, 1965), în special cap. 1 și 132, conform căreia creștinismul a intrat într-un vid în care religia romană tradițională era golită de putere emoțională și devenea, de asemenea, extraterestră, astfel încât "păgânismul" s-a prăbușit cu ușurință după retragerea favorurilor imperiale. Tezele lui Dodds sunt reafirmate în R. Stark, *The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History* (Princeton, 1996), în special 196-201. Pentru o prezentare *plină de* imaginație a diferitelor perspective, a se vedea K. Hopkins, *A World Full of Gods: Pagans, Jews and Christians in the Roman Empire* (Londra, 1999), în special 22-31, 44-5, 78-88, iar pentru alte lucrări care subliniază vigoarea credinței și practicii religioase tradiționale sau necreștine care au persistat până în secolul al III-lea d.Hr. a se vedea, de ex, G. Fowden, "The World View", în A. K. Bowman, P. Garnsey și A. Cameron (eds.), *The Cambridge Ancient History XII: The Crisis of Empire,* A.D. *193-337* (a doua ediție, Cambridge, 2005), 521-37, și R. Lane Fox, *Pagans and Christians in the Mediterranean World from the Second Century* AD *to the Conversion of Constantine* (Londra, 1986), în special 669-81.

2: Israel (*c.* 1000 î.Hr.-100 d.Hr.)

1 O strălucită introducere în oraș este A. Elon, *Jerusalem: City of Mirrors* (ediție revăzută, Londra, 1996).

2 Apocalipsa 16.16.

3 O altă prezentare a unor concluzii în linii mari similare, plină de viață și cuprinzătoare, deși poate mai abrazivă decât aceasta, este R. Lane Fox, *The Unauthorized Version: Truth and Fiction in the Bible* (Londra, 1991).

4 Geneza 13.14-17; Cap. 15; 17.5-6.

5 Geneza 32.28.

6 Există o singură excepție de la această tăcere, utilizarea de către profetul Osea din secolul al VIII-lea a poveștii pedepsei lui Iacov, Osea 12 - dar aceasta este excepția care confirmă regula.

7 Geneza 22.20-24.

8 T. L. Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Narratives* (New York, 1974), 75-88, 299-307, 325; J. van Seters, *Abraham in History and Tradition* (Londra, 1975), 29-34.

9 H. Jagersma, *History of Israel* (Londra, 1982), 37.

10 M. G. Hasel, "*Israel* in the Merneptah Stela", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 296 (1994), 45-61.

11 N. Naaman, "*Habiru* și evreii: The Transfer of a Social Term to the Literary Sphere", *Journal of Near Eastern Studies*, 45 (1986), 271-88.

12 Acest personaj obscur care a provocat o mare fascinație creștină de-a lungul secolelor este menționat în Biblie doar la Psalmul 110.4.

13 A. Alt, "The God of the Fathers", în Alt, *Essays on Old Testament History and Religion* (Oxford, 1966), 3-65.

14 Exodul 3.14, adesea redat prin "Eu sunt cine sunt"; cf. Exodul 3.4, 15. Vocalizarea lui 'Yahweh' în jurul consoanelor sale este o reconstrucție modernă conjecturală a originalului. Limba ebraică nu a notat sunete vocale în alfabetul său până când savanții masoretici medievali nu le-au adăugat. Până atunci, evreii au încetat de mult, din respect, să mai pronunțe cuvântul "YHWH", astfel încât toate reconstituirile sunetelor vocalice din cuvânt sunt conjecturale și se bazează pe transcrierile acestuia în scrierile primilor creștini. Forma de "Yahweh" cunoscută de unii creștini, "Iehova", este o încercare greșită a creștinilor din Evul Mediu târziu de a completa sunetele vocalice la consoanele lui YHWH în ebraică. Aceasta a înțeles greșit o convenție din textele evreiești conform căreia acele consoane ar trebui completate cu vocalele unui cuvânt complet diferit, înlocuit în semn de reverență, *Adonai*, "Domnul".

15 Exodul 6.3.

16 Alt, "The God of the Fathers", 42-3.

17 A se vedea, de exemplu, tonul dezaprobator din relatarea despre cererea insistentă a poporului de a avea un rege și avertismentul lui Samuel, I Samuel 8.10-20, sau mustrarea deschisă a lui Samuel, I Samuel 12.17. Pentru implicațiile majore ulterioare pentru Europa secolului al XVII-lea în acest material, a se vedea E. Nelson, ""Talmudical Commonwealthsmen" and the Rise of Republican Exclusivism", *HJ*, 50 (2007), 809-36.

18 Conținutul cel mai consistent atestat a fost reprezentat de tablele originale ale celor Zece Porunci date lui Moise (vezi p. 61 și 1019-20): vezi I Regi 8.9.

19 Există prea multe referiri la această afirmație în Noul Testament pentru a le enumera în mod sintetic, dar exemplele cheie sunt Matei 12.23; 21.9, 15; Luca 1.27; 2.4; Ioan 7.42; Romani 1.3.

20 Pentru o tratare plină de viață a posibilităților, vezi W. G. Dever, *Did God Have a Wife? Archaeology and Folk Religion in Ancient Israel* (Grand Rapids și Cambridge, 2005), și vezi și J. M. Hadley, *The Cult of Asherah in Ancient Israel and Judah: Evidence for a Hebrew Goddess* (Cambridge, 2000).

21 II Regi 17-18.

22 Pentru o colecție utilă de eseuri care oferă o imagine de ansamblu comparativă, a se vedea M. Nissinen, *Prophecy in Its Ancient Near Eastern Context: Mesopotamian, Biblical and Arabian Perspectives* (Atlanta, 2000), în special H. B. Huffman, "A Company of Prophets: Mari, Assyria, Israel", 47-70.

23 I Regi 18.19, 22, 40-45.

24 Amos 1.1; cap. 5; 7.14-16; Osea 1.2; 3.1.

25 Isaia 1.11; cap. 6.

26 Isaia 7.3.

27 Isaia 2.3-4. Importanța acestui pasaj a fost atât de mare încât a fost atribuit și profetului contemporan Miheia, astfel că el poate fi găsit într-o formă ușor variată la Miheia 4.2 - 3.

28 II Regi 22.1-13; II Cronici 34.1-12.

29 Deuteronomul 13.9.

30 Vezi, de exemplu, Geneza 17.11-14, 24; 21.4.

31 J. Barton și J. Muddiman (eds.), *The Oxford Bible Commentary* (Oxford, 2001), 136.

32 Psalmul 137.1. O relatare a acestor evenimente din punctul de vedere al exilaților se găsește în Ezdra 4.

33 Luca 10.29-37; Ioan 4.1-45.

34 T. J. Wray și G. Mobley, *The Birth of Satan: Tracing the Devil's Biblical Roots* (Basingstoke, 2005), în special 51-2, 66-8, 75-148.

35 Eclesiastul 1.8-9, 18; 12.7-8.

36 Goodman, 168-71.

37 Luca 1.46-55, 68-79, și vezi G. Vermes, *The Nativity: History and Legend* (Londra, 2006), 148.

38 S. Freyne, "Galilee and Judaea in the First Century", în Mitchell și Young (eds.), 37-51, la 39.

39 W. Horbury și D. Noy (eds.), *Jewish Inscriptions of Graeco-Roman Egypt, with an Index of the Jewish Inscriptions of Egypt and Cyrenaica* (Cambridge, 1992), de exemplu, 13-14, 47-9, și indexul exemplelor la 276.

40 Doig, 2; Goodman, 283-5. A se vedea, de asemenea, Barrett (ed.), 55-7.

41 II Esdras 14.45-6. R. A. Kraft, "Scripture and Canon in Jewish Apocrypha and Pseudepigrapha", și S. Mason cu R. A. Kraft, "Josephus on Canon and Scriptures", în M. Saebo (ed.), *Hebrew Bible/Old Testament: The History of Its Interpretation* (3 vol., Gottingen, 1996), I, Pt I, 199-235, în special 220-21, 228-31.

42 În ceea ce privește canonul, a se vedea pp. 127-9.

43 O selecție mai amplă și utilă este prezentată în Barrett (ed.), 316-49.

44 Vezi acest citat din I Enoh în Iuda 14; despre Etiopia, vezi p. 279.

45 B. Sundkler și C. Steed, *A History of the Church in Africa* (Cambridge, 2000), 8.

46 Barrett (ed.), 292-8.

47 A se vedea ibidem, 251-62.

48 II Macabei 7.28: G. O'Collins și M. Farrugia, *Catholicism: The Story of Catholic Christianity* (Oxford, 2003), 167-8.

49 W. D. Davies și L. Finkelstein (eds.), *The Cambridge History of Judaism II: The Hellenistic Age* (Cambridge, 1989), 226, 294, 302, 422, 485. Pentru argumente viguroase în favoarea unei date mai timpurii pentru ideile larg răspândite despre înviere, care poate că depășesc periculos argumentul pentru precedentele literare și istorice, vezi J. D. Levenson, *Resurrection and the Restoration of Israel: The Ultimate Victory of the God of Life* (New Haven și Londra, 2006), în special 191-200.

50 O bună discuție sumară în Goodman, 254-60.

51 Daniel 12.2-3.

52 Goodman, 311.

53 M. Goodman, "The Function of Minim in Early Rabbinic Judaism", în H. Cancik et al. (eds.), *Geschichte-Tradition-Reflexion: Festschrift fur Martin Hengel zum 70.Geburtstag* (3 vols., Tubingen, 1996), I, 501-10, în special 501-2.

54 Matei 22.23-40; despre Pavel, Faptele Apostolilor 23.6-8.

55 Comunitatea izolată care a trăit în așezarea de la Marea Moartă descoperită în apropierea Wadi Qumranului modern și care probabil a păstrat celebrele Manuscrise de la Marea Moartă a fost adesea considerată esenian. Nu există dovezi concludente în acest sens: Goodman, 240, deși vezi o viziune mai pozitivă în G. Vermes, *Scrolls, Scriptures and Early Christianity* (Londra și New York, 2005), în special 18-30. Nu există nici dovezi solide ale unor legături directe între Manuscrise și creștinismul timpuriu: G. J. Brooke, *The Dead Sea Scrolls and the New Testament: Essays in Mutual Illumination* (Londra, 2005), în special xviii, 8-10, 13, 19-26, 261-71. Pentru mostre din literatura de la Qumran, a se vedea Barrett (ed.), 218-51.

PARTEA A II-A: O SINGURĂ BISERICĂ, O SINGURĂ CREDINȚĂ, UN SINGUR DOMN (4 Î.HR. - 451 D.HR.)

3: Un Mesia răstignit (4 î.Hr.-100 d.Hr.)

1 Expresia "pe piața de jos" provine din R. A. Burridge, *What are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography* (Cambridge, 1992), 217. Cu toate acestea, Burridge subliniază pe tot parcursul lucrării trăsăturile pe care Evangheliile le au în comun cu alte vieți antice (*bioi*).

2 *New York Times*, 18 august 1991: "Itchy feet: a symposium".

3 Mica 5.2; Ioan 7.40-43.

4 Luca 2.1, 5.

5 G. Vermes, *Nașterea: History and Legend* (Londra, 2006), 93-4. O mare parte din cele ce urmează sunt datorate clarviziunii lui Vermes.

6 Matei 1.1-17; Luca 3.23-38.

7 R. Bauckham, *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church* (Edinburgh, 1990), 355 - 9.

8 De recomandat ca analiză a genealogiei lui Matei este un poem răutăcios al biblistului Michael Goulder, care începe cu "Exceedingly odd is the means by which God/Has provided our path to the heavenly shore..." "Tamar", publicat pentru prima dată în 1965, poate fi savurat în *The Reader*, 98/4 (iarna 2004), 20. Pentru un comentariu ostil asupra genealogiei lui Matei din partea unui rabin din secolul al XII-lea, Jacob ben Reuben, vezi M. Rubin, *Mother of God: A History of the Virgin Mary* (Londra, 2009), 166-7.

9 Matei 5.17, 21-48.

10 Matei 1.16; Luca 3.23.

11 Isaia 7.14; Matei 1.23.

12 J. Jeremias, *New Testament Theology* (Londra, 1971), 36-7, 61-8; pentru "Rugăciunea Domnească", Matei 6.9-13; Luca 11.2-4. *Pater se* traduce în latină identic cu *pater*, și de aici și denumirea "Rugăciunii Domnești" încă folosită pe scară largă în fostul Occident latin, derivată din cele două cuvinte de început, "Tatăl nostru" - "Paternoster".

13 Motivele calculelor eronate ale lui Dionysius sunt explorate în mod exhaustiv în G. Declercq, *Anno Domini: The Origins of the Christian Era* (Turnhout, 2000), dar meritul pentru descoperirile originale îi revine în mod auster lui Julius în A. A. Mosshammer, *Easter Computus and the Origins of the Christian Era* (Oxford, 2008).

14 A se vedea referirile la Irod în Matei 2 și Luca 1.5. Dovezile privind moartea lui Irod în anul 4 î.Hr. sunt analizate exhaustiv în T. D. Barnes, "The Date of Herod's Death", *JTS*, n.s. 19 (1968), 204-9.

15 A se vedea data din Luca 3.1-2. Singura greșeală în grupul de dovezi de datare pe care Luca le oferă este afirmația sa că Ana a împărțit în 28-9 preoția supremă cu Caiafa: Vermes, *The Nativity*, 90.

16 Pentru botezul lui Isus de către Ioan, vezi Matei 4.13-17; Marcu 1.9-11; Luca 3.21-2. Pentru o varietate de afirmații despre superioritatea lui Isus față de Ioan, majoritatea puse în gura lui Ioan însuși, vezi Matei 3.11-14; Marcu 1.7-8; Luca 3.16-17; Ioan 1.6-8, 35-7; 3.25-30; 4.1 - 2.

17 În ceea ce privește vârsta lui Isus la începutul slujbei sale publice, vezi Luca 3.23.

18 Matei 7.12; cf. Luca 6.31.

19 Acest rezumat vesel al unei probleme textuale care a ocupat unele dintre cele mai ascuțite minți ale cercetătorilor occidentali fără un rezultat concludent ar trebui îmbogățit prin consultarea, de exemplu, a lui G. N. Stanton, *The Gospels and Jesus* (Oxford, 1989).

20 Marcu 10.27; Luca 18.27.

21 Jeremias, *New Testament Theology*, 14-18: fenomenul este cunoscut sub denumirea tehnică de "paralelism antitetic".

22 Jeremias, *Teologia Noului Testament*, 35-6. Ar fi anevoios să enumerăm toate numeroasele cazuri de "Amin" din Noul Testament, dar pentru utilizarea unică, vezi, de exemplu, Matei 5.18; Marcu 3.28; Luca 4.24; iar pentru forma dublă a lui Ioan, Ioan 1.51; 5.19, 24, 25.

23 Marcu 2.27-8, cu versiuni atenuate în Matei 12.8 și Luca 6.5.

24 Singura excepție de la această regulă, Ioan 12.34, când "poporul" folosește această expresie, este un ecou al unei preziceri anterioare a lui Isus însuși, potrivit căreia Fiul Omului va fi înălțat (Ioan 3.14).

25 Daniel 7.13.

26 B. Lindars, *Jesus, Son of Man* (Londra, 1983), în special 17-28 pentru discuția despre aramaica *bar enasha*, 97-100, 156-7: G. Vermes, *Jesus the Jew* (Londra, 1973), 160-91. Pentru o discuție incisivă care pledează în favoarea unei afirmații mai degrabă pozitive a lui Iisus cu privire la statutul său mesianic, vezi M. Hengel, *Studies in Early Christology* (Edinburgh, 1995), cap. 1.

27 J. Jeremias, *Rediscovering the Parables* (Londra, 1966), 10. Parabolele se găsesc aproape exclusiv în Evangheliile sinoptice: există doar una în Evanghelia lui Ioan, Ioan 10.1 - 6.

28 Ibidem, 145.

29 Marcu 12.1-12; Matei 21.33-46; Luca 20.9-19.

30 A se vedea variantele din Matei 22.1-14 și Luca 14.16-24, discutate în mod util (împreună cu versiunea din Evanghelia necanonică a lui Toma) în Jeremias, *Rediscovering the Parables*, 50-53, 138-42.

31 Matei 25.1-13.

32 Luca 12.39-40; în forma sa actuală nu pare a fi o parabolă, dar așa o numește Petru ca răspuns, și poate fi un fragment dintr-o poveste mai amplă. Pentru ecoul său într-un imn din secolul al IV-lea al lui Efrem Sirianul, vezi p. 183.

33 Matei 20.1-16.

34 Matei 5-7; Luca 6.17-49, cu alte fragmente în altă parte. O mare parte a materialului este împrăștiat în Evanghelia lui Marcu fără a fi antologat.

35 Matei 5.21-6.

36 Matei 6.7-15; Luca 11.1-4; vezi și Marcu 11.25-6. Ambele din urmă sunt prescurtate în comparație cu versiunea completă din Matei.

37 Discutate cu folos în T. G. Shearman, ""Pâinea noastră cea de toate zilele"", *Journal of Biblical Literature*, 53 (1934), 110-17 (deși concluzia lui Shearman poate fi considerată prea simplă), și E. Lohmeyer, *"Tatăl nostru": An Introduction to the Lord's Prayer* (New York, 1965), 141-51.

38 1 Tesaloniceni 4.15-16; Matei 24.30-31 (o vorbă de "Fiul Omului"). Pavel, în propriile sale cuvinte, are puține de spus despre tema "împărăției", iar aceasta este practic absentă din Evanghelia lui Ioan (excepție face Ioan 3.3, 5).

39 Faptele Apostolilor 1.21-26.

40 Matei 23.24; Matei 8.22 (Luca 9.60).

41 Pentru un bun rezumat al amplei dezbateri academice despre "*secretul mesianic*", vezi C. Tuckett (ed.), *The Messianic Secret* (Philadelphia și Londra, 1983).

42 E. P. Sanders, *Jesus and Judaism* (Londra, 1985), 230, 256-60. Comparați interdicția absolută din Luca 16.18 cu excepția pentru divorț pentru adulter din Matei 5.31-2.

43 O bună discuție a acestor probleme în P. Bradshaw, *Eucharistic Origins* (Alcuin Club Collections 80, 2004).

44 Ioan 18.31.

45 Matei 27.25.

46 Marcu 7.24-30; Matei 15.21-8.

47 Ioan 8.6, 8. Este ironic faptul că acest unic exemplu de scriere a lui Iisus se găsește într-una dintre cele mai nesigure din punct de vedere textual porțiuni ale Evangheliei lui Ioan (lipsește, de exemplu, din textul lui Ioan din Papirusul Bodmer 66, ilustrat în planșa 1).

48 Hengel, *Studies in Early Christology*, 384-5.

49 Luca 24.13-35.

50 I Macabei 4.11; Luca 24.13-49.

51 Pentru un exemplu din secolul al XX-lea, vezi tavanul Capelei Înălțării din sanctuarul anglican al Maicii Domnului din Little Walsingham, Anglia. Relatări în Marcu 16.19 (într-un fragment de text care pare să fie ulterior textului principal al Evangheliei); Luca 24.51; Faptele Apostolilor 1.2 (într-o carte considerată, în general, ca fiind o continuare a Evangheliei lui Luca de către același autor, deși discrepanța în acest detaliu al Înălțării ridică semne de întrebare cu privire la această presupunere puțin contestată).

52 Pentru un schimb de replici interesant care prezintă în mod concis multe dintre aceste probleme, a se vedea corespondența din 1971 dintre *Don Cupitt* și C. F. D. Moule, *Explorations in Theology 6: Don Cupitt* (Londra, 1979), 27-41. Hengel, *Studies in Early Christology*, *passim* și în special 383-9, oferă un caz solid pentru o exaltare foarte timpurie și foarte consecventă prepaulin a lui Isus ca Fiu al lui Dumnezeu.

53 Chestiunea paternității și autenticității epistolelor lui Pavel, care este vitală pentru a stabili care mesaje sunt ale lui și care au fost puse pe seama lui de admiratorii săi, este tratată cu claritate în J. Barton și J. Muddiman (eds.), *The Oxford Bible Commentary* (Oxford, 2001), 1078-83, și în comentariile la epistolele individuale ulterioare. Cele despre care se convine în general că au fost scrise de Pavel însuși sunt: Romani, I și II Corinteni, Galateni, Filipeni, I Tesaloniceni și Filimon. Rămâne un statut mai dubios pentru Efeseni, Coloseni, Tesaloniceni II, Timotei I și II și Tit. Evrei a fost recunoscută pe scară largă ca fiind de o mână diferită de-a lungul istoriei interpretării biblice creștine, inclusiv de către Martin Luther.

54 J. M. Robinson a vorbit în mod adecvat despre "Pavel domesticit" care se găsește în cartea Faptele Apostolilor: Robinson, "Nag Hammadi: The First Fifty Years", în J. D. Turner și A. McGuire (eds.), *The Nag Hammadi Library after Fifty Years: Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature Commemoration* (Leiden, 1997), 3-33, la 28.

55 Faptele Apostolilor 9.3-4.

56 Galateni 1.12-19.

57 M. M. Mitchell, "Gentile Christianity", în Mitchell și Young (eds.), 103-24, la 109.

58 Romani 11.13. Relatarea arestării și procesului lui Pavel de către Felix, guvernatorul roman din Cezareea, se află în Faptele Apostolilor 24.

59 J. D. Crossan și J. L. Reed, *In Search of Paul: How Jesus's Apostle Opposed Rome's Empire with God's Kingdom* (Londra, 2005), în special 23-6, 36-7, 215-34.

60 Ca Hristos, de exemplu, Romani 5.6; 10.4; ca Domn, de exemplu, imnul, care pare a fi un citat al lui Pavel dintr-un text al altcuiva, Filipeni 2.11.

61 C. F. D. Moule, *The Origin of Christology* (Cambridge, 1977), 58-60.

62 Romani 4.15; 7.8, 12.

63 E. P. Sanders, *Paul, the Law and the Jewish People* (Philadelphia, 1983), 6, 10, 13-14.

64 Romani, 1.17, cu citat încorporat din Habbakuk 2.4. Un ghid excelent pentru discuțiile moderne despre Pavel și Lege este D. G. Horrell, *An Introduction to the Study of Paul* (Londra și New York, 2000), cap. 6.

65 Romani 2.14-15.

66 I Corinteni 15.22.

67 Descrierea Euharistiei de către Pavel, I Corinteni 11.23-6, este cel mai vechi text care afirmă că Isus le-a poruncit ucenicilor Săi să repete în amintire ceea ce a făcut la Cina cea de Taină. Dintre Evangheliile sinoptice, cea mai recentă, Luca 22.19, preia această referire la o poruncă de a-și aminti și repeta acțiunile, care nu este prezentă în descrierile paralele anterioare din Marcu 14.22 sau Matei 26.26.

68 I Corinteni 12.13, iar despre diversitatea comunității creștine, vezi I Corinteni 7.7, 17; 12.27-30.

69 Geneza 1.2.

70 Romani 8.15-16, 26.

71 Există un argument persistent în rândul unor cercetători moderni, conform căruia Evanghelia lui Ioan a fost considerată suspectă în multe sectoare ale creștinismului majoritar până la sfârșitul secolului al II-lea d.Hr. Baza probatorie pentru acest lucru este îngustă, așa cum este demonstrat cu grijă în C. E. Hill, *The Johannine Corpus in the Early Church* (Oxford, 2004), în special 463-70. În egală măsură, erudiția conservatoare susține încă o datare timpurie pentru Ioan: un convertit surprinzător la această teorie a fost J. A. T. Robinson, *The Priority of John* (Londra, 1985), iar un studiu recent, care în general plasează Evangheliile la început, a fost R. Bauckham, *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony* (Grand Rapids, 2006).

72 Respectiv Ioan 6.35, 48, 51; 8.12; 9.5; 10.7; 10.11, 14; 11.25; 14.6; 15.1.

73 Marcu 13.32: "Despre ziua aceea și despre ceasul acela nimeni nu știe, nici îngerii din ceruri, nici Fiul, ci numai Tatăl". Preocuparea acestui pasaj de a modifica urgența apocaliptică a materialului anterior sugerează o adăugare într-o etapă foarte târzie a realizării versiunii finale a lui Marcu.

74 Ioan 1.32.

75 Pentru aluziile dense de aici, vezi Apocalipsa 21 și 22.

76 I Corinteni 15.5-8.

77 Galateni 2.11-14.

78 I Corinteni 10.23-32.

79 Martin Goodman a reluat recent argumentele aduse pentru prima dată de istoricul evreu Josephus în favoarea distrugerii accidentale: Goodman, în special 440-44. Nu trebuie să acceptăm acest argument pentru a admira tratarea magistrală a epocii.

80 M. Goodman, "Traian and the Origins of Roman Hostility to the Jews", *PP*, 182 (februarie 2004), 28. Cu privire la probabilitatea reală ca Templul Capitolin să fi fost construit pe locul crucificării și al mormântului lui Iisus, a se vedea J. Murphy O'Connor, *The Holy Land: An Oxford Archaeological Guide* (Oxford, 1980), 49-61.

81 Eusebiu, *Istoria bisericească* (*NPNF*, n.s. I, 1890), 158-9 (III.27.1-4).

82 Goodman, 103.

83 În această tradiție, creștinii simpatizanți ai naziștilor din secolul al XX-lea au susținut că Nazaretul se afla într-o enclavă a "arianismului" și că populația din Galileea nu era evreiască: vezi p. 942 și C. Kidd, *The Forging of Races: Race and Scripture in the Protestant Atlantic World, 1600-2000* (Cambridge, 2006), cap. 6.

84 Apocalipsa 21.22 (vezi p. 104). Punctul de vedere pe care îl prezint a fost contestat în ultimii ani de cercetători care susțin o separare mult mai târzie și fragmentată între iudaism și creștinism, mai mult sau mai puțin completă abia la începutul secolului al IV-lea. Argumentul este elocvent prezentat în D. Boyarin, *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity* (Philadelphia, 2004): a se vedea în special xiv-xv, 192-201.

85 O tratare utilă a acestei teme este L. W. Hurtado, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity* (Grand Rapids, 2003), în special 1-78, 575-6.

86 C. Harline, *duminică: A History of the First Day from Babylonia to the Super Bowl* (New York, 2007), 6-17.

87 Stringer, 42.

88 Harline, *duminică*, 4-6.

89 Goodman, 454, 469-70, 530-31.

90 Faptele Apostolilor 11.26; vezi Goodman, 539-40.

91 Pentru o prezentare atentă, deși nu dogmatic pozitivă, a dovezilor privind moartea lui Petru la Roma, a se vedea J. Toynbee și J. Ward-Perkins, *The Shrine of St Peter and the Vatican Excavations* (Londra, 1956), 127-8, 133, 155-61.

4: Definirea limitelor (50 CE-300)

1 John Rylands Library, Manchester (Marea Britanie), Papirusul grecesc P^{52} : pentru o doză de apă rece asupra încercărilor de a data mai atent acest fragment, a se vedea B. Nongbri, "The Use and Abuse of P^{52} : Papyrological Pitfalls in the Dating of the Fourth Gospel", *HTR*, 98 (2005), 23 - 48.

2 C. Markschies, *Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen: Prolegomena zu einer Geschichte der antiken christlichen Theologie* (Tubingen, 2007), 32. Îi sunt recunoscător lui James Carleton Paget pentru că mi-a indicat această referință.

3 Romani 16.5-8. Cu privire la problema autenticității scrisorilor lui Pavel, vezi p. 1045, n, 53.

4 I Corinteni 9.14: cf. paralelele sinoptice Matei 10.10-11, Luca 10.7-8.

5 II Tesaloniceni 3.6 (italicele mele). Există o bună discuție a acestui punct în G. Theissen, *The Social Setting of Pauline Christianity: Essays on Corinth* (Edinburgh, 1982), 33-54. Pentru un punct de vedere viguros contrar, care subliniază sărăcia comunităților creștine pauline, vezi J. J. Meggitt, *Paul, Poverty and Survival* (Edinburgh, 1998).

6 Romani 16.23 - ambii bărbați trimit salutări creștinilor din Roma. O inscripție pentru Erastus, "edil la Corint", ar putea fi o referire la același om și o mărturie a statutului său social ridicat: W. A. Meeks, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul* (New Haven and London, 1983), 58-9.

7 I Corinteni 11.17-34.

8 I Corinteni 10.23-32.

9 I Corinteni 7.20.

10 Romani 13.1: cf. răspunsul ambiguu al lui Isus când i s-a arătat o monedă a împăratului: Marcu 12.17 și Matei 22.21.

11 Galateni 3.28.

12 I Corinteni 10.21.

13 J. A. Harrill, *Slaves in the New Testament: Literary, Social and Moral Dimensions* (Minneapolis, 2006), 6-16, 177-8. O tradiție legată de scrisoare spune că Onesimus fură bani de la Filimon și apoi fuge de la stăpânul său pentru a-l întâlni pe Pavel, din motive necunoscute (cf. ibidem, 6-7). Această tradiție nu are nicio bază în text și a apărut probabil din dorința de a da un sens conținutului deosebit al scrisorii. Supraviețuirea tradiției necontestată în mare parte a cercetării moderne este remarcabilă.

14 I Petru 2.13, 18-24: Versiunea standard revizuită a Bibliei, la fel ca multe alte traduceri, transformă cuvântul *oiketai* în "slujitori". Acesta înseamnă 'sclavi de casă'. Acest material face parte din *Haustafeln*, discutat la pp. 118-19. **15** G. M. E. de Ste Croix, 'Early Christian Attitudes

to Property and Slavery', în D. Baker (ed.), *Church, Society and Politics: Papers Read at the Thirteenth Summer Meeting and the Fourteenth Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society* (*SCH*, 12, 1975), 1-38, în special 20-21.

16 Declarația clasică a cazului este E. Schussler Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (Londra, 1983).

17 C. Tuckett, *The Gospel of Mary* (Oxford, 2007), 101 [*Gospel of Mary* 18.11-15] și vezi în special 52-4, 201-3; E. Pagels și K. L. King, *Reading Judas: The Gospel of Judas and the Shaping of Christianity* (New York și Londra, 2007), 35-7. Cu privire la gnostici, vezi pp. 121-5.

18 Romani 16.1-7, 12; U. E. Eisen, *Women Officeholders in Early Christianity: Epigraphical and Literary Studies* (Collegeville, 2000), în special despre Junias, 47-8, 54, 56, și despre diaconi, 159-98.

19 I Corinteni 11.3-15; 14.34.

20 O prezentare clasică și atentă a argumentelor împotriva faptului că Efeseni este autentic paulină este C. L. Mitton, *The Epistle to the Ephesians: Its Authorship, Origin and Purpose* (Oxford, 1951).

21 Efeseni 2.7.

22 Efeseni 6.1-4.

23 I Timotei 2.15.

24 Efeseni 5.23. Cf. un argument elaborat al lui Pavel despre eliberarea noastră de Legea iudaică, bazat pe analogia cu eliberarea soției din căsătorie prin moartea soțului ei, Romani 7.1-6.

25 I Timotei 3.7.

26 Titus 2.5.

27 C. Osiek, "The Self-defining Praxis of the Developing *Ecclesia*", în Mitchell și Young (eds.), 274-92, la 281; Goodman, 118, 245-8.

28 I Corinteni 7.1-9.

29 Faptele Apostolilor 4.32- sfârșitul; 5.1-11.

30 Leviticul 25.

31 I Timotei 2.11-12.

32 Stringer, 39-41; este dificil de localizat sau de datat *Didahia*, dar opinia savanților înclină spre sfârșitul secolului I și spre o localizare în Siria/Palestina.

33 D. Williams, "Justificarea prin credință: A Patristic Doctrine", *JEH*, 57 (2006), 649-67, la 654.

34 D. Brakke, "Self-differentiation among Christian Groups: The Gnostics and Their Opponents", în Mitchell și Young (eds.), 245-60, la 247-9.

35 J. D. Turner și A. McGuire (eds.), *The Nag Hammadi Library after Fifty Years: Proceedings of the 1995 Society of Biblical Literature Commemoration* (Leiden, 1997), în special 4-8 pentru o relatare a descoperirii. Pentru o selecție de texte gnostice de aici și din alte părți, vezi Barrett (ed.), 92-119.

36 E. M. Yamauchi, "The Issue of Pre-Christian Gnostics Reviewed in the Light of the *Nag* Hammadi Texts", în Turner și McGuire (eds.), *Nag Hammadi Library after Fifty Years*, 72-88, în special 87.

37 Cercetătorii au susținut cândva în mod obișnuit că creștinismul egiptean timpuriu a fost asociat îndeosebi cu gnosticismul, cazul fiind argumentat pentru prima dată cu tărie de W. Bauer, *Rechtglaublichkeit und Ketzerei im altesten Christentum* (Tubingen, 1934). Acest punct de vedere a fost respins cu atenție de C. H. Roberts, *Manuscript, Society and Belief in Early Christian Egypt* (Londra, 1979), în special cap. 3.

38 S. Davies (ed.), *The Gospel of Thomas Annotated and Explained* (Londra, 2003), 54-5 [Log. 42].

39 M. Franzmann, "O istorie completă a creștinismului timpuriu: Taking the "Heretics" Seriously", *JRH*, 29 (2005), 117-28, la 120, citat. Epiphanios, *Panarion* 26.4-5.

40 O expunere moderată (deși criticată pe scară largă) a opoziției gnostice față de autoritate și a simpatiei față de potențialul feminin este E. Pagels, *The Gnostic Gospels* (New York, 1979), în special 48-69.

41 A se vedea discuția și textele din E. Pagels și K. L. King, *Reading Judas: The Gospel of Judas and the Shaping of Christianity* (Londra, 2007), 59, 67-8, 71-4, 113.

42 Titus 1.14.

43 Istoricii de până în epoca modernă au avut tendința de a urma afirmația lui Irineu din Lyon că Marcion a mutilat textele lui Pavel și Luca pe care le-a folosit: vezi Stevenson (ed., 1987), 92. Pentru argumente puternice în sens contrar și o discuție generală despre utilizarea lui Marcion a lui Luca, vezi A. Gregory, *The Reception of Luke and Acts in the Period before Irenaeus: Looking for Luke in the 2nd Century* (Tubingen, 2003), 175-210.

44 M. Frenschkowski, "*Marcion* in arabischen Quellen", în G. May și K. Greschat (eds.), *Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung* (Berlin, 2002), 39-63, la 46-9, 62.

45 Despre Harnack și Marcion, W. H. C. Frend, "Church Historians of the Early Twentieth Century: Adolf von Harnack", *JEH*, 52 (2001), 83-102, la 85, 101.

46 W. R. Schoedel, *Ignatius of Antioch: A Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch* (Philadelphia, 1985), 238, 243-4.

47 D. Trobisch, *The First Edition of the New Testament* (Oxford, 2000), în special 6-7, 72-7, 106-7.

48 Cu privire la citirea liturgică a lui Clement la Corint și chiar și în alte părți, vezi Eusebiu, 147 [III.16]; 201 [IV.23.11].

49 D. R. Cartlidge și J. K. Elliott, *Art and the Christian Apocrypha* (Londra și New York, 2001), 15-18, 143-8, 169.

50 D. H. Williams, *Tradiție, Scriptură și interpretare: A Sourcebook of the Ancient Church* (Grand Rapids, 2006), 82-3, qu. Irineu, *Proof of the Apostolic Preaching* 3.6-7.

51 Vezi relatarea alegerii lor în Fapte 6.1-6.

52 Stevenson (ed., 1987), 12.

53 Ibidem, pp. 8-9. Originalul, Isaia 60.17, este tradus în Versiunea Standard Revizuită prin "Voi face din supraveghetorii voștri pace și din stăpânii voștri de muncă dreptate".

54 Diverși cercetători moderni au pus la îndoială autenticitatea și datarea scrisorilor lui Ignațiu la începutul secolului al II-lea: pentru un rezumat al răspunsurilor eficiente, vezi A. Brent, "The Enigma of Ignatius of Antioch", *JEH*, 57 (2006), 429-56, la 429-32.

55 Schoedel, *Ignatius of Antioch*, 238.

56 Brent, "The Enigma of Ignatius of Antioch", 433.

57 Acest caz este prezentat ibidem și în A. Brent, *Ignatius of Antioch: A Martyr Bishop and the Origins of Episcopacy* (Edinburgh, 2007).

58 Pentru posibilitatea ca moartea lui Petru la Roma să fie mai puțin sigură decât cea a lui Pavel, vezi pp. 110-11. Pentru primele afirmații că Petru a fost episcop al Romei, la mijlocul secolului al IV-lea, vezi p. 294.

59 Prima clădire de biserică de pe acest loc, în afară de un mic altar, a fost construită probabil în 354; pentru un rezumat istoric util, inclusiv incendiul dezastruos și reconstrucția aproape la fel de dezastruoasă din 1823, a se vedea M. Webb, *The Churches and Catacombs of Early Christian Rome* (Brighton and Portland, 2001), 207-13.

60 Cartlidge și Elliott, *Art and the Christian Apocrypha*, 135.

61 Dovezile că sanctuarul excavat este mormântul actual al Sfântului Petru sunt puternice, dar nu absolut concludente: a se vedea J. Toynbee și J. Ward-Perkins, *The Shrine of St Peter and the Vatican Excavations* (Londra, 1956), 127-8, 133, 155-61.

62 Frend, 130, 146-7.

63 A. Hastings, "150-550", în Hastings (ed.), 25-65, la 30.

64 Brakke, "Self-differentiation among Christian Groups", în Mitchell și Young (eds.), 245-60, la 255-6.

65 Stringer, 67-8. Pentru imitarea acestui cult statornic în Occidentul de mai târziu, a se vedea p. 347, iar în Bizanț, a se vedea p. 193.

66 V. Fiocchi Nicolai, F. Bisconti și D. Mazzoleni, *The Christian Catacombs of Rome: History, Decoration, Inscriptions* (Regensburg, 1999), 165.

67 J. Stevenson, *The Catacombs: Rediscovered Monuments of Early Christianity* (Londra, 1978), 31-2.

68 W. Tabbernee, *Fake Prophecy and Poluted Sacraments: Ecclesiastical and Imperial Reactions to Montanism* (Leiden și Boston, 2007), 399-400. Tabbernee a făcut parte din echipa de redescoperire (ibid., ix, xxix, 116, 258-9); cartea sa este în prezent cea mai bună prezentare generală a montanismului.

69 I. Backus, *Reformation Readings of the Apocalypse: Geneva, Zurich and Wittenberg* (Oxford, 2000), xii; I. Backus, *Historical Method and Confessional Identity in the Era of the Reformation (1378-1615)* (Leiden, 2003), 131-4, 148-52. Cu privire la radicali, protestanți mainstream și Zilele de pe urmă, vezi pp. 623-4 și 772-4. **70** Acesta este un caz bine argumentat în A. Stewart-Sykes, "The Original Condemnation of Asian Montanism", *JEH*, 50 (1999), 1-22.

71 G. Salmon în W. Smith și H. Wace (eds.), *Dictionary of Christian Biography* (4 vol., Londra, 1877-87), III, 941, s.v. Montanus.

72 Coloseni 2.8.

73 A. Lukyn Williams (ed.), *Dialogue with Trypho the Jew* (Londra, 1930), 4-20 [Cap. 2-9].

74 Ibidem, 127 [cap. 61]. Pentru utilizarea de către Philon a *logosului*, vezi Barrett (ed.), 262-5.

75 Stevenson (ed., 1987), 120.

76 Ibidem, 167.

77 Cf. ibidem, 164, 176.

78 Pentru utilizarea de către Tertullian a termenului "*trinitas*", a se vedea M. Wellstein, *Nova Verba in Tertullians Schriften gegen die Haretiker aus montanistischer Zeit* (Stuttgart și Leipzig, 1999), 218-20.

79 Lukyn Williams (ed.), *Dialog cu Trypho evreul*, 113 [56.11].

80 Brakke, "Self-differentiation among Christian groups", în Mitchell și Young (eds.), 255-6; F. M. Young, "Monotheism and Christology", în Mitchell și Young (eds.), 452-69, la 461.

81 Stevenson (ed., 1987), 184, 186.

82 Eusebiu, 257 [VI.11.6].

83 Stevenson (ed., 1987), 180.

84 Ibidem, 184.

85 Ibidem, 187.

86 A. Le Boulluec (ed.), *Clement D'Alexandrie: Les Stromates: Stromate V* (*Sources Chretiennes* 278, 1981), 38-9 [V.1.9.4]; A. Le Boulluec (ed.), *Clement D'Alexandrie: Les Stromates: Stromate VII* (*Sources Chretiennes* 428, 1997), 128-9 [VII.6.34.4].

87 Stevenson (ed., 1987), 188-9.

88 J. Boswell, *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century* (Chicago și Londra, 1980), 140, 147, 164, 355-9.

89 Eusebiu, 250 [VI.2.4-6].

90 Stevenson (ed., 1987), 192-3.

91 J. N. B. B. Carleton Paget, "Origen as Exegete of the *Old* Testament", în M. Saebo (ed.), *Hebrew Bible/Old Testament: The History of Its Interpretation* (3 vol., Gottingen, 1996), I, Pt I, 499-542.

92 A existat o controversă cu privire la faptul că *Hexapla* conținea textul ebraic al Tanakh-ului, dar vezi A. Grafton și M. Williams, *Christianity and the Transformation of the Book: Origen, Eusebius and the Library of Caesarea* (Cambridge, MA, și Londra, 2006), 92-6. Despre numărul de cărți, ibidem, 88, 105, despre formatul inovator, 17, și despre ebraicul ezitant al lui Origen, 112. Ediția victoriană a fost F. Field (ed.), *Origenis Hexaplorum quae supersunt; sive, Veterum interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta* (2 vols., Oxford, 1867-75).

93 Pentru o corecție recentă și amănunțită a presupunerilor ușoare conform cărora gândirea creștină alexandrină ar trebui citită în principal cu referire la Platon și la "platonismul de mijloc", a se vedea M. J. Edwards, *Origen against Plato* (Aldershot, 2002).

94 Stevenson (ed., 1987), 206. Pentru comentariile ostile ale neoplatonicianului Porfirie cu privire la utilizarea alegoriei de către Origen, vezi ibidem, 207-8.

95 Ibidem, 202.

96 Ibidem, 199.

97 Comentariu la Ioan 20.28, quot. H. Chadwick, *East and West: The Making of a Rift in the Church. From Apostolic Times until the Council of Florence* (Oxford, 2003), 6.

98 G. W. Butterworth (ed.) *Origen: On First Principles* (Londra, 1936; reeditare cu o introducere suplimentară, Gloucester, MA, 1973), 67-68, 110-13.

99 Această doctrină este cunoscută sub denumirea tehnică de *apokatastază.* Cu privire la aceasta și la schema cosmică a lui Origen, vezi Stevenson (ed., 1987), 201-4.

5: Prințul: aliat sau dușman? (100-300)

1 Romani 1.19-32.

2 Discuție utilă în W. V. Harris (ed.), *The Spread of Christianity in the First Four Centuries: Essays in Explanation* (Leiden, 2005), în special 17-23, 158-60.

3 H. Chadwick, "The Early Church", în Harries și Mayr-Harting (eds.), 1-20, la 9.

4 F. M. Young, "Preludiu: Jesus Christ, Foundation of Christianity", în Mitchell și Young (eds.), 1-35, la 14-15.

5 R. M. Grant, "Five Apologists and Marcus Aurelius", *Vigiliae Christianae,* 42 (1988), 1-17, la 4-5.

6 H. W. Attridge et al. (eds.), *The Apostolic Tradition* (Minneapolis, 2002), 88, 90, 94.

7 F. Trombley, "Overview: The Geographical Spread of Christianity", în Mitchell și Young (eds.), 302-23, la 310.

8 Este relatată de două ori de Eusebiu în *Istoria* sa *bisericească*, 161 [III.30.6]; 187 [IV.14.6].

9 D. Trobisch, *The First Edition of the New Testament* (Oxford, 2000), în special 19-21.

10 L. W. Hurtado, *The Earliest Christian Artifacts: Manuscripts and Christian Origins* (Grand Rapids, 2006), în special despre aceste *nomina sacra*, cap. 3; Trobisch, *The First Edition of the New Testament,* 11-19.

11 A. Wypustek, "Un aspect ignorat al persecuțiilor creștinilor în Antichitate: acuzațiile de magie erotică imputate creștinilor în secolele II și III", *JAC*, 42 (1999), 50-71, la 58. Cf. J. A. Hanson (ed.), *Apuleius: Metamorphoses* (2 vols., Cambridge, MA, și Londra, 1989), 179-85 [IX.29-31].

12 Stevenson (ed., 1987), 1-2.

13 C. Ziwsa (ed.), *S. Optati Milevitani libri VII . . . . Accedunt decem monumenta vetera ad Donatistarum historiam pertinentia* (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 26, 1893), Appendix I, 186-7. Despre Constantin și comemorarea funerară, vezi pp. 292-3.

14 O cifră citată de W. H. C. Frend, *JEH*, 55 (2004), 126.

15 V. Fiocchi Nicolai, F. Bisconti și D. Mazzoleni, *The Christian Catacombs of Rome: History, Decoration, Inscriptions* (Regensburg, 1999), 20-22, 35, 151-3. O altă bună introducere generală este J. Stevenson, *The Catacombs: Rediscovered Monuments of Early Christianity* (Londra, 1978).

16 M. A. Tilley, "North Africa", în Mitchell și Young (eds.), 381-96, la 391.

17 J. Huskinson, "Pagan and Christian in the Third to the Fifth Centuries", în Wolffe (ed.), 13-41, la 22. A se vedea textul în Stevenson (ed., 1987), 44-5.

18 B. D. Shaw, "The Passion of Perpetua", *PP*, 139 (mai 1993), 3-45, la 22, și *passim* pentru comentarii utile.

19 Stevenson (ed., 1987), 18-21.

20 H. Chadwick, *The Early Church* (Londra, 1967), 52n.

21 Eusebiu, 201 [IV.23.4-8].

22 W. A. Meeks, "Social and Ecclesial Life of the Earliest Christians", în Mitchell și Young (eds.), 145-73, la 171-2; M. M. Mitchell, "From Jerusalem to the Ends of the Earth", ibidem, 295-301, la 295-6. Cu toate acestea, există cazuri de pelerinaj în Țara Sfântă în secolul al II-lea și la începutul secolului al III-lea, inclusiv figuri precum Origen, Melito din Sardes și Alexandru, episcop de Capadocia: vezi Stringer, 74.

23 H. Chadwick (ed.), *Contra Celsum* (rev. edn, Cambridge, 1965). Trebuie să presupunem că Celsus și-a scris atacul în greacă, limba în care este transmis de Origen.

24 Stevenson (ed., 1987), 136.

25 O sinteză utilă a acestor evoluții este F. Millar cu D. Berciu, R. N. Frye, G. Kossack și T. Talbot Rice, *The Roman Empire and Its Neighbours* (Londra, 1967).

26 '. . . deși era imposibil ca ea să poată împăca practica viciului cu preceptele Evangheliei, ea ar putea spera să compenseze slăbiciunile sexului și profesiei sale, declarându-se patroana creștinilor': E. Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (12 vol., Londra, 1813), II, 446-7 [cap. 16]. În mod similar, marele istoric bisericesc francez Monseniorul Duchesne nu pare să fi fost imun la aspectele comice ale carierei ei, când a observat, în replică la Gibbon, că "viața ei - în asemenea împrejurări - nu putea fi în strictă concordanță cu preceptele Evangheliei": L. Duchesne, *Early History of the Christian Church from Its Foundation to the End of the Third Century* (Londra, 1914), 183, din a 4-a ediție franceză, cap. 13, 251-2.

27 E. Cary (ed.), *Dio's Roman History* (9 vols., Loeb edn, London and Cambridge, MA, 1914-2004), IX, 271-3 [*Epitome of Book LXXVII* 14.6].

28 R. Reece, "Town and Country: The End of Roman Britain", *World Archaeology*, 12 (1980), 77-92, la 80.

29 J. Geffcken, *The Last Days of Greco-Roman Paganism* (ed. rev., Amsterdam și Londra, 1978), 25-31.

30 J. G. Davies, "Was the Devotion of Septimius Severus to Serapis the Cause of the Persecution of 202-3?", *JTS*, 5 (1954), 73-6.

31 E. R. Dodds, *Christian and Pagan in an Age of Anxiety: Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine* (Cambridge, 1965).

32 Cu toate acestea, opinia arheologică actuală nu favorizează ideea comună că faimosul *Mithraeum de* la Walbrook din City of London a fost profanat în mod deliberat de creștini: a se vedea J. D. Shepherd (ed.), *The Temple of Mithras, London: Excavations by W. F. Grimes and A. Williams at the Walbrook* (Londra, 1998), 227-32. Pentru dedicațiile mithraice, vezi Barrett (ed.), 133-4.

33 Despre dispariția și viziunile sale, vezi C. P. Jones (ed.), *Philostratus* (3 vol., ed. Loeb, Cambridge, MA, și Londra, 2005), 322-3, 384-5, 413-15 [*Viața lui Apollonius din Tyana* VIII]. Vol. III conține refutarea lui Eusebiu. Barrett (ed.), 82-5, oferă extrase economice din Apollonius.

34 B. Stock, *După Augustin: The Meditative Reader and the Text* (Philadelphia, 2001), 43.

35 Despre Iisus ca apostol, M. Franzmann, *Jesus in the Manichaean Writings* (London and New York, 2003), 15-17; despre paradoxuri, ibidem, 76-7.

36 S. Whitfield cu U. Sims-Williams, *The Silk Road: Trade, Travel, War and Faith* (Londra, 2004), 121-2.

37 Stevenson (ed., 1987), 267-8.

38 I. Gardiner et al. (eds.), *Coptic Documentary Texts from Kellis I* (Oxford, 1999), 72-82, 344-57. A se vedea, de asemenea, M. Franzmann, "The Syriac-Coptic Bilinguals from Ismant el-Kharab (Roman Kellis): Translation Process and Manichaean Missionary Practice", în A. van Tongerloo și L. Cirillo (eds.), *Il Manicheismo: nuove prospettive della ricerca* (Turnhout, 2005), 115-22.

39 P. McKechnie, "Christian Grave-inscriptions from the *Familia Caesaris*", *JEH*, 50 (1999), 427-41, la 439, și vezi p. 167.

40 Despre Origen și Iulia Mamaea, Stevenson (ed., 1987), 195. Despre Hippolytus și dedicația sa imperială, W. Smith și H. Wace (eds.), *Dictionary of Christian Biography* (4 vol., Londra, 1877-87), III, 99-100.

41 D. Magie (ed.), *The Scriptores Historiae Augustae* (3 vol., ed. Loeb, Londra și New York, 1921-32), 234-5, 238-41 [XXIX.3, XXXI.5]. Există un precedent la fel de îndoielnic într-o poveste similară despre gnosticul Carpocrates, cam din aceeași perioadă: Dodds, *Christian and Pagan in an Age of Anxiety*, 107.

42 McKechnie, "Christian Grave-inscriptions from the *Familia Caesaris*", 441.

43 Stevenson (ed., 1987), 214-15. Întregul episod al persecuției de la Valerian la Gallienus, Ciprian și Novationism este bine acoperit ibidem, 213-51. Cu privire la principiul sacrificiului de către capii de familie, a se vedea R. Selinger, *The Mid-third Century Persecutions of Decius and Valerian* (Frankfurt am Main, 2002), 59-63.

44 Pentru exemple în discuția sumară a unor astfel de atitudini, Grant, "Five Apologists and Marcus Aurelius".

45 Ioan 12.25; Matei 10.23.

46 Stevenson (ed., 1987), 241-3.

47 Shaw, "Passion of Perpetua", 15.

48 Baumer, 1-3.

49 T. Rajak, "The Jewish Diaspora", în Mitchell și Young (eds.), 53-68, la 65; Goodman, 169 - 71.

50 Stringer, 83.

51 Pentru un efect extraordinar pe termen lung al unei lecturi din *Peshitta* asupra atitudinilor rasiste la nivel mondial față de negri, a se vedea p. 868.

52 O bună introducere este C. Hopkins, editată de B. Goldman, *The Discovery of Dura-Europos* (New Haven și Londra, 1979).

53 J. Gutmann, "The Dura Europos Synagogue Paintings: The State of Research", în L. I. I. Levine (ed.), *The Synagogue in Late Antiquity* (Philadelphia, 1987), 61-72. Un exemplu mai izbitor al unui cadru cultural care promovează încălcarea interdicțiilor evreiești privind arta figurativă sacră, în acest caz încălcarea mai directă a sculpturii, poate fi văzut în frumoasa serie de pietre funerare sculptate din secolele al XVII-lea și al XVIII-lea din cimitirul evreiesc portughez de la Ouderkerk aan de Amstel din Țările de Jos. Pentru ocolirea ortodoxă a interdicției de a folosi imagini cioplite, vezi p. 444.

54 Doig, 10-18.

55 Baumer, 16. Este ironic faptul că în Urfa nu mai există acum nicio clădire de biserică creștină care să fi fost folosită inițial: a se vedea p. 927.

56 A. Mirkovic, *Preludiu la Constantin: The Abgar Tradition in Early Christianity* (Frankfurt am Main, 2004), 89-115. Pentru texte, a se vedea Eusebiu, 100-102 [1.13].

57 Pentru o contribuție judicioasă la dezbaterea încă netemperată privind Giulgiul din Torino, a se vedea A. Friedlander, "On the Provenance of the Holy Shroud of Lirey/Turin: A Minor Suggestion", *JEH*, 57 (2006), 457-77. Îi sunt recunoscător lui Hannes Schroeder de la St Cross College, Oxford, pentru discuțiile pe care le-am purtat cu privire la datarea cu carbon a mostrelor de pe giulgiu în Laboratorul de Cercetare pentru Arheologie al Universității Oxford.

58 F. Heal, "What Can King Lucius Do for You? The Reformation and the Early British Church", *EHR*, 120 (2005), 593-614, în special la 595, 614.

59 Mirkovic, *Preludiu la Constantin*, 22, 141-3.

60 Pentru comentariul lui Eusebiu, vezi Stevenson (ed., 1987), 125.

61 Hopkins, ed. Goldman, *Discovery of Dura-Europos*, 107-8.

62 Pentru descrierea de către Serapion din Antiohia a utilizării unei alte Evanghelii atribuite lui Petru, vezi Stevenson (ed., 1987), 126-7.

63 Despre Marcion, vezi pp. 125-7.

64 Pentru un studiu simpatic, vezi E. J. Hunt, *Christianity in the Second Century: The Case of Tatian* (Londra, 2003), în special 52-73, 176-8.

65 Stevenson (ed., 1987), 155.

66 Dalrymple, 175.

67 S. A. Harvey, "Syria and Mesopotamia", în Mitchell și Young (eds.), 351-65, la 355-6.

68 K. McVey (ed.), *Ephrem the Syrian: Hymns* (New York și Mahwah, 1989), 107: Imnul 5 despre Naștere. Pentru paralela cu tâlhăria într-o parabolă a lui Iisus, vezi Luca 12.39-40.

69 Dalrymple, 171-7. Apreciez foarte mult primirea pe care ne-a făcut-o congregația Sfântului Gheorghe în 2008 și darul lor de CD-uri cu interpretările lor de muzică sacră edessană.

70 A. Gelston, *The Eucharistic Prayer of Addai and Mari* (Oxford, 1992), esp. 12, și vezi și B. D. Spinks, *Addai and Mari - the Anaphora of the Apostles: A Text for Students with Introduction, Translation and Commentary* (Grove Liturgical Study 24, Nottingham, 1980).

71 Baumer, 22, 59.

72 Ibidem, 105-7.

73 Harvey, "Syria and Mesopotamia", 363.

74 Baumer, 66-71.

75 Goodman, 71.

76 V. N. Nersessian, "Armenian Christianity", în Parry (ed.), 23-47, la 25.

77 Ibidem, 24-5.

78 Ibidem, 27-8.

79 Stringer, 93-4.

6: Biserica imperială (300-451)

1 Stevenson (ed., 1987), 283.

2 Ibidem, 284-6.

3 Ibidem, 315-16.

4 Ibidem, 283-4.

5 Eusebiu, 547-8, 554 (*Viața lui Constantin*, XXIX, LV). Pentru o discuție suplimentară despre natura credinței lui Constantin, vezi pp. 291-3.

6 A. Grafton și M. Williams, *Christianity and the Transformation of the Book: Origen, Eusebius and the Library of Caesarea* (Cambridge, MA, 2006), 215-21.

7 A. H. M. Jones, *Constantine and the Conversion of Europe* (Londra, 1948), 93-4.

8 Herrin, 9.

9 Pentru ceea ce a realizat Constantin la Roma, vezi pp. 291-3.

10 E. D. Hunt, "Constantine and Jerusalem", *JEH*, 48 (1997), 405-24, la 409.

11 Herrin, 5.

12 A se vedea H. C. Evans (ed.), *Byzantium: Faith and Power (1261-1557)* (New Haven și Londra, 2004), 5, 523, iar pentru comentarii, vezi p. 495.

13 Goodman, 548.

14 Stringer, 65-6.

15 Excelente relatări ale acestui eveniment și ale consecințelor sale sunt oferite de Hunt, "Constantine and Jerusalem", și E. D. Hunt, *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire, AD 312-460* (Oxford, 1984), în special capitolele 1 și 2. Pentru arheologia Ierusalimului constantinopolitan, a se vedea J. Murphy O'Connor, *The Holy Land: An Oxford Archaeological Guide* (Oxford, 1980), în special pp. 49-61.

16 C. Morris, *The Sepulchre of Christ and the Medieval West from the Beginning to 1600*, (Oxford, 2005), 28-31.

17 P. Walker, *Holy City, Holy Places? Christian Attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the Fourth Century* (Oxford, 1990), în special 371.

18 Despre Grigore și Ieronim, B. Bitton-Ashkelony, *Encountering the Sacred: The Debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity* (Berkeley și Londra, 2005), Cap. 1 și 2, în special 52.

19 Cu privire la dezvoltarea treptată a pelerinajului la Ierusalim și la motivele mixte ale pelerinilor, a se vedea C. Mango, "The Pilgrim's Motivation", în E. Dassmann și J. Engemann (eds.), *Akten des XII. Internationalen Kongresses fur Christliche Archaologie* (2 vol. și Registru, Munster, 1995), I, 1-9.

20 F. M. Young, "Preludiu: Jesus Christ, Foundation of Christianity", în Mitchell și Young (eds.), 1-35, la 5, iar despre crucile din texte sub forma de "staurograme" (reprezentări ale Crucii), vezi L. W. Hurtado, *The Earliest Christian Artifacts: Manuscripts and Christian Origins* (Grand Rapids, 2006), în special 135-6, 139, 151-4.

21 Stevenson (ed., 1989), 258-62.

22 Matei 24.2; Luca 19.44: cf. prezicerile lui Isus, cu un sens diferit și aparent simbolic, potrivit cărora va distruge Templul și îl va reconstrui în trei zile, Matei 26.61; 27.39-40; Ioan 2.19.

23 Luca 1.52-3.

24 H. Inglebert, *Les Romains chretiens face a l'histoire de Rome: Histoire, christianisme et romanites en Occident dans l'Antiquite tardive (IIIe-Ve siecles)* (Paris, 1996), 169-73. O introducere echilibrată, ca să nu spunem astringentă, a lui Eusebiu ca istoric este F. Young, *From Nicaea to Chalcedon* (Londra, 1983), 1-23.

25 Stevenson (ed., 1987), 258; despre Paul, vezi p. 175. **26** R. P. C. Hanson, "The Liberty of the Bishop to Improvise Prayer in the Eucharist", *Vigiliae Christianae,* 15 (1961), 173-6. Un rezumat foarte util a ceea ce putem ști despre liturghia timpurie este B. Spinks, "The Growth of Liturgy and the Church Year", în A. Casiday și F. W. Norris (eds.), *The Cambridge History of Christianity II: Constantine to c. 600* (Cambridge, 2007), 601-17.

27 Pentru retragerea în pustiu, Matei 4.1-11; Marcu 1.12-13; Luca 4.1-13. Despre Niceea, vezi Stevenson (ed., 1987), 339-40 (Canonul 5).

28 Titlul cărții sale, *The Silent Rebellion: Anglican Religious Communities, 1845-1900* (Londra, 1958).

29 Stevenson (ed., 1987), 146-53.

30 A. F. J. Klijn, *The Acts of Thomas: Introduction, Text, and Commentary* (a doua ediție, Leiden, 2003), 70-73, 110-11 [alin. 11-16; 87-90].

31 S. A. Harvey, "Syria and Mesopotamia", în Mitchell și Young (eds.), 351-65, la 358.

32 T. Vivian și A. N. Athanassakis cu R. A. Greer (eds.), *The Life of Antony by Athanasius of Alexandria* (Kalamazoo, 2003), 60-63 [alin. 3].

33 H. Chadwick, "The Early Church", în Harries și Mayr-Harting (eds.), 1-20, la 13.

34 O bună discuție despre inițiativele lui Pachomius în J. E. Goehring, "Withdrawing from the Desert: Pachomius and the Development of Village Monasticism in Upper Egypt", *HTR*, 89 (1996), 267-85, la 275-7.

35 E. A. Judge, "The Earliest Use of Monachos for "Monk" (P. Coll. Youtie 77) and the Origins of Monasticism", *JAC*, 20 (1977), 72-89, la 73-4.

36 C. Stewart, *"Working the earth of the heart": The Messalian Controversy in History, Texts and Language to* AD *431* (Oxford, 1991), în special 2-4, 12-24.

37 Hastings, 6.

38 Binns, 109.

39 Vivian și Athanassakis cu Greer (eds.), *The Life of Antony by Athanasius*, 68-71 [par. 6].

40 Ibidem, 92-3 [par. 14.7]; cf. ibidem, 78-9 [par. 8.2]. Pentru o discuție utilă despre manipularea poveștii egiptene a originilor monahale, vezi Goehring, "Withdrawing from the Desert", 268-73.

41 Vivian și Athanassakis cu Greer (eds.), *The Life of Antony by Athanasius*, 50-51.

42 Pentru exemple, a se vedea Stevenson (ed., 1989), 169-70.

43 Baumer, 112.

44 Ibidem, 113.

45 D. Krueger, *Symeon the Holy Fool: Leontius's* Life *and the Late Antique City* (Berkeley și Londra, 1996), în special 41, 43-4, 90-103. A se vedea, de asemenea, A. Ivanov, *Holy Fools in Byzantium and Beyond* (Oxford, 2006), în special despre dezaprobarea ortodoxă, la 2, și despre Simeon în baie, la 115, și despre tăcerea sârbilor, la 252-3.

46 A. Hadjar, *The Church of St. Simeon the Stylite and Other Archaeological Sites in the Mountains of Simeon and Halaqua* (Damasc, [1995]), 16-17, 22-3, 26-7, 31, 49.

47 Dalrymple, 57-60. Locuirea lui Simeon în pilde de copil este consemnată de istoricul Evagrius din secolul al VI-lea, care îl cunoscuse: W. Smith și H. Wace (eds.), *Dictionary of Christian Biography* (4 vol., Londra, 1877-87), IV, 681.

48 Stevenson (ed., 1989), 99.

49 A. M. Casiday (ed.), *Evagrius Ponticus* (Londra, 2006), 193 ["On Prayer", 67]. Casiday oferă o selecție frumoasă din scrierile lui Evagrius.

50 L. Dysinger, *Psalmody and Prayer in the Writings of Evagrius Ponticus* (Oxford, 2005), 6, 193-5. Cu privire la dezvoltarea entuziastă a imaginii medicale, ibidem, 104-23. Pentru influența sa asupra lui John Cassian, vezi pp. 315-16.

51 Stevenson (ed., 1987), 277-8. Pentru versiunea denaturată cu furie a lui Atanasie despre ruptura lui Melitius cu colegii, ibidem, 357-8.

52 Evenimentele sunt rezumate în mod util ibidem, 297-312.

53 Ibidem, 304; pentru aceste evenimente în general, ibidem, 302-7.

54 Ibidem, 330.

55 R. C. Gregg și D. E. Groh, *Early Arianism: A View of Salvation* (Londra, 1981), în special 14-19, 28-9, 68-70, 114-15. Pentru o evaluare echilibrată a lui *Arius*, vezi R. Williams, *Arius: Heresy and Tradition* (ed. a 2-a, Londra, 2001).

56 Cf. comentariile istoricului bisericesc Socrate, care îl simpatizează în mod interesant pe Arius, în Stevenson (ed., 1987), 321, și despre Arius și Melitius, ibidem, 277-8 și 321; totuși, vezi îndoielile din Williams, *Arius*, 37-41.

57 Stevenson (ed., 1987), 334-5.

58 M. Edwards, "The First Council of Niceea", în Mitchell și Young (eds.), 552-67, la 561 și n.

59 Desfășurarea și rezultatele conciliului sunt prezentate în mod util în Stevenson (ed., 1987), 338- 51. Termenul "oecumenic", cu una dintre acele incongruențe care îmbogățesc studiul istoriei, a fost (după cum a descoperit Henry Chadwick) împrumutat de la titlul asociației de actori și sportivi din întregul imperiu, căreia împărații din secolul al III-lea îi acordau privilegii: Chadwick, 73.

60 A se vedea p. 428.

61 Pentru Arius și episcopul său, Stevenson (ed., 1987), 326-7.

62 Imaginea tradițională a episcopilor de la Niceea care au votat conform dorințelor împăratului și care apoi și-au dezvăluit adevăratele culori "eusebiene" este semnificativ nuanțată în S. Parvis, *Marcellus of Ancyra and the Lost Years of the Arian Controversy, 325-345* (Oxford 2006): ea detectează puține suprapuneri între cei care au votat la Niceea și episcopii "eusebieni" de mai târziu și o bună parte din dovezile de politicianism nemilos din partea lui Eusebiu de Nicomedia după Niceea. A se vedea în special ibidem, 5-7, 39-50, 100-107, 133, 255-64.

63 Frend, 524.

64 A. Robertson (ed.), *Select Writings and Letters of Athanasius, Bishop of Alexandria* (*NPNF*, ser. 2, IV, 1891), 329, și cf. 412-13 (*Four Discourses against the Arians*, 1.39, 3.34). Pentru formularea lui Irineu, vezi A. Roberts și J. Donaldson (eds.), *The Apostolic Fathers, Justin Martyr, Irenaeus* (*Ante-Nicene Fathers* I, 1885), 526 (Irineu, *Against Heresies*, bk. 5, prefață): "Domnul nostru Iisus Hristos, care, prin iubirea Sa transcendentă, a devenit ceea ce suntem noi, pentru a ne face să fim chiar ceea ce este El însuși".

65 L. Ayres, *Niceea și moștenirea sa: An Approach to 4th-century Trinitarian Orthodoxy* (Oxford, 2004), în special 431-2. A se vedea, de asemenea, D. M. Gwynn, *The Eusebians: The Polemic of Athanasius of Alexandria and the Construction of the Arian Controversy* (Oxford, 2007).

66 Diverse proiecte și consilii prezentate în mod util în Stevenson (ed., 1989), 13-21, 39-41, 45-8.

67 O introducere la Iulian cu materiale din surse primare este S. Tougher, *Julian the Apostate* (Edinburgh, 2007), iar o imagine romanescă deosebit de vie a lui Iulian este G. Vidal, *Julian: A Historical Novel* (New York, 1964). A se vedea și Stevenson (ed., 1989), 52-68.

68 Frend, 602-3.

69 J. Huskisson, "Pagan and Christian in the Third to Fifth Centuries", în Wolffe (ed.), 13-41, la 31.

70 Pentru un alt exemplu de etichetare și de maculatură a lui Epifanie, vezi p. 124.

71 P. Schaff (ed.), *Basil: Letters and Select Works* (*NPNF*, ser. 2, VIII, 1895), 48 (*Oration on the Holy Spirit*, cap. 30).

72 O bună introducere la Părinții Capadocieni este Young, *From Nicaea to Chalcedon*, 92 - 122.

73 A se vedea explicația lui Vasile cel Mare despre această diferență: Stevenson (ed., 1989), 105.

74 Pentru procedurile de la Constantinopol și Aquileia, vezi ibidem, 111-19, 124-5.

75 Un aspect remarcat de acel erudit acut și deliberat de nepătruns Erasmus din Rotterdam: vezi p. 602 și S. Snobelen, ""Pentru noi nu există decât un singur Dumnezeu, Tatăl": Antitrinitarian Textual Criticism in Seventeenth- and Early Eighteenth-century England", în Hessayon și Keene (eds.), 116-36, la 118.

76 Pentru această confuzie în mintea lui Chiril al Alexandriei, vezi mai jos, n. 84.

77 Stevenson (ed., 1989), 87-93, în special 88.

78 Ibidem, p. 150-54.

79 Ibidem, 284; vezi Frend, 744.

80 Stevenson (ed., 1989), 77.

81 A. Hastings, "150-550", în Hastings (ed.), 25-65, la 39.

82 Stevenson (ed., 1989), 291-5.

83 Pentru evaluări atente ale lui *Chiril, pe* care unii le pot găsi uneori prea generoase în simpatia lor, vezi T. G. Weinandy și D. A. Keating (eds.), *The Theology of St Cyril of Alexandria: A*

Critical Appreciation (Londra, 2003). Caracterul lui Chiril a provocat chiar și pe admiratorul său John Henry Newman să se oprească puțin și să reflecteze profitabil asupra calității paradoxale a sfințeniei. 'David a fost "omul după inima lui Dumnezeu", dar așa cum această glorie înaltă nu ne obligă să scuzăm adulterul său sau să negăm trădarea prietenului său, tot așa putem considera că Sfântul Chiril a fost un mare slujitor al lui Dumnezeu fără să ne considerăm obligați să apărăm anumite pasaje din cariera sa ecleziastică. Nu se cuvine să numim "alb-brun, alb": J. H. Newman, 'Trials of Theodoret', în *Historical Sketches* (3 vol., Londra, 1872-3), II, 303-62, la 342.

84 A se vedea Stevenson (ed., 1989), 308-9, n. privind alin. 73d: un tratat scris de condamnatul Apollinaris a circulat sub numele lui Atanasie și Chiril, prin urmare a fost considerat acceptabil. Cf. și Frend, 838.

85 Cf. Theodore despre *prosopon,* Stevenson (ed., 1989), 292. A se vedea p. 218.

86 N. Constas, *Proclus de Constantinopol și cultul Fecioarei în Antichitatea târzie: Omilii 1-5, Texte și traduceri* (2003), 52-69. Pentru întreaga secvență de evenimente, a se vedea Stevenson (ed., 1989), 287-91, 295-308.

87 Pentru un comentariu util despre oroarea antiohiană față de respingerea lui Nestorius a lui *Theotokos,* vezi D. Fairbairn, "Allies or Merely Friends? John of Antioch and Nestorius in the Christological Controversy', *JEH,* 58 (2007), 383-99, la 388-93.

88 B. Green, *The Soteriology of Leo the Great* (Oxford, 2008), ix, și a se vedea ibidem, 206-8, 221-5, 230-47, 252. Pentru documente în această afacere, vezi Stevenson (ed., 1989), 309-21, 332 - 49.

89 Proceedings, și relația lui Nestorius cu acestea, rezumată în Stevenson (ed., 1989), 349 - 68.

90 Ibidem, 352-3.

91 Baumer, 49-50.

92 Despre Chiril și *mia physis,* T. G. Weinandy, "Cyril and the Mystery of the Incarnation", în Weinandy și Keating (eds.), *The Theology of St Cyril of Alexandria,* 23-54. La interviul pe care l-am avut în octombrie 2008 cu Sanctitatea Sa Moran Moran Ignatius Zakka I Iwas, Patriarhul Antiohiei și al întregului Orient (al Bisericii Ortodoxe Siriene), am fost informat de iritarea sa față de eticheta de "miafizit".

PARTEA A TREIA: VIITORUL CARE DISPARE: EST ŞI SUD (451-1500)

7: Sfidând Chalcedon: Asia și Africa (451-622)

1 Pentru o traducere în limba engleză a versiunii grecești, G. R. Woodward și H. Mattingly (eds.), *St. John Damascene: Barlaam and Ioasaph* (Loeb edn, London and New York, 1914); această ediție păstrează atribuirea greșită către Sfântul Ioan din Damasc.

2 Despre Fairfax, *TLS*, 28 iulie 2006, 15. Pentru versiunea georgiană și transmiterea ei, I. V. Abuladze (ed.; tr. D. M. Lang) *The Balavariani (Barlaam and Josaphat): A Tale from the Christian East* (Londra, 1966), în special 9, 20-21, 38-9.

3 Frend, 773; pentru o relatare detaliată a necazurilor și a soartei îngrozitoare a lui Proterius, W. Smith și H. Wace (eds.), *Dictionary of Christian Biography* (4 vol., Londra, 1877-87), IV, 497 - 500.

4 Cuvântul derivă dintr-un cuvânt siriac, *malko* - "imperial", deci nu își are originea în Egipt.

5 B. A. Pearson, "Egypt", în Mitchell și Young (eds.), 331-50, la 349. Despre biblioteca Nag Hammadi și papirusurile maniheiste de la Kellis, vezi pp. 121-2 și 171.

6 Chadwick, 46.

7 Frend, 809-13.

8 A. Hadjar, *The Church of St. Simeon the Stylite and Other Archaeological Sites in the Mountains of Simeon and Halaqua* (Damasc, [1995]), 24-6.

9 Acest proces este bine analizat în V. L. Menze, *Justinian and the Making of the Syrian Orthodox Church* (Oxford, 2008).

10 Sundkler și Steed, 30-34.

11 G. M. Browne, *The Old Nubian Martyrdom of Saint George* (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Subsidia 101*, 1998), 1-2.

12 Înțelegerea noastră despre acest popor a fost revoluționată de studiile monumentale ale lui I. Shahid, *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century* (3 vol. până în prezent, Washington, DC, 1995-2002). Cu privire la faptul că au fost scrișI din surse bizantine, vezi ibidem, I, i, 32-4.

13 Îi sunt îndatorat lui Sebastian Brock pentru că mi-a clarificat faptul că numele "Baradeus", despre care se spune adesea în studiile moderne că ar deriva din "bar-Addai", provine din siriacul *burd'ana*, "având o mantie de cal (sau mantie de cal)".

14 Frend, 842-8; o relatare extinsă mai recentă este Shahid, *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*, I, ii, 744-91.

15 "Syriac" și nu "Syrian" în limba engleză: această schimbare a fost autorizată de Sinodul Bisericii în 2000 pentru a nu provoca confuzie de identitate cu statul național modern numit Siria.

16 Shahid, *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*, II, i, 165, și ibidem, 142-217.

17 J. Boswell, *The Marriage of Likeness: Same-Sex Unions in Pre-modern Europe* (Londra, 1996), 146-8, 151-4, 375-90, și referințe de index, s.v. Serge și Bacchus.

18 T. Sizgorich, "Narrative and Community in Islamic Late Antiquity", *PP*, 185 (noiembrie 2004), 9-42, la 18. Cu privire la Sergiopolis, a se vedea, de asemenea, Shahid, *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century*, II, i, 115-25.

19 C. B. Horn, *Asceticism and Christological Controversy in Fifth-century Palestine: The Career of Peter the Iberian* (Oxford, 2006), în special cap. 2. Folosirea termenului "Iberia" pentru Georgia este confuză, deoarece același cuvânt a fost folosit de romani și rămâne în uz pentru peninsula europeană de vest care conține Spania și Portugalia.

20 Baumer, 71.

21 I. Dorfmann-Lazarev, *Armeniens et Byzantins a l'epoque de Photius: deux debats theologiques apres le triomphe de l'Orthodoxie* (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium Subsidia*, 117, 2004), 102-29.

22 V. N. Nersessian, "Armenian Christianity", în Parry (ed.), 23-47, la 29.

23 Despre presupusa sa origine, a se vedea p. 433.

24 Horn, *Asceticism and Christological Controversy in Fifth-century Palestine*, 393-4.

25 Nersessian, "Armenian Christianity", 31-2; P. Cowe, "The Armenians in the Era of the Crusades 1050-1350", în Angold (ed.), 404-29, la 412. Pentru o discuție extinsă despre locul Crucii în teologia și devoțiunea miafizită, vezi Horn, *Asceticism and Christological Controversy in Fifth-century Palestine*, Cap. 5.

26 Faptele Apostolilor 8.26-40.

27 S. Munro-Hay, *Etiopia, ţara necunoscută: A Cultural and Historical Guide* (Londra, 2002), 236, 272.

28 O relicvă acră a separării din 1951 poate fi găsită în acea menajerie a meschinăriei creștine, Biserica Sfântului Mormânt din Ierusalim. Copții i-au expulzat atunci pe creștinii etiopieni din încăperile pe care le ocupaseră timp de secole în patriarhia coptă din complexul bisericii. Etiopienii și-au construit un sat improvizat la câțiva metri distanță, pe acoperișul bisericii, unde trăiesc și acum într-o sfântă sărăcie demnă, inclusiv prin transportarea apei zilnice prin curți și pe două etaje de scări.

29 Munro-Hay, *Ethiopia, the Unknown Land*, 52, iar în ceea ce privește clopotele litice, vezi ibidem, Pl. 50.

30 Sundkler și Steed, 35.

31 S. Munro-Hay, *The Quest for the Ark of the Covenant: The True History of the Tablets of Moses* (Londra, 2006), 76-9.

32 Se va aprecia că originile și statutul lui Falasha sunt subiecte foarte controversate, dar pentru observații sensibile, vezi Hastings, 13-16, iar despre contextul mai larg, ibidem, 11-13.

33 Cu privire la tardivitatea poveștii lui Menelik și a *Chivotului*, Munro-Hay, *Quest for the Ark of the Covenant,* 126-8, și cu privire la datarea târzie a *tabotului*, ibidem, 192-4.

34 Baumer, 140-42. Yusuf este numit Masruq în siriacă și Dhu-Nuwas în arabă.

35 Ibidem, 141-2. Cu privire la baraj, M. A. S. Abdel Haleem (tr. și ed.), *The Qur'an: A New Translation* (Oxford, 2004), 273 [34.16].

36 Jenkins, 18, 78.

37 Baumer, 81-4. Îi sunt recunoscător lui Sebastian Brock pentru informațiile privind situl actual al orașului Gondeshapur.

38 Cu privire la împrumuturile siriene și controversele legate de acestea, A. Neuwirth, "The Qur'an and History: A Disputed Relationship", *Journal of Qur'anic Studies,* 5 (2003), 7-10.

39 Baumer, 129. "Mar" este cuvântul siriac pentru "domn" sau "stăpân" și servește drept echivalent al lui "Sfânt".

40 Ibidem, 91-3.

41 Ibidem, 169-70.

42 Ibidem, 235.

43 O traducere utilă, bazată pe un text nu pe deplin satisfăcător, este J. W. McCrindle (ed.), *The Christian Topography of Cosmas, an Egyptian Monk* (Hakluyt Society 1st ser. 98, 1897). A se vedea în special ibidem, 55-6, 118-20, 351-2.

44 Baumer, 29-30.

45 Pentru observații prudente cu privire la călătoria lui Sigehelm, care s-ar putea să fi fost doar la Roma, și pentru o identificare ulterioară greșită a acestuia cu un episcop de Sherborne cu același nume, a se vedea D. Pratt, "The Illnesses of King Alfred the Great", *Anglo-Saxon England,* 30 (2001), 39-90, la 69-70.

46 Sebastian Brock îmi atrage atenția că, în ciuda admirației profunde a Bisericii Răsăritene pentru Evagrie ca învățător spiritual, ea îl înjosește pe Origen, inspiratorul lui Evagrie, condamnând ceea ce consideră a fi folosirea iresponsabilă a alegoriei (atât de străină de stilul de erudiție biblică literală care provine din Antiohia) și considerând, de asemenea, speculațiile cosmologice ale acestuia ca fiind periculoase.

47 S. Brock (ed.), *Isaac din Ninive (Isaac sirianul): 'The Second Part', Capitolele IV-XLI* (Louvain, 1995), 165 [39.6].

48 R. Beulay, *L'enseignement spirituel de Jean de Dalyatha: mystique syro-oriental du VIIIe siecle* (Paris, 1990), 62, 448 (qu. Centuria 1.17, Letter 5.1; traducerea mea în engleză).

49 P. Brown, *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity* AD *200-1000* (Oxford, 1997), 174, 192.

50 Baumer, 94-5.

51 Îi sunt recunoscător lui Martin Palmer, care a dezvoltat material discuțiile anterioare ale cercetătorilor despre mănăstire, pentru că m-a însoțit în jurul sitului și pentru discuțiile noastre despre acesta. Rămân multe de cercetat în acest loc fascinant. Relatările anterioare privind recunoașterea sitului mănăstirii ca fiind creștină se găsesc în P. Y. Saeki, *The Nestorian Documents and Relics in China* (ed. a 2-a, Tokyo, 1951), 354-99. A se vedea, de asemenea, Baumer, 95-8, 179-81.

52 W. A. Kaegi, *Heraclius, Emperor of Byzantium* (Cambridge, 2003), 205-7, 212-13.

53 Baumer, 97, 181.

8: Islam: Marea reașezare (622-1500)

1 I. Shahid, *Byzantium and the Arabs in the Fifth Century* (Washington, DC, 1989), 350-60.

2 Pentru un bun rezumat al acestor probleme, vezi A. Neuwirth, "The Qur'an and History: A Disputed Relationship", *Journal of Qur'anic Studies*, 5 (2003), 1 - 18.

3 Baumer, 144.

4 M. A. S. Abdel Haleem (trad. și ed.), *The Qur'an: A New Translation* (Oxford, 2004), 66 [4.171], și a se vedea, de asemenea, ibidem, 75 [5.73].

5 M. P. Brown, *The Lindisfarne Gospels: Society, Spirituality and the Scribe* (Londra, 2003), 319-21.

6 Jenkins, 194-206; a se vedea și T. Sizgorich, "Narrative and Community in Islamic Late Antiquity", *PP*, 185 (noiembrie 2004), 9-42.

7 Cf. în special Haleem (tr. și ed.), *The Qur'an*, 75 [5.82].

8 Z. Karabell, *People of the Book: The Forgotten History of Islam and the West* (Londra, 2007), 15-16; Haleem (tr. și ed.), *The Qur'an*, 16 [2.142]. Expunerea detaliată a acestui caz este P. Crone și M. Cook, *Hagarism: The Making of the Islamic World* (Cambridge, 1977), 3-34.

9 Haleem (tr. și ed.), *Coranul*, 9 [2.62].

10 P. Grossman, "Neue Funde aus Abu Mina", în E. Dassmann și J. Engemann (eds.), *Akten des XII. Internationalen Kongresses fur Christliche Archaologie* (2 vol. și Register, Munster, 1995), II, 824-32, la 830-32.

11 Crone și Cook, *Hagarism*, este un studiu ciudat care a devenit totuși fundamental pentru reevaluarea naturii și impactului cuceririlor arabe.

12 O. Grabar, *The Dome of the Rock* (Cambridge, MA, 2006), în special 98-109; Crone și Cook, *Hagarism*, 8. Unele surse oferă alte versiuni ale predării, cu o preluare mai puțin armonioasă.

13 Baumer, 143, 146; a se vedea p. 247.

14 Pentru două texte apocaliptice din Siria de *vest* din această epocă (unul dintre ele, desigur, datat în mod controversat), editate și discutate de S. Brock, vezi A. Palmer (ed.), *The Seventh Century in the West Syrian Chronicles* (Liverpool, 1993), 222-53.

15 Karabell, *People of the Book*, 33-4.

16 Baumer, 151-2.

17 M. Piccirillo, "The Christians in Palestine during a Time of Transition: 7th-9th Centuries", în A. O'Mahony et al. (eds.), *The Christian Heritage in the Holy Land* (Londra, 1995), 47-51; M. Piccirillo, *The Mosaics of Jordan* (Amman, 1993), 45-7.

18 M. Smith, *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East* (Londra și New York, 1931), 120.

19 Cf. Haleem (tr. și ed.), *The Qur'an*, 75-6 [5.82] și 119 [9.31, 34].

20 Sizgorich, "Narrative and Community in Islamic Late Antiquity", 27-9, și pentru o poveste paralelă, 28 n. 47.

21 A. Zachariadou, "Mount Athos and the Ottomans c. 1350-1550", în Angold (ed.), 154-68, la 155.

22 K. Cragg, *The Arab Christian: O istorie în Orientul Mijlociu* (Londra, 1992), 77-8.

23 Baumer, 148, 153-8.

24 J. M. Bloom, *Paper before Print: The Impact and History of Paper in the Islamic World* (New Haven și Londra, 2002), în special 116-23, 135-41. Asocierea tradițională a transferului tehnologiei de fabricare a hârtiei cu bătălia de la Talas din Kârgâzstan (751) este probabil apocrifă: ibidem, 42-3.

25 Jenkins, 6.

26 Ibidem, 7, 91-2.

27 Inscripția este tradusă integral în P. Y. Saeki, *The Nestorian Documents and Relics in China* (2nd edn, Tokyo, 1951), 53-77, din păcate nu este ușor de accesat: o traducere mai veche și mai puțin reușită poate fi găsită la http://www.fordham.edu/halsall/eastasia/781nestorian.html. Pentru comentarii utile privind contextul politic al stelei, vezi M. Deeg, "The Rhetoric of Antiquity: Politico-religious Propaganda in the Nestorian Stele of Chang'an", *Journal for Late Antique Religion and Culture*, 1 (2007), 17-30, în special 27-9. A se vedea, de asemenea, Baumer, 179-86. O nouă descoperire a unui stâlp funerar din epoca Tang în fosta capitală imperială estică Luoyang, în 2006, promite să ne spună mult mai multe despre creștinismul chinez dyophysite din această epocă; așteptăm articolul pe care Matteo Nicolini-Zani îl va publica în curând în *Monumenta Serica*, 2009, și îi sunt recunoscător pentru că mi-a împărtășit descoperirile sale în avans.

28 D. Scott, "Christian Responses to Buddhism in Pre-medieval Times", *Numen*, 32 (1985), 88-100, în special 92, 94, 96. Pentru o traducere a textelor și un accent diferit asupra interpretării lor, a se vedea M. Palmer, *The Jesus Sutras: Redescoperirea manuscriselor pierdute ale creștinismului taoist* (New York, 2001).

29 C. Humphrey și A. Hurelbaatar, "Regret as a Political Intervention: An Essay in the Historical Anthropology of the Early Mongols", *PP*, 186 (februarie 2005), 3-46, la 9.

30 Baumer, 195-9; a se observa crucea ilustrată la ibidem, 196.

31 Humphrey și Hurelbaatar, "Regret as a Political Intervention", 9n.

32 P. G. Borbone, "Syroturcica 1. The Ongguds and the Syriac Language', în G. Kiraz (ed.), *Malphono w-Rabo d-Malphone: Studies in Honor of Sebastian Brock* (Piscataway, 2008), n. 13. Îi sunt foarte recunoscător profesorului Borbone pentru că mi-a pus la dispoziție o copie în avans a acestei lucrări. A se vedea, de asemenea, Baumer, 199-211.

33 Îi sunt recunoscător lui Martin Palmer pentru discuțiile noastre privind aceste posibilități. Pentru o evaluare prudentă a dovezilor, vezi Baumer, 220, și vezi relatarea lui Matteo Ricci din 1605 despre cvasi-dispariția - dar numai cvasi-dispariția - activității creștine anterioare: Koschorke et al. (eds.), 6-7.

34 Jenkins, 122.

35 Baumer, 223-7.

36 P. Jackson cu D. Morgan (eds.), *The Mission of Friar William of Rubruck: His Journey to the Court of Great Khan Mongke, 1253-1255* (Hakluyt Society, 2nd ser. 173, 1990).

37 Baumer, 205.

38 Jackson cu Morgan (eds.), *The Mission of Friar William of Rubruck*, 239 [Cap. 34.7].

39 Relatarea autorizată a acestor evenimente este acum P. Jackson, *The Mongols and the West, 1221-1410* (Harlow, 2005), 113-28.

40 Pentru prudență în a-l vedea pe Timur ca fiind deosebit de ostil creștinismului, vezi ibidem, 246-7.

41 S. P. Cowe, "The Armenians in the Era of the Crusades 1050-1350", în Angold (ed.), 404-29, la 424-9; Chadwick, 272-3.

42 Jackson cu Morgan (eds.), *The Mission of Friar William of Rubruck*, 208, și vezi ibidem, 117 n. 4.

43 Baumer, 119, 164-8, 209, 230-33.

44 Sundkler și Steed, 28-30.

45 Jenkins, 109.

46 Ibidem, p. 98-9.

47 Crone și Cook, *Hagarism*, 114. A se vedea, de asemenea, F. Micheau, "Eastern Christianities (Eleventh to Fourteenth Century): Copts, Melkites, Nestorians and Jacobites", în Angold (ed.), 373-403,la 376, 384-6, 398.

48 Hastings, 65-7. Cu privire la Consiliul de la Ferrara-Florența, a se vedea pp. 492-3.

49 A. Hessayon, "Og, rege al Basanului, Enoh și cărțile lui Enoh: Extra-canonical Texts and Interpretations of Genesis 6.1-4", în A. Hessayon și N. Keene (eds.), *Scripture and Scholarship in Early Modern England* (Aldershot, 2006), la 20-21. A se vedea, de asemenea, p. 68.

50 A. Wroe, *Pilat: The Biography of an Invented Man* (Londra, 1999), 3-6, 309-12, 341, 363 - 5.

51 Pentru scepticismul cu privire la caracterul fondator al asociațiilor Ierusalimului de la Lalibela, vezi S. Munro-Hay, *Ethiopia, the Unknown Land: A Cultural and Historical Guide* (Londra, 2002), 190-91.

52 Hastings, 21-2.

53 Munro-Hay, *Ethiopia, the Unknown Land*, 24.

54 S. Munro-Hay, *The Quest for the Ark of the Covenant: The True History of the Tablets of Moses* (Londra, 2006), 82-7, deși este sceptic cu privire la opinia generală conform căreia lucrarea ar fi menită să sporească credibilitatea dinastiei solomonice.

55 Munro-Hay, *Ethiopia, the Unknown Land*, 58.

56 Hastings, 28.

57 K. Ward, "Africa", în Hastings (ed.), 192-237, la 200.

58 Hastings, 31. Munro-Hay este sceptic în ceea ce privește vârsta lor exactă: Munro-Hay, *Etiopia, tărâmul necunoscut*, 191.

59 Hastings, 34-45, oferă o bună descriere a domniei lui Zar'a Ya'qob.

60 Munro-Hay, *Ethiopia, the Unknown Land*, 54 și Pl. 1.

61 Jackson cu Morgan (eds.), *The Mission of Friar William of Rubruck*, 122 [Cap. 17.2], și vezi și ibidem, 5-6.

62 B. Wagner (ed.), *Die* Epistola presbiteri Johannis *lateinisch und deutsch: Uberlieferung, Textgeschichte, Rezeption under Ubertragungen im Mittelalter* (Tubingen, 2000), în special 14, 20-25, 132-49.

PARTEA A IV-A: ASCENSIUNEA IMPREVIZIBILĂ A ROMEI (300-1300)

9: Formarea creștinismului latin (300-500)

1 Discuții suplimentare despre cuvântul "catolic" în MacCulloch, xix-xx.

2 Goodman, 550-52. Cu privire la planul basilican pentru biserici, vezi pp. 197-9.

3 M. Webb, *The Churches and Catacombs of Early Christian Rome: A Comprehensive Guide* (Brighton și Portland, 2001), 240-45.

4 J. R. Curran, *Orașul păgân și capitalul creștin: Rome in the Fourth Century* (Oxford, 2000), 105-9. Săpături recente au scos la iveală tălpile unei abside substanțiale, probabil de dată constantiniană, în jurul sanctuarului Sfântului Paul de la San Paolo fuori le Mura, dar amploarea clădirii este incertă.

5 Cu privire la funcția Sfântului Petru și la fazele probabile de construcție, a se vedea R. R. Holloway, *Constantine and Rome* (New Haven și Londra, 2004), 79-82.

6 J. Curran, "Jerome and the Sham Christians of Rome", *JEH*, 48 (1997), 213-29, la 217.

7 S. Lunn-Rockliffe, "Ambrose's Imperial Funeral Sermons", *JEH*, 59 (2008), 191-207, la 195n.

8 Doig, 41-2; a se vedea p. 160.

9 C. Morris, *The Sepulchre of Christ and the Medieval West from the Beginning to 1600* (Oxford, 2005), 31-8.

10 Holloway, *Constantine and Rome*, 73-6; Doig, 42-4.

11 Stevenson (ed., 1989), 71, 142-3.

12 Curran, *Pagan City and Christian Capital*, 148-57.

13 H. Inglebert, *Les Romains chretiens face a l'histoire de Rome: Histoire, christianisme et romanites en Occident dans l'Antiquite tardive (IIIe-Ve siecles)* (Paris, 1996), 197-9.

14 Optatus, episcop de Mileu sau Milevis: Chadwick, 31.

15 Ieronim, *Epistolae* XLV.3, qu. R. J. Goodrich, "*Vir maxime Catholicus*: Sulpicius Severus' Use and Abuse of Jerome in the *Dialogi*', *JEH*, 58 (2007), 189-210, la 190. Pentru slujirea lui Ieronim la Roma și încetarea sa bruscă, vezi Curran, 'Jerome and the Sham Christians of Rome'.

16 Ieronim, Prefață la Iov, qu. M. H. Williams, *The Monk and the Book: Jerome and the Making of Christian Scholarship* (Chicago și Londra, 2006), 167.

17 Ibidem, în special 1-5, 131, 167-9, 200. Despre Gerasimos, Dalrymple, 296-7.

18 M. R. Salzman, *The Making of a Christian Aristocracy: Social and Religious Change in the Western Roman Empire* (Cambridge, MA, 2002), 208.

19 R. Finn, *Almsgiving in the Later Roman Empire: Christian Promotion and Practice 313-450* (Oxford, 2006), în special 165-6, 184-8.

20 E. Bourne, "The Messianic Prophecy in Vergil's Fourth Eclogue", *Classical Journal*, II (1916), 390-400.

21 S. McGill, *Virgil Recomposed: The Mythological and Secular Centos in Antiquity* (Oxford, 2005), XV, 155 n. 17, 162 n. 3.

22 Cf., de exemplu, *New English Hymnal*, 613; extrase din "Da puer plectrum, choreis ut canam fidelibus", *Cathemerinon* IX: H. J. Thomson (ed.), *Prudentius with an English Translation* (2 vols., Loeb edn, London and Cambridge, MA, 1949), I, 76 [ll. 10ff., etc.].

23 Ibidem, II, 10-14; I, 154-5 [*Contra orationem Symmachi II*, 62-4; *Apotheosis*, ll. 449-54; ușor modificat].

24 Stevenson (ed., 1989), 120.

25 Ibidem, 132-4.

26 Ibidem, 135-9.

27 Lunn-Rockliffe, "Ambrose's Imperial Funeral Sermons", în special la 205.

28 Pentru un rezumat clar și destul de minimalist al cunoștințelor de greacă ale lui Augustin, a se vedea G. Bonner, *Saint Augustine of Hippo: Life and Controversies* (2nd edn, Norwich, 1963), 394 - 5.

29 R. S. Pine-Coffin (ed.), *Saint Augustine: Confessions* (Londra, 1961), 72 [IV.2].

30 Ibidem, 131 [VII.15]; a se vedea comentariul din P. Brown, *Augustine of Hippo: A Biography* (Londra, 1969), 62-3, 88-90.

31 Pine-Coffin (ed.), *Saint Augustine: Confesiuni*, 177-8 [VIII.12].

32 Ibidem, 178-9 [VIII.12].

33 Ibidem, 167-8 [VIII.6].

34 Merită să medităm la opinia lui Bonner, *Saint Augustine of Hippo*, 3, contemplând egoismul intelectual al lui Augustin dezvăluit în *Confesiuni*: "S-ar putea susține în mod corect că tot ceea ce în caracterul lui Augustin poate fi numit sfințenie a fost rezultatul hirotoniei sale forțate".

35 Augustin, *Enarratio in Psalmum* 57, 15, quater. Chadwick, 31.

36 Imaginea tradițională a fanatismului și violenței "circumcelionilor" donatiști este probabil să fie în mare parte o construcție literară a catolicilor victorioși: vezi B. D. Shaw, "Who Were the Circumcellions?", în A. H. Merrills (ed.), *Vandals, Romans and Berbers: New Perspectives on Late Antique North Africa* (Aldershot, 2004), 227-57.

37 Luca 14.23: Augustin către episcopul Vincentius, qu. Stevenson (ed., 1989), 220-22.

38 H. Bettenson și D. Knowles (eds.), *Augustine: Concerning the City of God against the Pagans* (Londra, 1967), 440 [XI.9], și 479-80 [XII.7].

39 Pentru o critică creștină atentă a lui Augustin, vezi J. Hick, *Evil and the God of Love* (ed. a 2-a, Londra, 1977), 38-89, în special la 53-8.

40 Bettenson și Knowles (eds.), *Augustine*, 593 [XIV.28].

41 Citat ibidem, 596 [XV.1]. Pentru astfel de identificări, vezi ibidem, 335, 524, 920 [VIII.24; XIII.16; XX.11].

42 S-a discutat mult despre originile lui Pelagius, dar Augustin însuși îl numește "Brittonem": Frend, 694 n. 161.

43 A se vedea discuția utilă a contextului în Curran, "Jerome and the Sham Christians of Rome".

44 Stevenson (ed., 1989), 232-3.

45 S. Thier, *Kirche bei Pelagius* (*Patristische Texte und Studien*, 50, Berlin și New York, 1999), 322.

46 Comparați gândirea unui alt adversar al lui Augustin într-o epocă ulterioară, Desiderius Erasmus: vezi pp. 600-601.

47 O observație făcută de Bonner, *Saint Augustine of Hippo*, 4.

48 Stevenson (ed., 1989), 236.

49 Ibidem, p. 238-9. Bonner, *Saint Augustine of Hippo*, 378, indică catalogul unor astfel de fraze în O. Rottmanner, *Der Augustinismus. Eine dogmengeschichtliche Studie* (München, 1892), 8.

50 Bonner, *Sfântul Augustin din Hippona*, 392.

51 Cu privire la Iulian și *Augustin*, vezi Brown, *Augustine of Hippo*, 381-97.

52 Bettenson și Knowles (eds.), *Augustine*, 304-15 [VIII.5-15]; citat la 313 [VIII.10].

53 Salzman, *The Making of a Christian Aristocracy*, 211-13.

54 Bettenson și Knowles (eds.), *Augustine*, 1033-48 [XXII.8-10]; pentru o bună tratare a acestei teme, a se vedea P. Brown, *The Cult of the Saints* (Chicago, 1981), în special 55-64.

55 J. Lossl, "Augustine in Byzantium", *JEH*, 51 (2000), 267-95, la 270-71; despre ignoranța lui Augustin cu privire la Conciliul de la Constantinopol, Chadwick, 27.

56 J. Burnaby (ed.), *Augustin: Later Works* (*Library of Christian Classics VIII*, 1955), 71, 88 [*De Trinitate* IX.18; X.18].

57 Ibidem, 85 [*De Trinitate* X.13].

58 Ibidem, 157 [*De Trinitate* XV.27].

59 L.-J. Bord, *Histoire de l'abbaye Saint-Martin de Liguge 361-2001* (Paris, 2005), cap. 2, argumentează în mod convingător că Liguge a avut încă de la începuturi un caracter monastic și nu a fost doar un simplu eremit pentru Martin.

60 F. R. Hoare (ed.), *The Western Fathers: Being the Lives of SS. Martin de Tours, Ambrozie, Augustin de Hippo, Honoratus de Arles și Germanus de Auxerre* (Londra, 1954), 27 [Sulpicius Severus, *Vita Martini*, 13]. Pentru un comentariu asupra controversei contemporane din jurul lui Sulpicius, vezi Goodrich, "*Vir maxime Catholicus*", 191-3. Este posibil ca prima așezare monahală a lui Martin la *Liguge* să fi fost însoțită de prima dintre distrugerile sale a unei clădiri cultice de pe sit: vezi Bord, *Histoire de l'abbaye Saint-Martin de Liguge*, 23-9, 38-9.

61 Ibidem, 44, 49-51.

62 I. Backus, *Life Writing in Reformation Europe: Lives of Reformers by Friends, Disciples and Foes* (Aldershot, 2008), 17-18.

63 Relatarea lui Ninian în *Bede*, despre care trebuie să fim precauți, deoarece a fost scrisă cu aproximativ trei secole mai târziu și probabil reflectă agenda religioasă particulară a lui Bede, este L. Sherley-Price și R. E. Latham (eds.), *Bede: A History of the English Church and People* (ed. rev., Londra, 1968), 146 [III.4]. Alte surse, la fel de târzii și neistorice, sunt prezentate alături de o discuție valoroasă în J. și W. MacQueen (eds.), *St Nynia: With a Translation of the* Miracula Nynie episcopi *and the* Vita Niniani (Edinburgh, 1990).

64 Vincent de Beauvais, *Spectrum Doctrinale*, 10.45: "Adulter est in sua uxore ardentior amator. In aliena quippe uxore omnis amor turpis est, et in sua nimius.'. Vincent de Beauvais, *Bibliotheca mundi. Speculum quadruplex, naturale, doctrinale, morale, historiale* . . (4 vol., Douai, 1624; ediție facsimilată, Graz, 1964-5), I, 915. A se vedea, de asemenea, J. Boswell, *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century* (Chicago și Londra, 1980), 164.

65 D. G. Hunter, *Marriage, Celibacy, and Heresy in Ancient Christianity: The Jovinianist Controversy* (Oxford, 2007), 1. A se vedea Frend, 717-19, iar pentru un comentariu despre viața ulterioară negativă din punct de vedere ecumenic a lui Helvidius, D. MacCulloch, "Mary and Sixteenth-century Protestants", în R. N. Swanson (ed.), *The Church and Mary* (*SCH*, 39, 2004), 191-217, la 213.

66 Hoare (ed.), *The Western Fathers*, 137 [*Dialogue with Gallus*, 13]; iar pentru afacerea Priscillianist, Stevenson (ed., 1989), 159-63.

67 C. Stewart, *Cassian the Monk* (Oxford, 1998), 6-19. Aluziile lui Cassian întăresc impresia că recruții monahali ai lui Martin includeau un număr disproporționat din elita gallo-romană.

68 Ibidem, 42-3.

69 Ibidem, 19-20.

70 D. Ogliari, *Gratia et certamen: The Relationship between Grace and Free Will in the Discussion of Augustine with the So-called Semipelagians* (Leuven, 2003), 106-8, 111-53. Cu privire la problemele legate de eticheta de "semipelagian", ibidem, 5-6.

71 Vincent, *Commonitorium* 2.5, cit. ibidem, 431 n. 12.

72 Există numeroase traduceri și încercări de adaptare a Regulii benedictine. O versiune de încredere, deși fără adnotări editoriale, este P. Barry (tr.), *Saint Benedict's Rule: A New Translation for Today* (Ampleforth, 1997).

73 C. H. Lawrence, "St Benedict and His Rule", *History*, 67 (1982), 185-94.

10: Creștinătatea latină: Noi frontiere (500-1000)

1 O bună discuție a acestui proces este M. Innes, "Land, Freedom and the Making of the Medieval West", *TRHS*, 6th ser., 16 (2006), 39-74.

2 Un excelent rezumat al Ravenei lui Teoderic este Y. Hen, *Roman Barbarians: The Royal Court and Culture in the Early Medieval West* (Houndmills, 2007), cap. 2.

3 K. G. Cushing, *Reform and the Papacy in the Eleventh Century: Spirituality and Social Change* (Manchester și New York, 2005), 56.

4 J. H. Burns (ed.), *The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350-c. 1450* (Cambridge, 1988), 288-9.

5 R. Fletcher, *The Conversion of Europe: From Paganism to Christianity 371-1386* AD (Londra, 1997), 104-5.

6 Stringer, 108.

7 Pentru interiorul bisericii Sant' Apollinare Nuovo din Ravenna, vezi Pl. 4. Sfântul Martin poate fi văzut la capătul estic al secvenței principale de mozaicuri de pe arcada sudică.

8 J. M. Wallace-Hadrill, *The Frankish Church* (Oxford, 1983), 56.

9 Chadwick, 53.

10 Ibidem, 55-6.

11 J. Moorhead, "On Becoming Pope in Late Antiquity", *JRH*, 30 (2006), 279-93, la 291.

12 R. A. Markus, *Gregory the Great and His World* (Cambridge, 1997), 91-4.

13 P. Brown, *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity* AD *200-1000* (Oxford, 1997), 145-6.

14 Gregory, *Homiliae in Hiezechielem*, 1.11.6, qu. Markus, *Grigore cel Mare și lumea sa*, 25.

15 C. Thomas, *Christianity in Roman Britain to* AD *500* (Londra, 1981), 310-14: cel mai probabil candidat este o așezare de lângă fortul Birdoswald de lângă Carlisle, care poate fi identificată ca "Banna".

16 Pentru Palladius și Patrick, vezi Stevenson (ed., 1989), 378-84.

17 Fletcher, *The Conversion of Europe*, 87-92.

18 Stevenson (ed., 1989), 380.

19 P. O Riain, "Irish Saints' Cults and Ecclesiastical Families", în A. Thacker și R. Sharpe (eds.), *Local Saints and Local Churches in the Early Medieval West* (Oxford, 2002), 290 - 302.

20 N. Edwards, "Celtic Saints and Early Medieval Archaeology", în Thacker și Sharpe (eds.), *Local Saints and Local Churches in the Early Medieval West*, 225-66, la 251-2.

21 Despre legăturile cu Siria, Dalrymple, 109-11, iar despre *Diatessaron*, vezi pp. 181-2. Pentru legăturile crucii inelare cu Egiptul, prin intermediul unui giulgiu coptic aflat acum la Minneapolis, vezi W. Horn, "On the Origin of the Celtic Cross: A New Interpretation", în W. Horn, J. White Marshall și G. D. Rourke, *The Forgotten Hermitage of Skellig Michael* (Berkeley, 1990), 89-98, mai ales 92.

22 M. W. Herren și S. A. Brown, *Christ in Celtic Christianity: Britain and Ireland from the Fifth to the Tenth Century* (Woodbridge, 2002), 96-7; dar vezi argumentele lui W. H. C. Frend împotriva tezei lor principale că irlandezii și alți creștini din Marea Britanie sau Anglia și-au preluat teologia direct din pelagianism, *JEH*, 55 (2004), 140.

23 D. Bachrach, "Confesiunea în *Regnum Francorum* (742-900): The Sources Revisited", *JEH*, 54 (2003), 3-22, la 9-10. Cu privire la Reformă: a se vedea Cap. 17.

24 Fletcher, *The Conversion of Europe*, 92-3.

25 Ibidem, 93-6.

26 L. Sherley-Price și R. E. Latham (eds.), *Bede: A History of the English Church and People* (ed. rev., Londra, 1968), 66-7 [1.23].

27 Ibidem, 99-100 [II.1], și J. Richards, *Consul of God: The Life and Times of Gregory the Great* (Londra, 1980), 238-41. Extinderea citatului eronat la "*Nu* îngerii, ci *anglicanii"* este de prețuit: W. C. Sellar și R. J. Yeatman, *1066 and All That* (Londra, ed. 1975), 14.

28 T. Tatton-Brown, *Palatul Lambeth: A History of the Archbishops of Canterbury and Their Houses* (Londra, 2000), în special pp. 15-20. Cu privire la capul de pod încă misterios al Canterburyului din Londra reprezentat de cripta romanică de la *St Mary-le-Bow*, a se vedea eseurile lui M. Byrne și J. Schofield în M. Byrne și G. R. Bush (eds.), *St Mary-le-Bow: A History* (Barnsley, 2007), 21-9, 79-89. Ultima Curte de Apel a Provinciei Canterbury este încă asociată cu această biserică.

29 Sherley-Price și Latham (eds.), *Bede*, 132 [II.16].

30 R. Collins, *Early Medieval Europe 300-1000* (Houndmills, 1991), 170.

31 R. Meens, "Ritual Purity and Gregory the Great", în R. N. Swanson (ed.), *Unity and Diversity in the Church* (*SCH*, 32, 1996), 31-43, la 35. Cf. Sherley-Price și Latham (eds.), *Bede*, 76-83 [I.27-28].

32 H. Mayr-Harting, *The Coming of Christianity to Anglo-Saxon England* (ediția a 3-a, Londra, 1991), 15, 31; Collins, *Early Medieval Europe*, 165-6.

33 Sherley-Price și Latham (eds.), *Bede*, 104 [II.3]. Dedicația Catedralei din Rochester a fost, de asemenea, schimbată ulterior. Modelul dedicațiilor lui Petru sau Petru și Pavel a continuat în

bisericile majore din alte regate anglo-saxone: W. Rodwell, J. Hawkes, E. How și R. Cramp, "The Lichfield Angel: A Spectacular Anglo-Saxon Painted Sculpture", *Antiquaries Journal*, 88 (2008), 48-108, la 50.

34 Collins, *Early Medieval Europe*, 173.

35 D. Tyler, "Reluctant Kings and Christian Conversion in Seventh-century England", *History*, 92 (2007), 144-61, în special la 146.

36 Fletcher, *The Conversion of Europe*, 259.

37 Ibidem, 179. York nu era un scaun arhiepiscopal în secolul al VII-lea.

38 Sherley-Price și Latham (eds.), *Bede*, 94 [II.1]; P. Hayward, "Gregory the Great as "Apostle of the English"", *JEH*, 55 (2004), 19-57.

39 Richards, *Consulul lui Dumnezeu*, 259-60, 263.

40 A se vedea accentul pus pe importanța lui Hertford în comparație cu Sinodul de la Whitby din 664, mai des celebrat, în P. Wormald, "The Venerable Bede and the "Church of the English"", în G. Rowell (ed.), *The English Religious Tradition and the Genius of Anglicanism* (Wantage, 1992), 17.

41 H. Chadwick, "*Theodore*, the English Church and the Monothelete Controversy", în M. Lapidge (ed.), *Archbishop Theodore: Commemorative Studies on His Life and Influence* (Cambridge, 1995), 88-95, și rețineți afirmația sa cu privire la localizarea localității Hatfield ca fiind un loc din Yorkshire mai degrabă decât din Hertfordshire. Cu privire la Hadrian, vezi și M. Lapidge, "The Career of Archbishop Theodore", ibidem, 1-29, la 25-6.

42 Mayr-Harting, *The Coming of Christianity to Anglo-Saxon England*, 9.

43 Fletcher, *The Conversion of Europe*, 198, 204-13.

44 Ibidem, 514-15.

45 Sherley-Price și Latham (eds.), *Bede*, 192 [III.25].

46 Ibidem, 127 [II.13].

47 Richards, *Consulul lui Dumnezeu*, 264.

48 G. Graf, *Peterskirchen in Sachsen: ein patrozinienkundlicher Beitrag zum Land zwischen Saale und Neisse bis an den Ausgang des Hochmittelalters* (Frankfurt am Main, 1999). **49** R. W. Southern, *Western Society and the Church in the Middle Ages* (Londra, 1970), 226. **50** A. Lingas, "Medieval Byzantine Chant and the Sound of Orthodoxy", în A. Louth și A. Casiday (eds.), *Byzantine Orthodoxies* (Aldershot, 2006), 131-50, la 142. Tot mai târziu, carolingienii au adoptat cele opt moduri muzicale bizantine: ibidem, 142.

51 Chadwick, 64-5.

52 *Maior domus*: aceeași sintagmă ca și "majordomo" de mai târziu.

53 J. L. Nelson, "Charlemagne the Man", în J. Story (ed.), *Charlemagne: Empire and Society* (Manchester, 2005), 22-37, la 24-5; despre proprietățile lui S. Germain, C. Wickham, *Framing the Early Middle Ages: Europe and the Mediterranean 400-800* (Oxford, 2005), 399-402, 404-6.

54 M. A. Claussen, *The Reform of the Frankish Church: Chrodegang de Metz și* Regula canonicorum *în secolul al VIII-lea* (Cambridge, 2004), 27.

55 A se vedea în special ibidem, cap. 6.

56 P. Fouracre, "The Long Shadow of the Merovingians", în Story (ed.), *Charlemagne*, 5-21, la 6-7.

57 Chadwick, 33.

58 Ibidem, 77-8.

59 M. de Jong, "Charlemagne's Church", în Story (ed.), *Charlemagne,* 103-35, la 126.

60 B. Ward și G. R. Evans, "The Medieval West", în Hastings (ed.), 110-46, la 115; pentru un comentariu util despre încoronare și contextul acesteia, J. Nelson, "England and the Continent in the Ninth Century: IV. Minds and Bodies', *TRHS*, 6th ser., 15 (2005), 1-29, la 6-9.

61 R. Fletcher, *The Cross and the Crescent: Christianity and Islam from Muhammad to the Reformation* (Londra, 2003), 51.

62 R. Collins, "Charlemagne's Imperial Coronation and the Annals of Lorsch", în Story (ed.), *Charlemagne,* 52-70, în special 68-9.

63 S. Coupland, "Charlemagne's Coinage", în Story (ed.), *Charlemagne,* 211-29, la 223-7.

64 Chadwick, 89-93.

65 Pentru observații înțelepte pe această temă, vezi C. Brooke, "Approaches to Medieval Forgery", în Brooke, *Medieval Church and Society: Collected Essays* (Londra, 1971), 100-120.

66 Pentru o datare diferită și mai târzie, în secolul al IX-lea, și pentru o atribuire la același cerc de falsificatori ca și pseudo-Isidore, ipoteză care până acum nu a primit un consens general, a se vedea J. Fried, Donation of Constantine *and* Constitutum Constantini*: The Misinterpretation of a Fiction and Its Original Meaning. Cu o contribuție de Wolfram Brandes: "The Satraps of Constantine"* (Berlin și New York, 2007). Textul latin și traducerea se găsesc la 129 - 45.

67 Ibidem, p. 95-9.

68 Doig, 112-13, 127, 130-32.

69 R. McKitterick, "The Carolingian Renaissance of Culture and Learning", în Story (ed.), *Charlemagne,* 151-66.

70 H. Mayr-Harting, "The Early Middle Ages", în Harries și Mayr-Harting (eds.), 44-64, la 54-5. Despre Josiah, vezi pp. 60-61.

71 A. Borst, *Die karolingische Kalendarreform* (Hanovra, 1998); pentru reconstrucția originalului, 254-98. Cu privire la reforma calendarului gregorian, a se vedea p. 683.

72 C. H. Lawrence, "St Benedict and His Rule", *History*, 67 (1982), 185-94, la 193-4.

73 De Jong, "Charlemagne's Church", 120-22; M. Innes, "Charlemagne's Government", în Story (ed.), *Charlemagne*, 71-89, la 85.

74 Pentru reconstrucția cărții de rugăciuni a lui Carol cel Mare, a se vedea S. Waldhoff, *Alcuins Gebetbuch fur Karl den Grossen: seine Rekonstruktion und seine Stellung in der fruhmittelalterlichen Geschichte der* Libelli Precum (Munster, 2003), 341-91.

75 Mayr-Harting, "Early Middle Ages", 47-8. Cu privire la dezbaterea contemporană dintre Est și Vest cu privire la imagini, a se vedea pp. 442 - 56.

76 Ibidem, "Evul Mediu timpuriu", 49-51.

77 Nelson, "England and the Continent in the Ninth Century: IV. Minds and Bodies", 3; Bachrach, "Confession in the *Regnum Francorum* (742-900)", 9-10.

78 Southern, *Western Society and the Church in the Middle Ages*, 226.

79 Doig, 126-8.

80 B. Yorke, *Nunneries and the Anglo-Saxon Royal Houses* (Londra și New York, 2003), 17-18, 26, 31-3, 118, 153-4.

81 Studiul definitiv și cu adevărat monumental în acest sens este W. Horn și E. Born, *The Plan of St Gall: A Study of the Architecture & Economy of Life in a Paradigmatic Carolingian Monastery* (3 vol., Berkeley, 1979); analiza detaliată și ilustrațiile planului sunt I, 36 - 104.

82 J. T. Palmer, "Rimbert's *Vita Anskarii* and Scandinavian Mission in the 9th Century", *JEH*, 55 (2004), 235-56.

83 Hayward, "Gregory the Great as "Apostle of the English"", la 24-5.

84 E. Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (12 vol., Londra, 1813), IX, 198-9 [cap. 49].

85 Herrin, 207-11.

86 Chadwick, 198.

11: Vestul: Împărat universal sau papă universal? (900-1200)

1 Pentru o reevaluare notabilă a importanței lui Aethelwold, vezi M. Gretsch, *The Intellectual Foundations of the English Benedictine Reform* (Cambridge, 1999), în special 425-7. Pentru comentarii suplimentare cu privire la o moștenire istorică tendențioasă a reformelor lui Aethelwold și Oswald, vezi D. Cox, "St Oswald of Worcester at Evesham Abbey: Cult and Concealment", *JEH*, 53 (2002), 269-85. Cu privire la Dunstan și *Ars Amatoria* a lui Ovidiu, a se vedea scrisoarea lui D. Ganz în *TLS*, 18 mai 2007, 17; MS este Bodleian Library MS Auct.F.4.32.

2 K. G. Cushing, *Reform and the Papacy in the Eleventh Century: Spirituality and Social Change* (Manchester, 2005), 59-60.

3 Ibidem, 92-3.

4 O discuție incisivă a acestei schimbări este R. I. Moore, *The First European Revolution, c. 970-1215* (Oxford, 2000), 45-55.

5 Procesul este bine analizat regat cu regat de către eseistii din N. Berend (ed.), *Christianization and the Rise of Christian Monarchy: Scandinavia, Central Europe and Rus', c. 900-1200* (Cambridge, 2008). Excepția a fost Islanda, care a dobândit creștinismul în jurul anului 1000 fără a dobândi o monarhie.

6 R. N. Swanson, *The Twelfth-century Renaissance* (Manchester, 1999), 8.

7 Argumentul lui Southern este rezumat în mod clar într-un articol clasic de recenzie, "Between Heaven and Hell", *TLS*, 18 iunie 1982, 651-2. A se vedea, de asemenea, G. R. Edwards, "Purgatory: "Birth" or Evolution?", *JEH*, 36 (1985), 634-46. Ambele reacționează critic la un studiu major, dar cu deficiențe, al lui J. Le Goff, *The Birth of Purgatory* (Londra, 1984) - cu privire la prima utilizare a substantivului "Purgatoriu", vezi ibidem, 362-6.

8 Cushing, *Reform and the Papacy in the Eleventh Century*, 39-40.

9 Ibidem, 48.

10 D. S. Bailey, *The Man-Woman Relationship in Christian Thought* (Londra, 1959), 89, 92-4, 114-15, 118, 139, 141.

11 Moore, *The First European Revolution, c. 970-1215*, 92-5.

12 J. Goody, *The Development of the Family and Marriage in Europe* (Cambridge, 1983), 44-7.

13 Moore, *The First European Revolution, c. 970-1215*, 65-72.

14 Cushing, *Reform and the Papacy in the Eleventh Century*, 99: pentru o confruntare din secolul al XVI-lea cu privire la această afirmație, vezi D. MacCulloch, *Thomas Cranmer: A Life* (New Haven și Londra, 1996), 577.

15 B. Gordon, "Switzerland", în Pettegree (ed., 1992), 70-93, la 73n.

16 Cushing, *Reform and the Papacy in the Eleventh Century*, 63-4.

17 Chadwick, 200-213.

18 *Dictatus papae*: a se vedea Cushing, *Reform and the Papacy in the Eleventh Century*, 78-9.

19 R. W. Southern, *Western Society and the Church in the Middle Ages* (Londra, 1970), 100 - 105.

20 Două bune biografii ale lui Becket se întrec: F. Barlow, *Thomas Becket (Londra*, 1987) și A. Duggan, *Thomas Becket* (Londra, 2004).

21 S. F. Cawsey, "Royal Eloquence, Royal Propaganda and the Use of the Sermon in the Medieval Crown of Aragon, c. 1200-1410", *JEH*, 50 (1999), 442-63, în special 443, 446-8. Pentru o discuție despre relațiile medievale târzii dintre monarhi și papalitate, vezi MacCulloch, 43 - 6.

22 A. Bellenger și S. Fletcher, *Princes of the Church: A History of the English Cardinals* (Stroud, 2001), v-vi, comentează explicația pioasă mai obișnuită pentru cuvântul "cardinal" ca fiind o "balama" a Bisericii.

23 A. Sommerlechner et al. (eds.), *Der Register Innocenz' III* (Graz, din 1963, în curs de apariție), *IX: Pontificatsjahr, 1206/1207*, 244-5.

24 Swanson, *The Twelfth-century Renaissance*, 70.

25 Chadwick, 234; o descoperire majoră în înțelegerea formării lui "*Grațian"* este acum A. Winroth, *The Making of Gratian's* Decretum (Cambridge, 2000), în special 193-6.

26 Enciclica lui Pius al X-lea, *Vehementer* (1906), qu. G. O'Collins și M. Farrugia, *Catholicism: The Story of Catholic Christianity* (Oxford, 2003), 307n. Pentru Grațian și distincția dintre "două clase de creștini", vezi ibidem, 307, qu. *Decretum*, 2.12.1.

27 O observație făcută de Southern, *Western Society and the Church in the Middle Ages*, 131-2.

28 G. Duby, *Epoca catedralelor: Art and Society 980-1420* (Londra, 1981), și vezi Doig, 169-96.

29 Cu privire la originile și conotațiile numelui "gotic", a se vedea A. Buchanan, "Interpretations of Medieval Architecture, c. 1550-1750", în M. Hall, *Gothic Architecture and Its Meanings 1550-1830* (Reading, 2002), 27-52, în special 29.

30 Doig, 172.

31 N. Pevsner și A. Wedgwood, *The Buildings of England:* Warwickshire (Londra, 1966), 251, apropo de St Michael's Coventry (Warwickshire, Anglia), o biserică parohială gotică grandioasă din secolul al XV-lea, care a devenit, într-adevăr, pentru scurt timp, catedrală în epoca modernă, înainte de bombardamentul din 1940.

32 Incomparabil ca eseu despre o biserică care surprinde spiritul acestei epoci este H. Adams, *Mont-Saint-Michel and Chartres* (Boston, MA, 1904). Pentru supraviețuirea lui Chartres în timpul Revoluției Franceze, datorită hotărârii oamenilor și oficialităților locale, a se vedea M. K. Cooney, ""Fie ca securea și ciocanul să nu o strice niciodată!": The Fate of the Cathedral of Chartres during the French Revolution", *Catholic Historical Review*, 92 (2006), 193-213.

33 H. E. J. Cowdrey, *The Cluniacs and the Gregorian Reform* (Oxford, 1970), 214-47, în special 243-4.

34 C. Morris, *The Sepulchre of Christ and the Medieval West from the Beginning to 1600* (Oxford, 2005), 134-46. Pentru o opinie divergentă cu privire la efectul anului 1009, a se vedea J. France, "The Destruction of Jerusalem and the First Crusade", *JEH*, 47 (1996), 1-17.

35 H. Houben, *Roger al II-lea al Siciliei: un conducător între Est și Vest* (Cambridge, 2002), 20.

36 P. E. Chevedden, "The Islamic View and the Christian View of the Crusades: A New Synthesis", *History*, 93 (2008), 181-200, în special 184-6, 192-4.

37 T. Asbridge, *The First Crusade: A New History* (Londra, 2004), 29-30.

38 Tyerman, 61-3. Pentru contextul și mesajul lui Urban, Asbridge, *The First Crusade*, 16-20, 32-6.

39 Tyerman, 79, 282-6.

40 D. Hay, "Gender Bias and Religious Intolerance in Accounts of the "Massacres" of the First Crusade", în M. Gervers și J. M. Powell (eds.), *Tolerance and Intolerance: Social Conflict in the Age of the Crusades* (Syracuse, NY, 2001), 3-10.

41 Z. Karabell, *People of the Book: The Forgotten History of Islam and the West* (Londra, 2007), 93.

42 Tyerman, 247, 662-3.

43 Ibidem, 838-43, și M. Barber, *The Trial of the Templars* (ed. a 2-a, Cambridge, 2006); pentru viața tristă de după moarte a unor foști templieri, a se vedea A. J. Forey, "Ex-Templieri în Anglia", *JEH*, 53 (2002), 18-37. Pentru argumente recente conform cărora templierii au fost într-adevăr vinovați de unele dintre blasfemiile care le sunt atribuite, a se vedea J. Riley-Smith, "Were the Templars Guilty?", în S. J. Ridyard (ed.), *The Medieval Crusade* (Woodbridge and Rochester, NY, 2004), 107 - 24.

44 Tyerman, 674-712.

45 Pentru cea mai recentă dezbatere privind relația dintre bogomili și catari, un subiect încă controversat în care R. I. Moore este un sceptic minimalist, a se vedea eseurile lui D. F. Callahan, B. Hamilton și M. Barber în M. Frassetto (ed.), *Heresy and the Persecuting Society in the Middle Ages: Essays on the Work of R. I. Moore* (Leiden, 2006), 31-42, 93-138. A se vedea, de asemenea, N. Malcolm, *Bosnia: A Short History* (Londra, 1994), 27-42.

46 Tyerman, 563-605.

47 Ibidem, 894-905.

48 Ibidem, 825-74.

49 Morris, *The Sepulchre of Christ and the Medieval West from the Beginning to 1600*, 383. Este posibil ca reconstrucția să fi avut loc în asociere cu San Lorenzo din Florența; pentru o altă fază picantă din istoria acestei biserici antice, vezi pp. 664-5.

50 P. Gorecki, *O societate locală în tranziție: The Henrykow Book and Related Documents* (Toronto, 2007), 102-3, și a se vedea, de asemenea, 81, 85.

51 Sunt recunoscător pentru clarificările aduse acestei povestiri de către Dom Gabriel van Dijck și Dom Marie-Robert Torczynski de la Grande Chartreuse, care m-au trimis la C. E. Berseaux, *L'Ordre des chartreux et la chartreuse de Bosserville* (Nancy și Paris, 1868), 469-71, 504. O relatare remarcabilă a ultimelor zile de viață tradițională carthusiană în Parkminster, o cartieră engleză din secolul al XX-lea, este N. Klein Maguire, *An Infinity of Little Hours: Five Young Men and their Trial of Faith in the Western World's Most Austere Monastic Order* (New York, 2006).

52 B. Barber și C. Thomas, *The London Charterhouse* (Londra, 2002), 60-65, 105-13.

53 G. Bonner, *Saint Augustine of Hippo: Life and Controversies* (ediția a doua, Norwich, 1963), 386-7, oferă o analiză a textelor care pot fi atribuite cu încredere lui Augustin.

54 Cifre derivate din listele din M. R. James, *Suffolk and Norfolk* (Londra, 1930), 28 - 31.

55 D. F. Wright, "From "God-bearer" to "Mother of God" in the Later Fathers", în R. N. Swanson (ed.), *The Church and Mary* (*SCH*, 39, 2004), 22-30.

56 S. Hamilton, "The Virgin Mary in Cathar Thought", *JEH*, 56 (2005), 24-49, în special 34, 37, 48.

57 A se vedea, de exemplu, P. Preston, "Cardinal Cajetan and Fra Ambrosius Catharinus in the Controversy over the Immaculate Conception of the Virgin in Italy, 1515-51", în Swanson (ed.), *The Church and Mary*, 181-90. Cu privire la Bernard, a se vedea B. Sella, "Northern Italian Confraternities and the Immaculate Conception in the Fourteenth Century", *JEH*, 49 (1998), 599-619, la 601-2.

58 H. Mayr-Harting, "The Idea of the Assumption in the West, 800-1200", în Swanson (ed.), *The Church and Mary*, 86-111.

59 R. Marks, *Image and Devotion in Late Medieval England* (Stroud, 2004), 61, și despre rededicații, ibidem, 38.

12: O biserică pentru toți oamenii? (1100-1300)

1 R. I. Moore, *The Formation of a Persecuting Society: Power and Deviance in Western Europe, 950-1250* (Oxford, 1987), 14-19.

2 Cu privire la dovezile concrete ale carierei lui Valdes, P. Biller, "Goodbye to Waldensianism?", *PP*, 192 (august 2006), 3-34, la 13-14.

3 N. Cohn, *The Pursuit of the Millennium* (a treia ediție revăzută, Londra, 1969), 148-86.

4 R. N. Swanson, *The Twelfth-century Renaissance* (Manchester, 1999), 116.

5 G. Makdisi, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West* (Edinburgh, 1981), în special 285-91.

6 Ibidem, 279-80.

7 G. Dickson, "Revivalism as a Medieval Religious Genre", *JEH*, 51 (2000), 473-96, la 482-3.

8 Moore, *The Formation of a Persecuting Society*; J. Boswell, *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century* (Chicago, 1980), în special 288-93.

9 M. Barber, "Leproși, evrei și musulmani: The Plot to Overthrow Christendom in 1321", *History*, 66 (1981), 1-18.

10 MacCulloch, 9, și a se vedea R. Po-chia Hsia, *The Myth of Ritual Murder: Jews and Magic in Reformation Germany* (New Haven și Londra, 1988).

11 P. Zutshi, "*Gratiarum omnium* al Papei Honorius III și începuturile Ordinului Dominican", în A. J. Duggan (ed.), *Omnia disce: Medieval Studies in Memory of Leonard Boyle, O.P.* (Aldershot, 2005), 199-210.

12 O bună introducere recentă în viața lui Francisc este C. Frugoni, *Francisc din Assisi: A Life* (Londra, 1998), și există o analiză utilă în K. B. Wolf, *The Poverty of Riches: St Francis of Assisi Reconsidered* (Oxford, 2003).

13 Pentru o discuție detaliată a atitudinii sale față de monahism și față de evanghelism, vezi B. Bolton, "The Importance of Innocent III's Gift List"; F. Andrews, "Innocent III and Evangelical Enthusiasts: The Road to Approval', în J. C. Moore (ed.), *Pope Innocent III and His World* (Aldershot, 1999), 101-12, 229-41.

14 O bună prezentare generală este N. Tanner, "Pastoral Care: The Fourth Lateran Council of 1215", în G. R. Evans (ed.), *A History of Pastoral Care* (Londra și New York, 2000), cap. 14, repr. în N. Tanner, *The Ages of Faith: Popular Religion in Late Medieval England and Western Europe* (Londra și New York, 2009), 19-32.

15 G. Macy, "The Doctrine of Transubstantiation in the Middle Ages", *JEH*, 45 (1994), 11-41; vezi Tanner, "Pastoral Care", 29-30.

16 M. Rubin, *Corpus Christi: The Eucharist in Late Medieval Culture* (Cambridge, 1991), 169 - 76.

17 A. P. Roach, "Penance and the Inquisition in Languedoc", *JEH*, 52 (2001), 409-33, în special 415.

18 Biller, "Goodbye to Waldensianism?", 5. E. Cameron, *Waldenses: Rejections of Holy Church in Medieval Europe* (Oxford, 2000), 49-62 despre reconcilierea papală și 264-84 despre remodelarea protestantă.

19 Pentru o prezentare generală a diferitelor organizații noi, vezi F. Andrews, *The Other Friars: Carmelite, Augustinian, Sack și Pied Friars in the Middle Ages* (Woodbridge, 2006).

20 A. Jotischky, *The Carmelites and Antiquity: Mendicants and Their Pasts in the Middle Ages* (Oxford, 2002), în special cap. 1. Cu privire la controversa asupra scapularului, vezi R. Copsey, "Simon Stock and the Scapular Vision", *JEH*, 50 (1999), 652-83.

21 Qu. în T. Johnson, "Gardening for God: Carmelite Deserts and the Sacralization of Natural Space in Counter-Reformation Spain", în W. Coster și A. Spicer (eds.), *Sacred Space in Early Modern Europe* (Cambridge, 2005), 193-210, la 206.

22 B. R. Carniello, "Gerardo Segarelli as the Anti-Francis: Mendicant Rivalry and Heresy in Medieval Italy", *JEH*, 57 (2006), 226-51, în special 237-9.

23 Mostre utile din scrierile lui Ioachim și ale Spiritualilor sunt oferite de B. McGinn (ed.), *Apocalyptic Spirituality* (Londra, 1979).

24 Printre lucrările clasice ale lui Marjorie Reeves care explorează influența lui *Joachim se numără Joachim din Fiore și viitorul profetic: A Medieval Study in Historical Thinking* (ed. rev., Stroud, 1999) și *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages: A Study in Joachimism* (Oxford, 1999); a se vedea, de asemenea, W. Gould și M. Reeves, *Joachim of Fiore and the Myth of the Eternal Evangel in the Nineteenth and Twentieth Centuries* (ed. rev., Oxford, 2001), în special capitolele 9, 10 și 314-15.

25 Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages*, 191-228; D. Burr, *The Spiritual Franciscans: From Protest to Persecution in the Century after St Francis* (Philadelphia, 2001). Cea mai vie evocare literară a acestei perioade este celebrul roman al lui Umberto Eco, *Numele trandafirului*, publicat inițial în italiană în 1980.

26 N. Housley, "Crusading as Social Revolt: The Hungarian Peasant Uprising of 1514", *JEH*, 49 (1996), 1-28. Pentru promovarea antisemitismului de către franciscani, a se vedea pp. 419-20.

27 Ediția standard în latină și engleză a *Summa Theologiae* este cea creată de Ordinul Dominican Englez (Blackfriars), publicată în șaizeci și unu de volume începând din 1963.

28 Aquinas, *Summa Theologiae* 1a.13.1 [ediția Blackfriars, III, 47].

29 Adaptarea mea a unei traduceri comune în limba engleză. Într-o prăpastie majoră în istoria catolicismului occidental din ultimii cincizeci de ani, slujba de binecuvântare a fost din ce în ce mai mult marginalizată de acele autorități bisericești care doresc să retragă atenția credincioșilor exclusiv asupra Liturghiei propriu-zise: a se vedea p. 974.

30 Citat din F. S. Schmitt (ed.), *S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi opera omnia* III.6.4-9, tr. D. S. Hogg, *Anselm of Canterbury: The Beauty of Theology* (Aldershot, 2004), 29. Despre imitațiile pseudonime ale lui Anselm din secolul al XII-lea și de mai târziu, vezi J.-F. Cottier, *Anima mea: prieres privees et textes de devotion du moyen age latin. Autour des* Prieres ou Meditations *attribuees a saint Anselme de Cantorbery (XIe-XIIe siecle)* (Turnhout, 2001), XCI-CXI; despre *meditatio*, ibidem, LVI-LVII.

31 D. Trembinski, "[Pro]passio doloris: Early Dominican Conceptions of Christ's Physical Pain", *JEH*, 59 (2008), 630-56, în special 651, 653-5.

32 H. Oberman, "Luther and the *Via Moderna*: The Philosophical Backdrop of the Reformation Breakthrough", *JEH*, 54 (2003), 641-70, în special la 649.

33 *Meditaciones* 7, qu. L. Hundersmarck, "The Use of Imagination, Emotion, and the Will in a Medieval Classic: The *Meditaciones Vite Christi*", *Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture*, 6/2 (primăvara 2003), 46-62, la 51. Pentru o bună ediție modernă a unui MS bogat ilustrat al lucrării, care nu argumentează pentru o atribuire certă a paternității, a se vedea I. Ragusa și R. B. Green (eds.), *Meditations on the Life of Christ: An Illustrated Manuscript of the Fourteenth Century (Un manuscris ilustrat din secolul al XIV-lea). Paris, Bibliotheque nationale, Ms. Ital, 115* (Princeton, 1961).

34 J. Dillenberger, *Style and Content in Christian Art* (Londra, 1965), 78-85, și planșa 13.

35 O discuție bună în R. Marks, *Image and Devotion in Late Medieval England* (Stroud, 2004), cap. 6.

36 J. Edwards, *The Spanish Inquisition* (Stroud, 1999), 33-5. Pentru o discuție crocantă și sceptică a atitudinilor creștine față de uzură, a se vedea E. Kerridge, *Usury, Interest and the English Reformation* (Aldershot, 2002), cap. 1.

37 E. C. Parker și C. T. Little (eds.), *The Cloisters Cross: Its Art and Meaning* (New York, 1994), 151-60, 178-81, 187-9.

38 Pentru exemple de bune relații, a se vedea D. Malkiel, "Jews and Apostates in Medieval Europe: Boundaries Real and Imagined", *PP*, 194 (februarie 2007), 3-34, la 32-3.

39 A. Boureau, *Satan ereticul: The Birth of Demonology in the West* (Chicago și Londra, 2006), 10-14, 43-67.

40 C. Wolters (ed.), *The Cloud of Unknowing, Translated into Modern English* (Londra, 1961), 137 [*Cloud*, cap. 70].

41 U. Wiethaus (ed.), *Agnes Blannbekin, Viennese Beguine: Life and Revelations* (Cambridge, 2002), în special 10, 30, 34-6, 157.

42 M. O'C. Walshe (ed.), *Meister Eckhart: Sermons and Treatises* (3 vol., Shaftesbury, 1987), II, 64 [Sermon 53]; II, 321 [Sermon 94]; II, 246 [Sermon 82].

43 N. Caciola, *Discerning Spirits: Divine and Demonic Possession in the Middle Ages* (Ithaca, NY, și Londra, 2003), 277-98.

PARTEA V: ORTODOXIA: CREDINȚA IMPERIALĂ (451-1800)

13: Credința într-o nouă Romă (451-900)

1 Stevenson (ed., 1989), 117.

2 O tratare plină de spirit a acestui subiect este Arhimandritul E. Lash, "*Byzantine* Hymns of Hate", în A. Louth și A. Casiday (eds.), *Byzantine Orthodoxies* (Aldershot, 2006), 151-64; citat la 155.

3 Pentru arsurile bizantine din secolul al șaptelea, J. și B. Hamilton (eds.), *Christian Dualist Heresies in the Byzantine World, c. 650-c. 1450* (Manchester și New York, 1998), 13. Pentru arderea lui Vasile Bogomilul *c.* 1098, vezi p. 456, iar despre arderea rusească a "vechilor credincioși", pp. 540-41. Pentru introducerea arderii în Rusia, G. H. Williams, "Protestanții în Ucraina în perioada Commonwealth-ului polono-lituanian", *Harvard Ukrainian Studies*, 2 (1978), 41-72, la 50.

4 A se vedea opoziția față de *arderea* maniheilor de către Teodor Stoudite: Hamilton (eds.), *Christian Dualist Heresies in the Byzantine World, c. 650-c. 1450*, 60-61. A se remarca, de asemenea, prudența privind arderea exprimată de Patriarhul Theophylaktos (933-56) și comentariile dezaprobatoare privind pedeapsa fizică a ereticilor de către marele canonicolog ortodox din secolul al XII-lea Balsamon: Hussey, 157-8, 165-6.

5 J. Moorhead, *Justinian* (Londra, 1994), 17-22.

6 G. A. Williamson (tr.), *Procopius: The Secret History* (Londra, 1966). A existat o controversă cu privire la faptul dacă *Istoria secretă* ar trebui luată în serios, dar nu există niciun motiv întemeiat pentru a ne îndoi de substanța generală a ceea ce a scris Procopius.

7 Procopius, *Războaie*, 1.24.32-7, cit. Moorhead, *Iustinian*, 46-7.

8 Qu. J. G. Davies, *Temple, biserici și moschei: A Guide to the Appreciation of Religious Buildings* (New York, 1982), 106-7.

9 Binns, 6.

10 N. P. Sevcenko, "Art and liturgy in the late Byzantine Empire", în Angold (ed.), 127-53, la 143.

11 Binns, 45.

12 Stringer, 100.

13 Herrin, 72-4.

14 A. Cameron, *Christianity and the Rhetoric of Empire: The Development of Christian Discourse* (Berkeley și Los Angeles, 1994), 208-13.

15 Herrin, 15.

16 Pentru o lectură pozitivă a unei domnii acum slab documentate, a se vedea W. Treadgold în C. Mango (ed.), *The Oxford History of Byzantium* (Oxford, 2002), 133.

17 A. Cameron, "Byzantium and the Past in the Seventh Century: The Search for Redefintion", în J. Fontaine și J. N. Hillgarth (eds.), *The Seventh Century: Change and Continuity* (Londra, 1992), 250-76, la 253; Herrin, 92, 141-7.

18 L. K. Little (ed.), *Plague and the End of Antiquity: The Pandemic of 541-750* (Cambridge, 2007), în special H. N. Kennedy, "Justinianic Plague in Syria and the Archaeological Evidence", 87-95, și P. Sarris, "Bubonic Plague in Byzantium: The Evidence of Non-literary Sources", 119-32.

19 Herrin, 153-4.

20 A. Sterk, *Renunțând la lume, dar conducând Biserica: The Monk-bishop in Late Antiquity* (Cambridge, MA, și Londra, 2004), în special 178-91.

21 Referirea la această mănăstire ca fiind "Stoudion" sau "Studium" este inexactă: R. Cholij, *Teodor Studitul: The Ordering of Holiness* (Oxford, 1996), 1n.

22 *Scara*, 7.50 (*Patrologia Graeca*, 88.812A), cit. J. Chryssavgis, *John Climacus: From the Egyptian Desert to the Sinaite Mountain* (Oxford, 2004), 161; despre Evagrius, vezi ibidem, 183 - 7.

23 Originile lui Maximus sunt controversate, datorită descoperirii de către Sebastian Brock a unei biografii timpurii, circumstanțiale și aspru ostile la adresa sa, care contrazice toate celelalte relatări: a se vedea A. Louth, *Maximus the Confessor* (Londra și New York, 1996), 4-7.

24 Vezi Faptele Apostolilor 17.34. Dionysius era un nume comun în lumea clasică, ceea ce a adus un plus de confuzie în ceea ce privește identitatea misticului sirian. De exemplu, el s-a eludat într-un cu totul alt Dionysius, martir din Galia, care poate fi mai familiarizat ca francezul St-Denis (vezi pp. 324-5).

25 Chadwick, 59-60.

26 A se compara discuția despre teologii sirieni Isaac din Ninive și Ioan din Dalyatha, pp. 250-51.

27 Pseudo-Dionysius, *Ierarhia cerească,* 3.1f., cit. Louth (ed.), *Maximus the Confessor*, 31.

28 Maximus, *Ambiguum*, 7 (*Patrologia Graeca*, 91.1081a), qu. M. Toronen, *Union and Distinction in the Thought of St Maximus the Confessor* (Oxford, 2007), 129.

29 Maximus, *Ambiguum*, 31 (*Patrologia Graeca*, 91.1285Bf), cit. ibidem, 153-4.

30 Maximus, *Ambiguum*, 21 (*Patrologia Graeca*, 91.1249B, 1253D), cit. ibidem, 161.

31 N. Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition* (Oxford, 2004), 264.

32 Maximus, *Mystagogia*, 21 (*Patrologia Graeca*, 91.697a), cit. ibidem, 272, și cf. ibidem, 295.

33 Matei 26.39; D. Bathrellos, *The Byzantine Christ: Person, Nature and Will in the Christology of St Maximus the Confessor* (New York, 2004), 121-6, 189-93.

34 Louth, *Maximus the Confessor*, 56-60.

35 Herrin, 108.

36 Exodul 20.4-5. Textul are o variantă în cealaltă versiune a celor zece porunci, Deuteronom 5.8-9.

37 A se vedea discuția excelentă a întregii probleme în M. Aston, *England's Iconoclasts I. Laws against Images* (Oxford, 1988), 371-92.

38 Omenirea nu este niciodată consecventă și, în mod natural, există într-adevăr icoane sculptate, printre o multitudine de alte imagini sacre sculptate de inspirație ortodoxă. Pentru o ilustrare a unui frumos exemplu din secolul al XI-lea de icoană înfățișându-l pe Sfântul Gheorghe, păstrat în acel bastion al Ortodoxiei, Muntele *Athos*, vezi G. Speake, *Mount Athos: Renewal in Paradise* (New Haven și Londra, 2002), 49.

39 T. F. Mathews, *Byzantium: From Antiquity to the Renaissance* (New York, 1998), 43 - 52.

40 O publicație recentă a lucrărilor Conciliului de la Niceea cu declarațiile lui Hieria este D. J. Sahas (ed.), *Icon and Logos: Sources in Eighth-century Iconoclasm* (Toronto, 1986); despre lecturile episcopului Grigorie, 38. Un studiu mai cuprinzător a ceea ce a supraviețuit din documentele iconoclaste este T. Krannich, C. Schubert și C. Sode (eds.), *Die ikonoklastische Synod von Hieria 754: Einleitung, Text, Ubersetzung und Kommentar ihres Horos* (Tubingen, 2002).

41 Argumentul este exprimat cu o eleganță caracteristică în P. Brown, "A Dark Age Crisis: Aspects of the Iconoclastic Controversy", în Brown, *Society and the Holy in Late Antiquity* (Londra, 1982), 251-301, în special la 258-64, 272-4, 282-3.

42 K. Ware în Harries și Mayr-Harting (eds.), 251 n. 20.

43 Cameron, "Byzantium and the Past", 261-4.

44 L. Brubaker și J. Haldon (eds.), *Byzantium in the Iconoclast Era (c. 680-850). The Sources: An Annotated Survey* (Aldershot, 2001), 30-36; M. Piccirillo, *The Mosaics of Jordan* (Amman, 1993), 41-2.

45 Brown, "A Dark Age Crisis", 253.

46 Cholij, *Teodor Sutașu*, 15n.

47 K. Cragg, *The Arab Christian: O istorie în Orientul Mijlociu* (Londra, 1992), 77-8.

48 Dalrymple, 290. Cu privire la Aquinas, a se vedea pp. 412-15.

49 A. Louth, *St John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology* (Oxford, 2002), 90-95, 252-82.

50 D. Anderson (tr.), *On the Divine Images. Trei apologii împotriva celor care atacă imaginile divine: St John of Damascus* (New York, 1980), 23 și 82-8, în special 84.

51 Herrin, 101.

52 C. Barber, *Figure and Likeness: On the Limits of Representation in Byzantine Iconoclasm* (Princeton, 2002), 110, 116, 123, 132, atribuie mișcarea de a-l folosi pe Aristotel iconofililor din secolul al IX-lea, dar despre Ioan și Aristotel și o critică a acestui punct de vedere, a se vedea Louth, *St John Damascene*, 40-42, 93, 100, 135, 140, și în special 220.

53 Chadwick, 84-5.

54 H. Mayr-Harting, "The Early Middle Ages", în Harries și Mayr-Harting (eds.), 44-64, la 47-8, și a se vedea p. 355.

55 Doig, 117; cf. referința la I Kings 6.19 în A. Freeman (ed.), *Opus Caroli Regis contra Synodum (Libri Carolini)* (*Monumenta Germaniae Historica: Concilia* 2, Suppl. 1, 1998), 289, ll. 15-29, și Brown, "A Dark Age Crisis", 259.

56 P. Boulhol (ed.), *Claude de Turin: un eveque iconoclaste dans l'Occident Carolingien: Etude suivie de l'edition du Commentaire sur Josue* (Paris, 2002), 16-31, 76, 87, 171-9; citat (traducerea mea) la 130.

57 Aston, *England's Iconoclasts*, 48-52; J. R. Payton Jr, "Calvin and the *Libri Carolini*", *SCJ*, 28 (1997), 467-79.

58 Boulhol (ed.), *Claude de Turin*, 98.

59 Hussey, 56.

60 Brown, "A Dark Age Crisis", 262. Pentru legenda lui *Mandylion*, vezi A. Mirkovic, *Prelude to Constantine: The Abgar Tradition in Early Christianity* (Frankfurt am Main, 2004), 23 - 4.

61 Barber, *Figure and Likeness*, 138.

62 Stringer, 104-5. Despre *Teodor* și Palestina, vezi Cholij, *Theodore the Stoudite*, 33, 85 n. 13, 87.

63 P. Jeffrey, "The Earliest Oktoechoi: The Role of Jerusalem and Palestine in the Beginnings of Modal Ordering", în Jeffrey (ed.), *The Study of Medieval Chant: Paths and Bridges, East and West. În onoarea lui Kenneth Levy* (Cambridge, 2001), 147-225.

64 Marcu 9.2-8; Matei 17.1-9; Luca 9.28-36. "Muntele înalt" nu este numit în Biblie, dar cel puțin din secolul al V-lea a fost identificat cu Muntele Tabor din Galileea.

65 Traducerile din limba greacă sunt din *The Divine Liturgy of Our Father among the Saints, John Chrysostom* (Oxford, 1995), 75, 79.

66 Hamilton (eds.), *Christian Dualist Heresies in the Byzantine World*, 73, iar pentru o discuție despre această mișcare, ibidem, 1-25.

67 Ibidem, 175-80.

68 N. Malcolm, *Bosnia: A Short History* (Londra, 1994), 27-42.

69 Chadwick, 120-21, 124.

70 W. Treadgold, "Photius before His Patriarchate", *JEH*, 53 (2002), 1-17, la 2, 9-11.

71 Chadwick, 125, 128, 142.

72 Hussey, 92-5.

73 Ibidem, 86-7; Herrin, 127.

74 I. Dorfmann-Lazarev, *Armeniens et Byzantins a l'epoque de Photius: deux debats theologiques apres le triomphe de l'Orthodoxie* (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium Subsidia* 117, 2004), rezumată în mod util la 263-7.

75 Evenimentele din Bulgaria și Moravia sunt analizate cu pricepere în L. Simeonova, *Diplomacy of the Letter and the Cross: Photios, Bulgaria și papalitatea, anii 860-880* (Amsterdam, 1998).

76 Chadwick, 191.

77 Treadgold, "Photius before His Patriarchate", 15, respinge îndoielile cu privire la studiile lui Constantin cu Photius.

78 O relatare destul de atrăgătoare, deși erudită, a celor ce urmează este A.-E. N. Tachiaos, *Cyril și Methodios din Tesalonic: The Acculturation of the Slavs* (Salonic, 2001).

79 S. Franklin, *Writing, Society and Culture in Early Rus, c. 950-1300* (Cambridge, 2002), 97.

80 Herrin, 131, 133.

81 Tachiaos, *Cyril și Methodios din Tesalonic*, 63-4.

82 Hussey, 99.

83 Lash, "Byzantine Hymns of Hate", 164.

14: Ortodoxia: Mai mult decât un imperiu (900-1700)

1 Tyerman, 2-3.

2 Hussey, 115.

3 Stringer, 103-4.

4 C. Holmes, *Basil II and the Governance of Empire (976-1025)* (Oxford, 2005), 60-61.

5 H. Alfeyev, *St Symeon the New Theologian and Orthodox Tradition* (Oxford, 2000), în special 23-7, unde Alfeyev este poate un pic timid în legătură cu Symeon cel Pios, 16-19 despre mărturisire, 140-41 despre icoana lui Symeon cel Pios, 141, 199 despre hirotonie; citat din *Imnul* 21.54-68, la ibidem, 40.

6 Herrin, 221.

7 P. Frankopan, "Kinship and the Distribution of Power in Komnenian Byzantium", *EHR*, 122 (2007), 1-34, la 29.

8 Hussey, 181.

9 Chadwick, 235.

10 Hussey, 142-51.

11 Tyerman, 536.

12 J. Shepard, "The Byzantine Commonwealth 1000-1500", în Angold (ed.), 3-52, la 7-8; S. Hackel, "Diaspora Problems of the Russian Emigration", ibidem, 539-57, la 540.

13 Tyerman, 266.

14 Pentru o frumoasă relatare a tuturor acestor evenimente, ibidem, 501-60.

15 A. Andrea, "Innocent III, the Fourth Crusade, and the Coming Apocalypse", în S. J. Ridyard (ed.), *The Medieval Crusade* (Woodbridge, 2004), 97-106; citat la 104 (punctuație modificată).

16 Hussey, 187.

17 N. Tanner, "Pastoral Care: The Fourth Lateran Council of 1215", în G. R. Evans (ed.), *A History of Pastoral Care* (Londra și New York, 2000), cap. 14, repr. în N. Tanner, *The Ages of Faith: Popular Religion in Late Medieval England and Western Europe* (Londra și New York, 2009), 19-32, la 21. Despre Conciliul de la Lateran în general, vezi pp. 401-8.

18 M. Barber, "The Impact of the Fourth Crusade in the West: The Distribution of Relicics after 1204", în d'A. Laiou (ed.), *Urbs capta: The Fourth Crusade and Its Consequences. La IVe Croisade et ses consequences* (Paris, 2005), 326-34, la 334.

19 "Rood" este cuvântul din engleza veche și medie pentru "cruce".

20 Tyerman, 557-8.

21 M. Angold, *The Fourth Crusade: Event and Context* (Harlow, 2003), 225.

22 R. Fletcher, *The Cross and the Crescent: Christianity and Islam from Muhammad to the Reformation* (Londra, 2003), 105.

23 C. L. Striker și Y. D. Kuban, "Work at Kalenderhane Camii in Istanbul: A Second Preliminary Report", *Dumbarton Oaks Papers*, 21 (1967), 185-93. Frescele fragmentare sunt expuse în prezent la Muzeul de Arheologie din Istanbul.

24 J. Gill, "The Tribulations of the Greek Church in Cyprus, *1196-c.*1280", *Byzantinische Forschungen*, 5 (1977), 73-93, la 79-81; pentru context, P. W. Edbury, *The Kingdom of Cyprus and the Crusades, 1191-1374* (Cambridge, 1991), 67.

25 Chadwick, 244-5.

26 M. Angold, "Byzantium and the West 1204-1453", în Angold (ed.), 53-78, la 56-7.

27 L. Maksimovi, "La Serbie et les contrees voisines avant et apres la IVe Croisade", în Laiou (ed.), *Urbs capta*, 269-82.

28 Shepard, "The Byzantine Commonwealth 1000-1500", 14, 34-5.

29 F. Miklosich și J. Muller, *Acta et Diplomata Graeca medii aevi sacra et profana* (6 vol., Viena, 1860-90), II, nr. 447, p. 189, qu. Hussey, 294.

30 Shepard, "The Byzantine Commonwealth 1000-1500", 23-7, 50.

31 Jenkins, 178.

32 E. A. Zachariadou, "Mount Athos and the Ottomans *c.* 1350-1550", în Angold (ed.), 154-68, la 155-9, 162-3.

33 A. Lingas, "Medieval Byzantine Chant and the Sound of Orthodoxy", în A. Louth și A. Casiday (eds.), *Byzantine Orthodoxies* (Aldershot, 2006), 131-50, în special 144, 146.

34 Herrin, 278-9.

35 J. Lossl, "Augustine in Byzantium", *JEH*, 51 (2000), 267-95, la 274, 276.

36 Herrin, 304-5.

37 Matei 17.2; Lossl, "Augustine in Byzantium", 277.

38 J. R. Dupuche, "Sufism and Hesychasm", în B. Neil, G. D. Dunn și L. Cross (eds.), *Prayer and Spirituality in the Early Church III: Liturgy and Life* (Strathfield, NSW, 2003), 335-43.

39 D. Krausmuller, "The Rise of Hesychasm", în Angold (ed.), 101-26, la 123.

40 Lossl, "Augustine in Byzantium", 279-81.

41 R. S. Pine-Coffin (ed.), *Saint Augustine: Confessions* (Londra, 1961), 196-99 [IX.10].

42 Chadwick, 253-4.

43 Lossl, "Augustine in Byzantium", 290-94.

44 Dupuche, "Sufism și Hesychasm", 338.

45 Herrin, 288-9.

46 Hussey, 271-3.

47 R. Crowley, *Constantinopol: The Last Great Siege, 1453* (Londra, ed. a 2-a, 2006), 102-3; Crowley oferă o relatare atentă și vie a acestor evenimente.

48 Ibidem, 166. Există o melancolie ciudată care se regăsește în vizitarea bisericuței din satul Cornish, Landulph, unde pe perete se află o inscripție monumentală din alamă din secolul al XVII-lea care poartă vulturul cu două capete al insignei imperiale. Aceasta îl comemorează pe Theodore "Paleologus", descendentul fratelui ultimului împărat, care a murit în Cornwall în 1636, după ce s-a căsătorit cu fiica unui domn din Suffolk pe nume Balls.

49 J. W. Meri (ed.), *A Lonely Wayfarer's Guide to Pilgrimage: 'Ali ibn Abi Bakr al-Harawi's* Kitib al-Isharat ila Ma'rifat al-Ziyarat (Princeton, 2004), 146.

50 G. Dufay, *Lamentatio sanctae matris ecclesiae Constantinopolitanae*; traduceri de Philip Weller pentru Binchois Consort, reproduse cu permisiunea (și îi sunt recunoscător doctorului Weller pentru discuțiile noastre ulterioare). Textul tenorului din Lamentații 1.2: în mod interesant, Dufay inversează ordinea citatului biblic pentru a introduce mai întâi ideea de trădare. Pentru scrisoarea lui Dufay din 1456 către Medici despre motetelele sale din Constantinopol scrise în anul precedent, vezi L. Holford-Strevens, "Du Fay the Poet? Problems in the Texts of His Motets", *Early Music History*, 16 (1997), 97-165, la 98, 163-5.

51 Despre expediția de la Belgrad, vezi N. Housley, "Crusading as Social Revolt: The Hungarian Peasant Uprising of 1514", *JEH*, 49 (1998), 1-28, la 3-4, și a se vedea, de asemenea, J. Harris, "Publicising the Crusade: English Bishops and the Jubilee Indulgence of 1455", *JEH*, 50 (1999), 23 - 37.

52 H. C. Evans (ed.), *Byzantium: Faith and Power (1261-1557)* (New Haven și Londra, 2004), 5, 523.

53 Herrin, 293-8.

54 Biserica/moscheea a suferit pagube repetate din cauza incendiilor, iar de la o stare de abandon la începutul secolului al XX-lea a ajuns acum la ruinele formei sale basilicale originale din secolul al V-lea.

55 Jenkins, 215-16.

56 M. Mazower, *Salonica, orașul fantomelor: Christians, Muslims and Jews 1430-1950* (Londra, 2004), 46-65, 330-31.

57 Recalcularea de către mine a cifrelor furnizate de Binns, 175.

58 E. A. Zachariadou, "The Great Church in Captivity 1453-1586", în Angold (ed.), 169-86, la 183-4.

59 Zachariadou, "Mount Athos and the Ottomans", 166-8.

60 K. Hartnup, On the Beliefs of the Greeks: *Leo Allatios and Popular Orthodoxy* (Leiden și Boston, 2004), 199-205, 218-36.

61 Despre Cipru, Jenkins, 177-8; despre Asia Mică, B. Clark, *Twice a Stranger: How Mass Expulsion Forged Modern Greece and Turkey* (Londra, 2006), 116-18.

62 S. Michalski, *The Reformation and the Visual Arts: The Protestant Image Question in Western and Eastern Europe* (Londra, 1993), 102, 135.

63 K. Ware, *The Orthodox Church* (Londra, 1994), 96.

64 O relatare utilă a carierei lui Lucaris este W. S. B. Patterson, "Cyril Lukaris, George Abbot, James VI and I, and the Beginning of Orthodox-Anglican Relations", în P. Doll (ed.), *Anglicanism and Orthodoxy 300 Years after the "Greek College" in Oxford* (Oxford și New York, 2006), 39-56, la 40-43.

65 MacCulloch, 331-2.

66 Patterson, "Cyril Lukaris, George Abbot, James VI și I și începutul relațiilor dintre ortodocși și anglicani", 51-2.

67 Pentru o discuție despre motivul pentru care "calvinismul" este un termen inexact pentru a descrie protestantismul reformat, a se vedea p. 618.

68 P. M. Kitromilides, "Orthodoxy and the West: Reformation to Enlightenment", în Angold (ed.), 187-209, la 194-9. Pentru o poveste mai amplă, a se vedea J. Pinnington, *Anglicans and Orthodox: Unity and Subversion 1559-1725* (Leominster, 2003).

15: Rusia: A treia Romă (900-1800)

1 J. Bately (ed.), *The Old English Orosius* (Early English Text Society, supplementary ser., 6, 1980), în special p. 27, l. 15, iar pentru discuții despre paternitate și datare, ibidem, lxxiii-xcii. A se vedea și J. Nelson, "England and the Continent in the Ninth Century: IV. Minds and Bodies", *TRHS*, ser. 6, 15 (2005), 1-28, la 2.

2 Apostroful reflectă pronunția în limba rusă. Derivarea numelui este încă subiectul unei controverse neconcludente.

3 W. Duczko, *Viking Rus: Studies on the Presence of Scandinavians in Eastern Europe* (Leiden, 2004), în special 34-5, 82, 101-10.

4 Herrin, 137; Chadwick, 170.

5 Herrin, 137; despre misiunea sponsorizată de Ludovic cel Pios și arhiepiscopul Abbo de Reims în anii 820, vezi J. T. Palmer, "Rimbert's *Vita Anskarii* and Scandinavian Mission in the 9th Century", *JEH*, 55 (2004), 235-56, în special 235, 252.

6 Duczko, *Viking Rus*, 210-18, 257.

7 C. Holmes, *Basil II and the Governance of Empire (976-1025)* (Oxford, 2005), 513.

8 S. Franklin, *Writing, Society and Culture in Early Rus, c. 950-1300* (Cambridge, 2002), 105, 121.

9 Duczko, *Viking Rus*, 215.

10 Herrin, 213-14; Chadwick, 193-4. A se vedea și Holmes, *Basil al II-lea și guvernarea imperiului (976-1025)*, 450-60, 510-11.

11 Duczko, *Viking Rus*, 10, 12, 79, 216-17. Unul dintre acești varangi a lăsat un mic graffito în rune pe un parapet al bazilicii Hagia Sophia din Istanbul.

12 W. van den Bercken, *Sfânta Rusie și Europa creștină: East and West in the Religious Ideology of Russia* (Londra, 1999), 38.

13 Stringer, 124-5. În uzul ortodox rus, cuvântul "catedrală" are o conotație diferită de cea a utilizării sale în Occident, unde o biserică dintr-o eparhie este în general desemnată drept biserica catedrală a episcopului. În Rusia, o zonă sacră poate conține adesea mai multe biserici desemnate catedrale datorită relației lor cu episcopul - adesea destul de mici ca planimetrie, dacă nu și ca aspirație arhitecturală.

14 L. Hughes, "Artă și liturghie în Rusia: Rublev and His Successors", în Angold (ed.), 276-301, la 282.

15 K. Ware, "Eastern Christianity", în Harries și Mayr-Harting (eds.), 65-95, la 88-9.

16 A. Vauchez, *Sainthood in the Later Middle Ages* (Cambridge, 1997), 147-56. Pentru un exemplu de la mijlocul secolului al XII-lea de mânie papală față de canonizarea populară complet gratuită, a unui suedez care a fost ucis în timp ce era beat, D. Harrison, "*Quod magno nobis fuit horrori* . . . Horror, Power and Holiness within the Context of Canonization", în G. Klaniczay, *Proces de canonisation au moyen age: aspects juridiques et religieux. Procesele de canonizare medievală: Legal and Religious Aspects* (Roma, 2004), 39-52.

17 Îi sunt recunoscător părintelui Christopher Hill de la Parohia Mănăstirii Sfântul Andrei din Moscova pentru discuția noastră despre Ortodoxie.

18 A. Ivanov, *Holy Fools in Byzantium and Beyond* (Oxford, 2006), 244-55.

19 van den Bercken, *Sfânta Rusie și Europa creștină*, 45, 122-6; S. Senyk,*O istorie a Bisericii din Ucraina, I: Până la sfârșitul secolului al XIII-lea* (*Orientalia Christiana Analecta*, 243, 1993), 442-3.

20 P. Engel, *The Realm of St Stephen: A History of Medieval Hungary, 895-1526* (Londra și New York, 2001), 101-3.

21 D. Ostrowski, "The Mongol Origins of Muscovite Political Institutions", *Slavic Review*, 49 (1990), 525-42, la 525n. Originile denumirii "Hoarda de Aur" sunt în orice caz incerte.

22 Hughes, "Art and Liturgy in Russia", 276-7.

23 Ibidem, 277.

24 V. L. Lanin, "Medieval Novgorod", în M. Perrie, *The Cambridge History of Russia, I: from Early Rus' to 1689* (Cambridge, 2006), la 188-210, în special 196, 204, 206-7.

25 S. Rock, "Russian Piety and OrthodoxCulture1380-1589", în Angold (ed.), 253-75, la 259.

26 S. Hackel, "Diaspora Problems of the Russian Emigration", ibidem, 539-57, la 540; despre T'rnovo, a se vedea p. 473.

27 În ceea ce privește liturghia, Ostrowski, "Mongol Origins of Muscovite Political Institutions", 529, iar în ceea ce privește monedele, G. Alef, "The Political Significance of the Inscriptions on Muscovite Coinage in the Reign of Vasili II", *Speculum*, 34 (1959), 1-19, la 5.

28 D. Ostrowski, *Muscovy and the Mongols: Cross-cultural Influences on the Steppe Frontier, 1304-1589* (Cambridge, 1998), 16-19. Adesea, conducătorii Moscovei, Lituaniei etc. sunt denumiți în engleză "Grand Duke", dar acest titlu pare inadecvat pentru astfel de puteri majore, iar "Grand Prince" exprimă mai bine poziția lor.

29 Snyder, 17-18.

30 P. Walters, "Eastern Europe since the Fifteenth Century", în Hastings (ed.), 282-327, la 290; van den Bercken, *Holy Russia and Christian Europe*, 132.

31 Ostrowski, *Muscovy and the Mongols*, 23.

32 J. Shepard, "The Byzantine Commonwealth 1000-1500", în Angold (ed.), 3-52, la 10, 29 - 32.

33 Hussey, 291-2.

34 Ibidem, 292-3.

35 P. R. Magocsi, *A History of Ukraine* (Toronto, 1996), 163.

36 G. Alef, "The Political Significance of the Inscriptions on Muscovite Coinage in the Reign of Vasili II", 6, deși Alef preferă să raporteze schimbarea la luptele dinastice ale lui Vasilii. Într-o scrisoare către împăratul bizantin din 1451/2, Marele Prinț nu a folosit titlul de "suveran", în timp ce a avut grijă să-l folosească pentru Marele Prinț al Lituaniei: ibidem, 8.

37 Shepard, "The Byzantine Commonwealth 1000-1500", 44-6; Rock, "Russian Piety and Orthodox Culture 1380-1589", 268.

38 W. B. Husband, "Looking Backward, Looking Forward: The Study of Religion in Russia after the Fall", *JRH*, 31 (2007), 195-202, la 197.

39 Rock, "Russian Piety and Orthodox Culture 1380-1589", 267.

40 Hughes, "Art and Liturgy in Russia", 277, 289-91, 297.

41 Rock, "Russian Piety and Orthodox Culture 1380-1589", 253-4.

42 Hughes, "Art and Liturgy in Russia", 292.

43 Rock, "Russian Piety and Orthodox Culture 1380-1589", 266-7.

44 Hughes, "Art and Liturgy in Russia", 297.

45 Rock, "Russian Piety and Orthodox Culture 1380-1589", 265-6.

46 G. Hosking, *Rulers and Victims: The Russians in the Soviet Union* (Cambridge, MA, 2006), 10.

47 Ostrowski, *Muscovy and the Mongols*, 222-30. Cu privire la erezia apolinariană, a se vedea pp. 219-20.

48 Ostrowski, *Muscovy and the Mongols*, 226-7.

49 Walters, "Eastern Europe since the Fifteenth Century", 292.

50 D. Goldfrank, "Recentering Nil Sorskii: The Evidence from the Sources", *Russian Review*, 66 (2007), 359-76. Rețineți în special reamintirea lui Goldfrank că nu există nicio dovadă pozitivă a vreunei dezbateri privind averea monahală în cadrul unui "Consiliu al Moscovei" în 1503, sau că Nil s-a adresat unui astfel de consiliu: ibidem, 360n.

51 Ibidem, 362, 375-6.

52 Rock, "Russian Piety and Orthodox Culture 1380-1589", 259-60. Cu privire la iudaizatori, a se vedea și G. H. Williams, "Protestanții din Ucraina în perioada Commonwealth-ului polono-lituanian", *Harvard Ukrainian Studies*, 2 (1978), 41-72, la 46-56.

53 Goldfrank, "Recentering Nil Sorskii", 367.

54 Rock, "Russian Piety and Orthodox Culture 1380-1589", 257; Husband, "Looking Backward, Looking Forward", 197.

55 Ivanov, *Sfinte nebune*, 277-9, 303-10. Utilizarea comună a numelui Sfântului Vasile pentru Catedrala Intercesiunii este atât de recentă ca și în anii sovietici, când sanctuarul Sfântului Vasile a fost singura parte a clădirii care a rămas în folosință pentru cult pentru o perioadă de timp după Revoluția din 1917.

56 Cuvântul rusesc *grozny* ar fi mai bine tradus prin "înspăimântător" sau "formidabil", dar utilizarea tradițională în limba engleză transmite probabil mai multe despre adevăratul Ivan, pe lângă faptul că este mai pitoresc.

57 Pentru aceasta și pentru cele ce urmează, I. de Madariaga, *Ivan cel Groaznic* (New Haven și Londra, 2005), cap. 3-6.

58 F. J. Thomson, "The Legacy of SS. Cyril and Methodios in the Counter-Reformation", în E. Konstantinou (ed.), *Methodios und Kyrillos in ihrer europaischen Dimension* (Frankfurt am Main și Oxford, 2005), 85-247, la 126-7. Cu privire la Conciliul din Trento, vezi pp. 664-8.

59 de Madariaga, *Ivan cel Groaznic*, 293. Ea respinge ideea că Ivan ar fi fost analfabet: ibidem, 44.

60 Ibidem, 382.

61 Ostrowski, *Muscovy and the Mongols*, 239, 241: citat ușor modificat.

62 Snyder, 106-7.

63 Magocsi, *O istorie a Ucrainei*, 164. A se vedea, de asemenea, B. A. Gudziak, *Crisis and Reform: The Kyivan Metropolitanate, the Patriarchate of Constantinople, and the Genesis of the Union of Brest* (Cambridge, MA, 1998).

64 Snyder, 123.

65 Magocsi, *O istorie a Ucrainei*, 166.

66 N. Davies, *God's Playground: O istorie a Poloniei. 1: The Origins to 1795* (Oxford, 1981), 174-5; J. Kloczowski, *A History of Polish Christianity* (Cambridge, 2000), 118.

67 H. Louthan, "Mediating Confessions in Central Europe: The Ecumenical Activity of Valerian Magni, 1586-1661", *JEH*, 55 (2004), 681-99, la 694.

68 Ibidem, 696.

69 L. M. Charipova, "Peter Mohyla's Translation of *The Imitation of Christ*", *HJ*, 46 (2003), 237 - 61.

70 L. M. Charipova, *Latin Books and the Eastern Orthodox Clerical Elite in Kiev, 1632- 1780* (Manchester, 2006), în special cap. 4.

71 S. Plokhy, *The Cossacks and Religion in Early Modern Ukraine* (Oxford, 2002), în special cap. 2.

72 Snyder, 112-17; R. Crummey, "Eastern Orthodoxy in Russia and Ukraine in the Age of the Counter-Reformation", în Angold (ed.), 302-24, la 323.

73 Snyder, 118-19.

74 Walters, "Eastern Europe since the Fifteenth Century", 296.

75 Stringer, 199-200.

76 R. O. Crummey, "Ecclesiastical Elites and Popular Belief and Practice in Seventeenth-century Russia", în J. D. Tracy și M. Ragnow (eds.), *Religion and the Early Modern State: Views from China, Russia and the West* (Cambridge, 2004), 52-79.

77 Pentru autobiografia lui *Havvakum*, a se vedea K. N. Bostrom (tr.), *Archpriest Avvakum: The Life Written by Himself* (Ann Arbor, 1979). Am consultat versiunea de la http://www.swentelomania.be/avvakum/frames.html.

78 Cu privire la echipamentul de carnaval și la urși, vezi Crummey, "Ecclesiastical Elites and Popular Belief and Practice in Seventeenth-century Russia", 60.

79 J. Cracraft, *The Petrine Revolution in Russian Culture* (Cambridge, 2004), 40-41, 259-60, 267, 276-83, 293-300.

80 O încercare recentă, doctă și ingenioasă, de a demonstra că petrecerile lui Petru au fost inspirate de viziunea sa religioasă a Transfigurării nu a fost prea bine primită pentru teza sa centrală: E. A. Zitser, *The Transfigured Kingdom: Sacred Parody and Charismatic Authority at the Court of Peter the Great* (Ithaca NY, 2004).

81 Binns, 191.

82 Crummey, "Ecclesiastical Elites and Popular Belief and Practice in Seventeenth-century Russia", 77.

83 Vezi pp. 849-50 și G. L. Freeze, "Russian Orthodoxy: Church, People and Politics in Imperial Russia", în D. Lieven (ed.), *The Cambridge History of Russia: II: Imperial Russia, 1689-1917* (Cambridge, 2006), 284-305, la 293-4; de asemenea, L. Manchester, *Holy Fathers, Secular Sons: Clergy, Intelligentsia and the Modern Self in Revolutionary Russia* (*Clergy, Intelligentsia and*

the Modern Self in Revolutionary Russia) (DeKalb, IL, 2008). Cu privire la învățământul seminarial și la imaginea sa proastă, adesea propagată de foștii elevi, ibidem, cap. 5.

84 Un bun rezumat al acestei discuții este G. Hosking, "Trust and Distrust: A Suitable Theme for Historians?", *TRHS*, 6th ser., 16 (2006), 95-116, la 98.

85 A. Sinyavsky, *Ivan cel nebun. Credința populară rusă: O istorie culturală* (Moscova, 2007), 306.

86 Ibidem, pp. 369-78, 310-13.

87 Binns, 113.

PARTEA VI: CREŞTINISMUL OCCIDENTAL DEZMEMBRAT (1300-1800)

16: Perspective asupra adevăratei Biserici (1300-1517)

1 O. J. Benedictow, *The Black Death, 1346-1353: The Complete History* (Woodbridge, 2004), 51-4, 149.

2 I. Grainger et al. (eds.), *The Black Death Cemetery, East Smithfield* (Londra, 2008), 25-7. Dacă adăugăm la acestea cohorta de vârstă 12-25 de ani a celor identificabili după vârstă, cifra ajunge la 52% din toate înmormântările, inclusiv cele care nu pot fi identificate după vârstă.

3 G. Dickson, "Revivalism as a Medieval Religious Genre", *JEH*, 51 (2000), 473-96, la 482-5.

4 S. K. Cohn Jr., "The Black Death and the Burning of Jews", *PP*, 196 (august 2007), 3-36, la 36.

5 N. Largier, *Elogiul biciului: A Cultural History of Arousal* (New York, 2007), 156-57. A se vedea, de asemenea, N. Cohn, *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages* (Londra, 1970), 131-41.

6 J. R. Banker, *Death in the Community: Memorialization and Confraternities in an Italian Commune in the Late Middle Ages* (Athens, GA, 1988), 8, 36, 173, 183-5.

7 N. Vincent, *The Holy Blood: King Henry III and the Westminster Blood Relic* (Cambridge, 2001), în special 186-201. Pentru mai multe comentarii despre această controversă, vezi MacCulloch, 19.

8 C. W. Bynum, "Bleeding Hosts and Their Contact Relics in Late Medieval Northern Germany", *Medieval History Journal*, 7 (2004), 227-41; despre Parisul din 1290 și consecințele sale, M. Rubin, *Gentile Tales: The Narrative Assault on Late Medieval Jews* (New Haven și Londra, 1999). A se vedea, de asemenea, H. Joldersma, "Specific or Generic "Gentile Tale"? Sources on the Breslau Host Desecration (1453) Reconsidered", *ARG*, 95 (2004), 6-33, în special 9-11. Incidentul specific discutat a fost asociat cu predicatorul franciscan staroste Giovanni da Capistrano: ibidem, 15.

9 Pentru o discuție despre reciprocitatea industriei purgatoriului, a se vedea MacCulloch, 12-13. Studiul definitiv al indulgențelor este R. N. Swanson, *Indulgences in Late Medieval England: Passports to Paradise?* (Cambridge, 2007).

10 A se vedea textul lui *Unigenitus*: Bettenson (ed.), 182-3. Pentru un exemplu rar de dovadă diecezană supraviețuitoare a sistemului pe deplin în acțiune înainte de Moartea Neagră, a se vedea R. N. Swanson, "Indulgences for Prayers for the Dead in the Diocese of Lincoln in the Early 14th Century", *JEH*, 52 (2001), 197-219.

11 NA (PRO), E.135/6.56; *RSTC*, 14077c.106.

12 W. D. J. Cargill Thompson, "Seeing the Reformation in Medieval Perspective", *JEH*, 25 (1974), 297-307, la 301.

13 S. K. Cohn Jr, "The *Place of the Dead* in Flanders and Tuscany: Towards a Comparative History of the Black Death", în B. Gordon și P. Marshall (eds.), *The Place of the Dead: Death and Remembrance in Late Medieval and Early Modern Europe* (Cambridge, 2000), 14; Pettegree (ed.., 2002), 17-43, la 23; J. D. Tracy, *Europe's Reformations 1450-1650* (Lanham, 2000), 42; H. Kamen, *The Phoenix and the Flame: Catalonia and the Counter-Reformation* (New Haven and London, 1993), 11-12, 19-21, 82-3, 127-9, 168-9, 194-5. Despre rozariu, vezi MacCulloch, 329, 331.

14 A. T. Thayer, "Judecător și doctor: Images of the Confessor in Printed Model Sermon Collections, 1450-1520", în K. J. Lualdi și A. T. Thayer (eds.), *Penitence in the Age of Reformations* (Aldershot, 2000), 10-29, la 11-18; mi-am tras propria concluzie din aceste date.

15 O bună discuție a acestei teme și a ceea ce urmează este B. McGinn, "Angel Pope and Papal Antichrist", *CH*, 47 (1978), 155-73.

16 Ockham, I *Dialogus* c. 20, 459, qu. T. Shogimen, "De la nesupunere la toleranță: William of Ockham and the Medieval Discourse on Fraternal Correction', *JEH*, 52 (2001) 599-622, la 612n (traducerea mea).

17 McClelland, 130, 135-9; S. Lockwood, "Marsilius of Padua and the Case for the Royal Ecclesiastical Supremacy", *TRHS*, 6th ser., 1 (1991), 89-121.

18 D. Williman, "Schismă în cadrul Bisericii: The Twin Papal Elections of 1378", *JEH*, 59 (2008), 29-47.

19 Bettenson (ed.), 135; traducere ușor adaptată.

20 Pentru alte exemple, a se vedea MacCulloch, 33-4.

21 G. H. M. Posthumus Meyjes, *Jean Gerson, Apostol al unității: His Church Politics and Ecclesiology* (Leiden, 1999); M. Rubin, "Europe Remade: Purity and Danger in Late Medieval Europe", *TRHS*, 6th ser., 11 (2001), 101-24, la 107, 111.

22 Koschorke et al. (eds.), 13-14.

23 O viață frumoasă este C. Shaw, *Julius II: The Warrior Pope* (Oxford, 1993).

24 D. S. Chambers, *Popes, Cardinals and War: The Military Church in Renaissance and Early Modern Europe* (Londra, 2006), 42.

25 O bună discuție despre acest abecedar este E. Duffy, *Marking the Hours: English People and Their Prayers, 1240-1570* (New Haven și Londra, 2006); despre abecedarele tipărite, a se vedea ibidem, 121-46. A se vedea, de asemenea, V. Reinburg, "Liturgy and the Laity in Late Medieval and Reformation France", *SCJ*, 23 (1992), 526-64; C. Richmond, "Religion and the Fifteenth-century English Gentleman", în R. B. Dobson (ed.), *The Church, Politics and Patronage* (Gloucester, 1984), 193-208: un comentariu din 1559 din Anglia se face ecoul argumentului lui Richmond, NA (PRO), STAC 5 U3/34, Answer of William Siday.

26 Rubin, "Europe Remade", p. 106.

27 G. R. Evans, *John Wyclif: Myth and Reality* (Oxford, 2005), în special 139-47, 153-7; K. B. McFarlane, *John Wycliffe and the Beginnings of English Non-conformity* (Londra, 1952), 60 - 69.

28 D. G. Denery, "From Sacred Mystery to Divine Deception: Robert Holkot, John Wyclif and the Transformation of Fourteenth-century Eucharistic Discourse", *JRH*, 29 (2005), 129-44, în special 132.

29 Pentru o schiță utilă a legăturilor sugestive dintre adepții lui Wyclif din Oxford și Lollards de mai târziu, legături pe care unii cercetători moderni le-au privit cu scepticism, a se vedea M. Jurkowski, "Heresy and Factionalism at Merton College in the Early Fifteenth Century", *JEH*, 48 (1997), 658-81.

30 M. Dove, *The First English Bible: The Text and Context of the Wycliffite Versions* (Cambridge, 2007), 53-8; R. Rex, *The Lollards* (Basingstoke, 2002), 75-6. Pentru un alt exemplu în care John Clopton, un gentleman bogat și foarte tradiționalist din Anglia de Est, a lăsat moștenire o Biblie engleză Arhidiaconului de Suffolk în testamentul său din 1496, a se vedea NA (PRO), Prerogative Court of Canterbury Wills (PROB 11), 17 Horne.

31 B. Cottret, *Calvin: A Biography* (Grand Rapids and Edinburgh, 2000), 93-4.

32 R. M. Ball, "The Opponents of Bishop Pecock", *JEH*, 48 (1997), 230-62.

33 Cel mai bun rezumat este încă A. Hope, "Lollardy: The Stone the Builders Rejected?", în P. Lake și M. Dowling (eds.), *Protestantism and the National Church in 16th Century England* (Londra, 1987), 1-35.

34 H. Kaminsky, *A History of the Hussite Revolution* (Berkeley, 1967), 292-4.

35 Pentru o discuție despre acest fenomen la nivel european, a se vedea MacCulloch, 43-52.

36 E. Rummel, *The Confessionalization of Humanism in Reformation Germany* (Oxford, 2000), 10.

37 R. Rex, "The New Learning", *JEH*, 44 (1993), 26-44.

38 Expresia, aplicată în mod specific orașului Roma, este a lui Stephen Wolohojian: vezi *SCJ*, 31 (2000), 1117.

39 H. Baron, *The Crisis of the Early Italian Renaissance* (2 vol., Princeton, 1955).

40 M. Jurdjevic, "Prophets and Politicians: Marsilio Ficino, Savonarola and the Valori Family", *PP*, 183 (mai 2004), 41-78, la 59-61.

41 J. A. White (ed.), *Biondo Flavio: Italy Illuminated* (Cambridge, MA, 2005), 189-93.

42 H. Jones, *Maestrul Tully: Cicero in Tudor England* (Nieuwkoop, 1998), în special 77, și Cap. 1-4.

43 Studiul de bază în acest caz este F. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (Londra, 1964).

44 Cu privire la tratatul de pionierat dominican, *Tractatus gerarchie subcoelestis*, a se vedea I. Backus, *Historical Method and Confessional Identity in the Era of the Reformation (1378-1615)* (Leiden, 2003), 15-16.

45 G. W. H. Lampe (ed.), *The Cambridge History of the Bible: 2. The West from the Fathers to the Reformation* (Cambridge, 1969), 301.

46 Rummel, *The Confessionalization of Humanism in Reformation Germany*, 11.

47 D. S. Ellington, *From Sacred Body to Angelic Soul: Understanding Mary in Late Medieval and Early Modern Europe* (Washington, DC, 2001), 193.

48 Pentru exemple de teologi catolici care îl citesc din nou pe Augustin, vezi MacCulloch, 111 - 12.

49 B. B. Warfield, *Calvin și Augustin* (Philadelphia, 1956), 332.

50 MacCulloch, 57.

51 D. Nirenberg, "Mass Conversion and Genealogical Mentalities: Jews and Christians in 15th Century Spain", *PP*, 174 (februarie 2002), 3-41, în special 21-5.

52 J. Edwards, *The Spanish Inquisition* (Stroud, 1999), cap. 4, rezumă bine aceste evenimente.

53 Cifra revizuită cu prudență, dar totuși masivă, a celor expulzați provine din ibid., 88.

54 M. D. Meyerson, *The Muslims of Valencia in the Age of Fernando and Isabel: Between Coexistence and Crusade* (Berkeley, 1991); J. Edwards, "Portugal and the Expulsion of the Jews from Spain", în *Medievo hispano: estudios in memoriam del Prof. Derek W. Lomax* (Madrid, 1995), 121-39.

55 H. E. Rawlings, "The Secularisation of Castilian Episcopal Office under the Habsburgs, c. 1516-1700", *JEH*, 38 (1987), 53-79, la 55.

56 Edwards, *The Spanish Inquisition*, 85.

57 J. R. L. Highfield, "The Jeronimites in Spain, Their Patrons and Success, 1373-1516", *JEH*, 34 (1983), 513-33, la 531-2. Pentru ciocnirile dintre Roma și autoritățile spaniole cu privire la *limpieza de sangre*, a se vedea D. Fenlon, "Pole, Carranza and the Pulpit", în J. Edwards și R. Truman (eds.), *Reforming Catholicism in the England of Mary Tudor: The Achievement of Friar Bartolome Carranza* (Aldershot, 2005), 81-97, la 96-7, și R. Truman, "Pedro Salazar de Mendoza and the First Biography of Carranza", ibidem, 177-205, la 184.

58 R. L. Melammed, *Heretics or Daughters of Israel? The Crypto-Jewish Women of Castile* (New York, 1999), cap. 8 și 164. Cu privire la expulzările morisco, B. Kaplan, *Divided by Faith: Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe* (Cambridge, MA, 2007), 310.

59 W. A. Christian, *Local Religion in Sixteenth-century Spain* (Princeton, 1981); W. A. Christian, *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain (*Princeton, 1981).

60 J. Arrizabalaga, J. Henderson și R. French, *The Great Pox: The French Disease in Renaissance Europe* (New Haven și Londra, 1997), Cap. 1, 2.

61 Dintr-o predică ținută în Domul din Florența în 1495: J. C. Olin (ed.), *The Catholic Reformation: Savonarola to Ignatius Loyola* (New York, 1992), 12. Cele "patru lucruri" par a fi cele patru rezultate pe care Savonarola dorea să le obțină în predica sa, expuse în cuvintele de început (cf. ibid., 4): înțelegere, confirmare pentru cei convinși, convertire a celor neconvinși și confuzie pentru cei încăpățânați.

62 Pentru rolul lui Bartolomeo Scala ca purtător de cuvânt al acestei autojustificări inovatoare, a se vedea D. Wootton, "The True Origins of Republicanism: The Disciples of Baron and the Counter-example of Venturi", în M. Albertone (ed.), *Il repubblicanesimo moderno: l'idea di Repubblica nella riflessione storica di Franco Venturi* (Napoli, 2006), 271-304.

63 P. Macey, *Bonfire Songs: Savonarola's Musical Legacy* (Oxford, 1998), în special 157, 272 - 302.

64 L. Polizzotto, *The Elect Nation: The Savonarolan Movement in Florence, 1494-1545* (Oxford, 1994).

65 J. W. O'Malley, *The First Jesuits* (Cambridge, MA, 1993), 262; S. T. Strocchia, "Savonarolan Witnesses: The Nuns of San Jacopo and the Piagnone Movement in the 16th-century Florence", *SCJ*, 38 (2007), 393-417, la 414.

66 M. Reeves, *Prophetic Rome in the High Renaissance Period* (Oxford, 1992), în special eseurile lui A. Morisi-Guera și J. M. Headley, 27-50 și 241-69.

67 A existat multă jenă și confuzie modernă cu privire la Erasmus și Rogerus, dar vezi comentariul sensibil din J. Huizinga, *Erasmus of Rotterdam* (Londra, 1952), 11-12, și din Geoffrey Nuttall, *JEH*, 26 (1975), 403.

68 D. MacCulloch, "Mary and Sixteenth-century Protestants", în R. N. Swanson (ed.), *The Church and Mary* (*SCH*, 39, 2004), 191-217.

69 L.-E. Halkin, *Erasmus: A Critical Biography* (Oxford, 1993), 225: cf. *Opera omnia Erasmi Roterodami* (Amsterdam, 1969-), I, 146-7. Pentru zvâcnirile protestanților pe această temă, vezi MacCulloch, "Mary and Sixteenth-century Protestants", 211-14.

70 *CWE*, XXXIX-XL: *Colocvii*, ed. C. R. Thompson (2 vol., 1997), II, 628 - 9; I, 198-9.

71 Cu privire la precedentul din Agricola, vezi A. Levi în *JEH*, 34 (1983), 134.

72 Pentru atitudinea dură a lui Erasmus față de pensia sa bisericească engleză, care a supraviețuit chiar și rupturii lui Henric al VIII-lea cu Roma, vezi D. MacCulloch, *Thomas Cranmer: A Life* (New Haven și Londra, 1996), 98-9.

73 P. S. Allen, H. M. Allen și H. W. Garrod (eds.), *Opus Epistolarum Des: Erasmi Roterodami* . . . (12 vol., Oxford, 1906-58), III, nr. 858, l. 561, la p. 376. Cf. un pasaj similar mai extins într-o scrisoare către Servatius Rogerus în 1514, ibidem, I, nr. 296, ll. 70-88, la p. 567-8.

74 B. Bradshaw, "Interpreting Erasmus", *JEH*, 33 (1982), 596-610, la 597-601.

75 I Tesaloniceni 5.23: "Fie ca însuși Dumnezeul păcii să vă sfințească pe deplin; și spiritul, sufletul și trupul vostru să fie păstrate sănătoase și nevinovate la venirea Domnului nostru Isus Hristos.

76 *CWE*, LXVI: *Spiritualia: Enchiridion; De Contemptu Mundi; De Vidua Christiana*, Ed. J. W. O'Malley (1988), 3, 34, 51, 69, 108, 127.

77 A. Godin, *Erasme lecteur d'Origene* (Geneva, 1982), în special 21-32, 34-43, 372-96, 511-21, 680-83. Citat: Erasmus către Eck, 15 mai 1518, Allen et al. (eds.), *Opus Erasmi Epistolarum,* III, nr. 844, ll. 252-4, la p. 337 [traducerea mea]. A trecut doar ceva mai mult de un an până când Johann Eck va atinge o celebritate deosebită ca torționar al lui Martin Luther în confruntarea lor de la Leipzig, care a provocat excomunicarea lui Luther: vezi MacCulloch, 127.

78 În forma completă admisă în Versiunea Autorizată din 1611, pasajul sună astfel: "Căci trei sunt cei care poartă mărturie [în ceruri, Tatăl, Cuvântul și Duhul Sfânt; și aceștia trei sunt una. Și sunt trei care dau mărturie pe pământ], Duhul, apa și sângele: și aceștia trei sunt de acord într-unul singur'. Parantezele pătrate cuprind textul care acum este în general respins de cercetători.

79 S. D. Snobelen, ""Pentru noi nu există decât un singur Dumnezeu, Tatăl": Antitrinitarian Textual Criticism in Seventeenth- and Early Eighteenth-century England", în Hessayon și Keene (eds.), 116-36, la 117-18. Despre Hilary și "macedoneni", vezi pp. 219-20. M. A. Screech, *Laughter at the Foot of the Cross* (*Laughter at the Foot of the Cross*, Londra, 1997), este un studiu magnific, având în centrul său simțul umorului și ironia lui Erasmus.

17: O casă divizată (1517-1660)

1 Argumentele cercetătorilor (și, dacă mai contează, propria mea opinie) se clatină în jurul fascinantei, dar în cele din urmă banalei întrebări dacă tezele au fost într-adevăr bătute în cuie pe ușă; Philipp Melanchthon a afirmat în 1546 că au fost într-adevăr, dar aceasta este cea mai veche declarație explicită și datează imediat după moartea lui Luther. M. Brecht, *Martin Luther: His Road to Reformation 1483-1521* (Philadelphia, 1985), 200-202, cântărește chestiunea cu o minuțiozitate teutonă, iar concluzia sa prudentă și pozitivă este probabil cea mai bună pe care o putem face: bătutul în cuie pe ușă a avut loc, dar probabil mai târziu de 31 octombrie.

2 E. Rummel, *The Confessionalization of Humanism in Reformation Germany* (Oxford, 2000), 19.

3 Unii ar putea considera acest lucru o subestimare, dar vezi un mic eseu înțelept al lui A. G. Dickens, "Luther and the Humanists", în P. Mack și M. C. Jacob (eds.), *Politics and Culture in Early Modern Europe: Essays in Honour of H. G. Koenigsberger* (Cambridge, 1987), 199-213, repr. în A. G. Dickens, *Late Monasticism and the Reformation* (Londra și Rio Grande, 1994), 87-100.

4 G. L. Bruns, *Hermeneutics Ancient and Modern* (New Haven și Londra, 1992), 139-40.

5 R. Marius, *Martin Luther: The Christian between God and Death* (Cambridge, MA, și Londra, 1999), cap. 6, 7, în special la 108. Pentru text, a se vedea W. Pauck (ed.), *Luther: Lectures on Romans* (Philadelphia și Londra: Library of Christian Classics 15, 1956).

6 Versiune prescurtată în G. Rupp și B. Drewery (eds.), *Martin Luther* (Londra, 1970), 5-7.

7 Vulgata latină a pasajului este: "*Justitia enim dei in eo revelatur ex fide in fidem: sicut scriptum est, "Iustus autem ex fide vivit*"". Comparați construcția lui E. P. Sanders a verbului "righteoused": vezi pp. 100-101.

8 M. Brecht, *Martin Luther: Shaping and Defining the Reformation 1521-1532* (Minneapolis, 1990), 378-9; cf. 395-6.

9 C. M. Koslofsky, *The Reformation of the Dead: Death and Ritual in Early Modern Germany 1450-1700* (Basingstoke, 2000), 34-9.

10 A se vedea alte exemple în Naphy (ed.), 11-12.

11 R. L. Williams, "Martin Cellarius and the Reformation in Strasburg", *JEH*, 32 (1981), 477-98, la 490-91.

12 B. A. Felmberg, *Die Ablasstheologie Kardijnal Cajetans (1469-1534)* (Leiden, 1998), în special 183-6, 312-27, 387-400.

13 *Libertatea unui creștin*: J. Pelikan și H. T. Lehmann (eds.), *Luther's Works* (55 vol. și 1 vol. însoțitor, Philadelphia și St Louis, 1958-86), XXXI, 344.

14 E. Wolgast, *Die Wittenberger Luther-Ausgabe: zur uberlieferungsgeschichte der Werke Luthers im 16.Jahrhundert* (Nieuwkoop, 1971), col. 122. Pentru discurs, Rupp și Drewery (eds.), *Martin Luther*, 58-60.

15 Pentru o tratare (poate indulgentă din punct de vedere evanghelic) a unor exemple de moduri în care Luther a împins înțelesul Bibliei spre propriile priorități, vezi M. D. Thompson, *A Sure Ground on Which to Stand: The Relation of Authority and Interpretive Method in Luther's Approach to Scripture* (Carlisle, 2004), în special 112-46, 235-9.

16 J. I. Packer și O. R. Johnston (eds.), *Martin Luther: The Bondage of the Will* (Londra, 1957), 318; *D. Martin Luthers Werke* (The *Weimarer Ausgabe*: Weimar, 1883-), XVIII, 786.

17 *CWE*, LXVI: *Hyperaspistes*, în *Controverse*, ed. C. Trinkaus (1999), 117.

18 Numele de familie al lui Melanchthon este un exemplu al convenției renascentiste prin care clerici și academicieni eruditi adoptau adesea nume latinizate sau cod-grecești de la locul lor de origine, precum Johannes Pomeranus ("Pomeranianul") pentru Johann Bugenhagen, sau ca traduceri ale numelui lor de familie obișnuit, precum Johannes Oecolampadius pentru Johann Hussgen ("Ioan Casa-Lumină"!). Melanchthon traduce numele de familie german 'Schwarzerd' - 'pământ negru'.

19 N. Davies, *God's Playground: O istorie a Poloniei. 1: The Origins to 1795* (Oxford, 1981), 143; H. Bornkamm, *Luther in Mid-career 1521-1530* (Londra, 1983), cap. 12.

20 Benedict, 17.

21 M. Aston, *England's Iconoclasts: 1. Laws against Images* (Oxford, 1988), 39-43, 378-9; S. Michalski, *The Reformation and the Visual Arts: The Protestant Image Question in Western and Eastern Europe* (Londra, 1993), 19, 29, 176.

22 K. H. Marcus, "Hymnody and Hymnals in Basel, 1526-1606", *SCJ*, 32 (2001), 723-42, 731 - 2.

23 Benedict, 65-6.

24 L. Harder, *The Sources of Swiss Anabaptism: The Grebel Letters and Related Documents* (Scottdale, PA, 1985), [nr. 63], 290.

25 Cea mai bună prezentare succintă a lui Munster este încă N. Cohn, *The Pursuit of the Millennium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages* (Londra, ed. 1970), 252-80.

26 O cantitate enormă de informații valoroase despre radicalism este cuprinsă în G. H. Williams, *The Radical Reformation* (Londra, 1962). Categorizarea sa a diferitelor tipuri de radicalism (ibid., xxiv-xxxi și *passim*) nu a rezistat la fel de bine testului timpului, iar eu adopt propria mea abordare. O altă încercare de analiză este H. J. Hillerbrand (ed.), "Radicalism in the Early Reformation: Varieties of Reformation in the Church and Society', în Hillerbrand (ed.), *Radical Tendencies in the Reformation: Divergent Perspectives* (*SCES*, 9, 1988), 25-41.

27 E. Fulton, *Catholic Belief and Survival in Late Sixteenth-century Vienna: The Case of Georg Eder (1523-87)* (Aldershot, 2007), cap. 1; M. A. Chisholm, "The *Religionspolitik* of Emperor Ferdinand I (1521-1564): Tyrol and the Holy Roman Empire", *European History Quarterly*, 38 (2008), 551-77, la 561-5.

28 Cu privire la opiniile evanghelice ale Annei, vezi E. W. Ives, *The Life and Death of Anne Boleyn* (Oxford, 2004), cap. 19, care este un răspuns fulminant la G. W. Bernard, "Anne Boleyn's Religion", *HJ*, 36 (1993), 1-20.

29 Thomas *Cromwell* a fost deseori caricaturizat ca un personaj negativ amoral de pantomimă, cel mai recent exemplu fiind biografia lui R. Hutchinson, *Thomas Cromwell: The Rise and Fall of Henry VIII's Most Notorious Minister* (Londra, 2007). Pentru dovezi că a afișat principiile evanghelice într-o măsură nesăbuită și a acționat în funcție de acestea influențând politica externă, demonstrând un angajament ideologic care poate explica eventuala sa cădere, a se vedea D. MacCulloch, "*Heinrich Bullinger* and the English-speaking World", în P. Opitz și E. Campi (eds.), *Heinrich Bullinger: Life-Thought-Influence* (2 vols., *Zurcher Beitrage zur Reformationsgeschichte* 24, 2006), II, 891-934, la 892-909.

30 Gen. 3.6-7, după cum urmează. D. Daniell, *William Tyndale: A Biography* (New Haven and London, 1994), 286, și prologul din Deuteronomy, cit. ibidem, 288. Cel al lui Daniell este un portret de o sensibilitate unică.

31 D. Daniell, "William Tyndale, the English Bible and the English Language", în O. O'Sullivan (ed.), *The Bible as Book: The Reformation* (Londra, 2000), 39-50, la 47.

32 Daniell, *William Tyndale*, 1.

33 Studiul definitiv al acestei a doua faze, adesea neglijată, este A. Kreider, *English Chantries: The Road to Dissolution* (Cambridge, MA, 1979), în timp ce cel mai bun studiu al dizolvării rămâne D. Knowles, *Bare Ruined Choirs: The Dissolution of the English Monasteries* (Cambridge, 1976).

34 Cea mai bună introducere în reforma lui Henric al VIII-lea este R. Rex, *Henry VIII and the English Reformation* (ediția a doua, Basingstoke, 2006). A se vedea, de asemenea, D. MacCulloch, *Thomas Cranmer: A Life* (Londra și New Haven, 1996), cap. 3-9.

35 A se vedea diverse eseuri în Opitz și Campi (eds.), *Heinrich Bullinger*, în special II, 755-820, 891-950. Cu privire la căsătorie, C. Euler, "Practical Piety: Bullinger's Marriage Theory as a Skilful Blending of Theory and Praxis", ibidem, II, 661-70.

36 L. J. Abray, "Confession, Conscience and Honour: The Limits of Magisterial Tolerance in 16th Century Strassburg", în O. Grell și B. Scribner (eds.), *Tolerance and Intolerance in the European Reformation* (Cambridge, 1996), 94-107.

37 MacCulloch, 227-9, 270-71.

38 Liga Schmalkaldică a fost numită după micul oraș Schmalkalden, unde prinții și orașele luterane au ajuns la un acord în 1531, după ce Carol al V-lea a respins Mărturisirea lor la Dieta de la Augsburg din 1530.

39 MacCulloch, *Thomas Cranmer*, Cap. 9-11.

40 "Death us do part" era "death us depart" când Cranmer a scris-o, dar fraza a supraviețuit fără efort schimbării sensului cuvântului "depart".

41 Originalul gelasian și versiunea lui Cranmer sunt puse unul lângă altul în mod util în F. E. Brightman (ed.), *The English Rite* (2 vol., Londra, 1915), I, 164.

42 Imaginea obișnuită a lui Edward ca tânăr bolnăvicios este o proiecție lenesă a spatelui din ultima sa boală, care a fost probabil o pneumonie. Pentru corecții, a se vedea D. MacCulloch, *Tudor Church Militant: Edward VI and the Protestant Reformation* (Londra, 1999), în special cap. 1.

43 O bună trecere în revistă a acestor evenimente extraordinare, mult mai ciudate decât apar în istoriografia anterioară, este E. Ives, *Lady Jane Grey: A Tudor Mystery* (Oxford, 2009).

44 Dintre numeroasele vieți ale lui Calvin, una dintre cele mai proaspete și mai interesante este cea a lui B. Cottret, *Calvin: A Biography* (Grand Rapids și Edinburgh, 2000).

45 Contextul și un extras din textul *Ordonanțelor* sunt prezentate în mod util în G. R. Potter și M. Greengrass (eds.), *John Calvin: Documents of Modern History* (Londra, 1983), 69-76.

46 Pentru aranjamentele pe care Calvin le-a făcut pentru sprijinirea exilaților săraci, vezi J. E. Olson, *Calvin and Social Welfare: Deacons and the* Bourse francaise (Selinsgrove, 1989), în special 161-83.

47 Pentru o discuție suplimentară despre episodul Servetus, a se vedea MacCulloch, 244-6.

48 Ediția standard în limba engleză a textului final este J. Calvin, Ed. J. T. McNeill și F. L. Battles, *Institutes of the Christian Religion* (2 vol., Philadelphia: Library of Christian Classics XX, XXI, 1960).

49 Cf. J. Calvin, ed. F. L. Battles, *Institutes of the Christian Religion, ediția din 1536* (Londra, 1975), 15, cu Calvin, ed. McNeill și Battles, *Institutes*, II, 35 [*Institutes* I.i.1].

50 *Comentariu la Isaia* (publicat în 1551), 211, qu. Potter și Greengrass (ed.), *Calvin*, 36. Cu privire la ubicuitate, Calvin, ed. (în engleză). McNeill și Battles, *Institutes*, II, 1379-1403 [*Institutes* IV.xvii.16 - 31].

51 Discuția cheie aici este Calvin, ed. McNeill și Battles, *Institutes*, II, 1379-1411 [*Institutes* IV.xvii.16-34].

52 Discutată cu folos în P. Rorem, "Calvin and Bullinger on the Lord's Supper", *Lutheran Quarterly*, 2 (1988), 155-84, 357-89.

53 Pentru o discuție despre această evoluție, a se vedea MacCulloch, 350-53.

54 H. P. Louthan, "Irenicism in the Confessional Age: The Holy Roman Empire, 1563- 1648", în Louthan și R. C. Zachman (eds.), *Conciliation and Confession: The Struggle for Unity in the Age of Reform, 1415-1648* (Notre Dame, IN, 2004), 228-85.

55 L. D. Bierma, *The Doctrine of the Sacraments in the Heidelberg Catechism: Melanchthonian, Calvinist sau Zwinglian?* (*Studies in Reformed Theology and History*, new ser., 4, 1999). Titlul ciudat al Palatinatului venea de la faptul că domnitorul său fusese inițial un oficial important în palatul imperial, iar poziția sa de conducere l-a făcut să devină unul dintre cei șapte electori ai imperiului.

56 A se vedea etimologiile contradictorii în Benedict, 80, 143. Cu privire la războaiele religioase franceze, a se vedea pp. 675-7.

57 Un studiu superb al societății scoțiene a Reformei este M. Todd, *The Culture of Protestantism in Early Modern Scotland* (New Haven și Londra, 2002).

58 Pentru discuții și relatări despre Anglia elisabetană, a se vedea D. MacCulloch, *The Later Reformation in England, 1547-1603* (ed. rev., Basingstoke, 2001). Cuvântul "puritan" fusese inițial un termen de abuz - *puritani* - aplicat catarilor din secolul al XII-lea, un alt cuvânt care însemna "pur".

59 Despre confesionalizare, a se vedea H. Schilling, *Religion, Political Culture and the Emergence of Early Modern Society* (Leiden, 1992); pentru multe dintre texte, M. A. Noll (ed.), *Confessions and Catechisms of the Reformation* (Leicester, 1991).

60 I. Saulle Hippenmeyer, *Nachbarschaft, Pfarrei und Gemeinde in Graubunden 1400-1600* (2 vol., Chur, 1997), în special I, 171-82. Pentru aranjamente complicate similare în Thurgau elvețian, vezi R. C. Head, "Fragmented Dominion, Fragmented Churches: The Institutionalization of the *Landfrieden* in the Thurgau, 1531-1610", *ARG*, 96 (2005), 117-45.

61 Qu. G. Murdock, *Calvinism on the Frontier 1600-1660: International Calvinism and the Reformed Church in Hungary and Transylvania* (Oxford, 2000), 110, și a se vedea discuția, ibidem, 15-16, 19-20; Murdock oferă acum relatarea definitivă a Reformei transilvănene; de asemenea, trebuie să recunosc recunoștința mea față de el și Andrew Spicer pentru vizitele noastre informate și plăcute în bisericile transilvănene.

62 Davies, *God's Playground*, 183. O excelentă prezentare generală este G. H. Williams, "Protestants in the Ukraine during the Period of the Polish-Lithuanian Commonwealth", *Harvard Ukrainian Studies*, 2 (1978), 41-72.

63 Naphy (ed.), 105-9, pentru dezbaterile Sinodului de la Iwie (astăzi Ivye în Belarus), 1568.

64 S. Berti, "Erudiție și religie în întâlnirea iudeo-creștină: The Significance of the Karaite myth in the 17th-century Europe", *Hebraic Political Studies*, 1 (2005), 110-20, la 112.

65 Williams, *The Radical Reformation*, 737, ușor modificat.

66 Titlul unei cărți de J. Tazbir, *A State without Stakes: Polish Religious Toleration in the Sixteenth and Seventeenth Centuries* (New York, 1973). Pentru excepții de la această generalizare, Davies, *God's Playground*, 187-8.

67 Benedict, 224.

68 Hope, 148-9, 165-6, 256-6. Despre imaginea lui Luther, R. W. Scribner, "Incombustible Luther: The Image of the Reformer in Early Modern Germany", *PP*, 110 (februarie 1986), 38-68, repr. în R. W. Scribner, *Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany* (Londra, 1987), 323-53.

69 Pentru o prezentare mai amplă a crizei britanice de la începutul secolului al XVII-lea, a se vedea MacCulloch, Cap. 12.

70 Cu privire la discursul din 1590, A. R. MacDonald, "James VI și I, the Church of Scotland, and British Ecclesiastical Convergence", *HJ*, 48 (2005), 885-904, la 886-7. Aparenta invenție a lui James a cuvântului "anglican" în 1598 se găsește în D. Calderwood, *History of the Church of Scotland by Mr.* T. Thomson (Wodrow Society, 1842-9), V, p. 694.

71 Cu privire la povestea separată a arminianismului olandez, a se vedea pp. 779-80 și MacCulloch, 373-8.

72 Organizarea de către James a așezării scoțienilor în Ulster (a se vedea pp. 756-7)a fost cu siguranță o altă realizare a sa, dar ar putea fi considerată ceva mai ambiguă în consecințele sale.

73 O bună prezentare este A. Nicolson, *Power and Glory: Jacobean England and the Making of the King James Bible* (Londra, 2003).

74 J. Morrill, "Un patriarhat britanic? Ecclesiastical Imperialism under the early Stuarts", în A. Fletcher și P. Roberts (eds.), *Religion, Culture and Society in Early Modern Britain: Essays in Honour of Patrick Collinson* (Cambridge, 1994), 209-37.

75 J. Peacey, "The Paranoid Prelate: Archbishop Laud and the Puritan Plot", în B. Coward și J. Swann (eds.), *Conspiracies and Conspiracy Theory in Early Modern Europe: From the Waldensians to the French Revolution* (Aldershot, 2004), 113-34.

76 A. Ford, *James Ussher: Theology, History, and Politics in Early Modern Ireland and England* (Oxford, 2007), 175-207, 282-4.

77 Cea mai cuprinzătoare trecere în revistă a acestei perioade este A. Woolrych, *Britain in Revolution 1625-1660* (Oxford, 2002).

78 II Samuel 16.7.

79 Controversa modernă remarcabil de aprigă cu privire la existența Rangerilor este analizată în mod judicios în G. E. Aylmer, "Did the Ranters Exist?", *PP*, 117 (noiembrie 1987), 208 - 20.

80 D. Hirst, "The Failure of Godly Rule in the English Republic", *PP*, 132 (august 1991), 33-66. Cu privire la atacurile populare asupra quakerilor în anii 1650, a se vedea J. Miller, ""A suffering people": English Quakers and Their Neighbours c. 1650-c. 1700", *PP*, 188 (august 2005), 71 - 105.

81 J. Maltby, "Suffering and Surviving: The Civil Wars, the Commonwealth and the Formation of "Anglicanism", 1642-1660", în C. Durston și J. Maltby (eds.), *Religion in Revolutionary England* (Manchester și New York, 2006), 158-80.

82 O bună discuție despre identitatea latitudinară în J. Spurr, ""Latitudinarianism" and the Restoration Church", *HJ*, 31 (1988), 61-82.

83 Pentru apărarea de către O'Malley a acestei utilizări în mijlocul unei discuții foarte stimulante, a se vedea lucrarea sa *Trent and All That: Renaming Catholicism in the Early Modern Era* (Cambridge, MA, 2000), în special 7-9, 140-43.

18: Renașterea Romei (1500-1700)

1 J. Edwards, "Kindred Spirit? Alfonso de Valdes and Philip Melanchthon at the Diet of Augsburg", lucrare nepublicată, și a se vedea, de asemenea, J. M. Headley, "Rhetoric and Reality: Messianic, Humanist and Civilian Themes in the Imperial Ethos of Gattinara', în M. Reeves, *Prophetic Rome in the High Renaissance Period* (Oxford, 1992), 241-69. O excelentă trecere în revistă este M. Firpo, "The Italian Reformation and Juan de Valdes", *SCJ*, 27 (1996), 353 - 64.

2 A se vedea documentul de înființare a Oratoriului genovez în J. C. Olin (ed.), *The Catholic Reformation: Savonarola to Ignatius Loyola* (New York, 1992), 18-26; a se remarca în special "Addition" privind administrarea ospiciului asociat pentru sifilis, *Incurabili*. Despre sifilis, MacCulloch, 630-33.

3 Pentru Regula teatrală, Olin (ed.), *The Catholic Reformation*, 128-32.

4 MacCulloch, 644-6. Pentru o nouă lumină asupra primilor ani ai Ursulinelor, a se vedea Q. Mazzonis, *Spirituality, Gender, and the Self in Renaissance Italy: Angela Merici and the Company of St Ursula (1474 -1540)* (Washington, DC, 2007).

5 F. A. James III, *Peter Martyr Vermigli și predestinarea: The Augustinian Inheritance of an Italian Reformer* (Oxford, 1998), Partea II. Cu privire la albirea de la Napoli, M. Firpo, *Gli affreschi di Pontormo a San Lorenzo: Eresia, politica e cultura nella Firenze di Cosimo I* (Milano, 1997), 415: Îi sunt îndatorat profesorului Firpo pentru că mi-a atras atenția asupra acestui aspect.

6 P. Caraman, *Ignatius Loyola* (San Francisco, 1990), 80.

7 Pentru legăturile dintre Bula din 1540 și afacerile familiale ale Papei, vezi O. Hufton, "Altruism and Reciprocity: The Early Jesuits and Their Female Patrons', *Renaissance Studies*, 15 (2001), 328 -53, în special la 336, 340-41. Pentru alte exemple de diplomație feminină a lui Ignatius, MacCulloch, 641.

8 Pentru mai multe dovezi ale legăturilor dintre iezuiți și *Spirituali*, vezi ibidem, 222.

9 Acest aspect mi-a fost adus la cunoștință de profesorul Massimo Firpo și îi sunt foarte recunoscător pentru discuțiile noastre.

10 P. McNair, "Benedetto da Mantova, Marcantonio Flaminio, and the *Beneficio di Cristo*: A Developing Twentieth-Century Debate Reviewed", *Modern Language Review*, 82 (1987), 614-24. Thomas Mayer, biograful lui Pole, prezintă un caz destul de neclar în ceea ce privește implicarea directă a cardinalului Pole în pregătirea *Beneficio*: T. F. Mayer, *Reginald Pole: Prince and Prophet* (Cambridge, 2000), 119-21.

11 Despre Pole și natura satanică a Inchiziției, D. Fenlon, "Pietro Carnesecchi and Cardinal Pole: New Perspectives", *JEH*, 56 (2005), 529-33, la 532. În ceea ce privește pasivitatea generală a lui *Pole* sau credința în rolul său providențial special și relația sa cu înfrângerea sa în conclavul din 1549, dovezile pot fi adunate cu puțin efort din Mayer, *Reginald Pole, de* exemplu 45, 84, 93,

98-100, 176-7, 186-7, 195, 216-17. Relatări ceva mai clare ale conclavului pot fi găsite în T. Mayer, *Cardinal Pole in European Context: A* via media *in the Reformation* (Aldershot, 2000), cap. 4, datorându-se în mare parte textului pe care îl introduce în cap. 5.

12 Firpo, *Gli affreschi di Pontormo a San Lorenzo*, în special 13-20, 92-102, 311-27, și vezi planșele dintre paginile 200 și 201.

13 Pentru mai multe discuții pe această temă, MacCulloch, 644-5.

14 J. W. O'Malley, *The First Jesuits* (Cambridge, MA, 1993), 299-300.

15 Ibidem, 274-5, 278.

16 Tonurile mute sunt remarcate de J. W. O'Malley, *Four Cultures of the West* (Cambridge, MA, 2004), 113-14. Aceasta a fost epoca de dinaintea uniunilor est-europene pe scară largă care au culminat la Brest în 1596 (vezi pp. 533-5), dar existau deja Biserici armenești, maronite, caldeene și siriene în comuniune cu Roma, iar secțiuni ale liturghiei din Dalmația erau de obicei în slavonă. Pentru situația încâlcită din Biserica Răsăriteană în această perioadă, vezi Baumer, 248-49, iar pentru rolul jucat de ritul glagolitic în discuțiile conciliului despre limba vernaculară, vezi F. J. Thomson, "The Legacy of SS Cyril and Methodios in the Counter-Reformation", în E. Konstantinou (ed.), *Methodios und Kyrillos in ihrer europaischen Dimension* (Frankfurt am Main și Oxford, 2005), 85-247, la 102 - 53.

17 MacCulloch, 278.

18 Acum, analiza clasică a experimentului religios al Mariei este E. Duffy, *The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England, c.1400-c.1580* (New Haven și Londra, 1992), 524-63; a se vedea, de asemenea, eseurile din E. Duffy și D. Loades (eds.), *The Church of Mary Tudor* (Aldershot, 2005).

19 Cu privire la *exercițiile* adaptate de William Peryn, W. Wizeman, *Theology and Spirituality of Mary Tudor's Church* (Aldershot, 2006), 33 și *passim*.

20 Cea mai bună analiză a acestui subiect este J. Bossy, *The English Catholic Community, 1570-1850* (Londra, 1975). Cu privire la pasul major în desființarea discriminării, a se vedea pp. 838-9.

21 O relatare superbă a acestor evenimente, cu o referință mult mai largă decât sugerează titlul său, este R. Portner, *The Counter-Reformation in Central Europe: Styria 1580-1630* (Oxford, 2001). A se vedea, de asemenea, M. A. Chisholm, "The *Religionspolitik* of Emperor Ferdinand I (1521- 1564): Tyrol and the Holy Roman Empire", *European History Quarterly*, 38 (2008), 551 - 77.

22 R. Taylor, "Architecture and Magic: Considerations of the *Idea* of the Escorial", în D. Fraser, H. Hibbard și M. J. Levine (eds.), *Essays in the History of Architecture Presented to Rudolf Wittkower* (Londra, 1967), 81-109, la 89-97.

23 E. Garcia Hernan, *Francisco de Borja, grande de Espana* (Valencia, 1999), în special 165-75, 179 - 81.

24 J. Edwards și R. Truman (eds.), *Reforming Catholicism in the England of Mary Tudor: The Achievement of Friar Bartolome Carranza* (Aldershot, 2005), în special 177-204; pe baza Catehismului tridentin din Catehismul lui Carranza, ibidem, 24; Wizeman, *The Theology and Spirituality of Mary Tudor's Church*, 11-12, 26-7.

25 V. Lincoln, *Teresa: O femeie. O biografie a Terezei de Avila* (Albany, NY, 1984), 75.

26 T. Johnson, "Grădinăritul pentru Dumnezeu: Carmelite Deserts and the Sacralization of Natural Space in Counter-Reformation Spain", în W. Coster și A. Spicer (eds.), *Sacred Space in Early Modern Europe* (Cambridge, 2005), 193-210, la 196.

27 "Metodă de vizitare a mănăstirilor", qu. și tr. A. Weber, *Teresa de Avila și retorica feminității* (Princeton și Londra, 1990), 6.

28 "Camino de perfeccion", ibidem, 41.

29 E. Allison Peers (ed.), *St. John of the Cross: Dark Night of the* Soul (Londra, 1976), 2 [Prologue, Stanzas of the Soul, 5-8].

30 *The Spiritual Canticle* 22.4: K. Kavanaugh și O. Rodriguez (eds.), *The Collected Works of St. John of the Cross* (Washington, DC, 1964), 497.

31 *Ascent of Mount Carmel* Bk 1, Cap. 1, sect. 2, qu. Allison Peers (ed.), *St. John of the Cross*, ix.

32 Ibidem, 3 [Bk 1, expunere preliminară].

33 E. K. Rowe, "Sfânta Tereza și Olivares: Patron Sainthood, Royal Favourites and the Politics of Plurality in 17th-century Spain", *SCJ*, 37 (2006), 721-38.

34 Statistică din M. P. Holt, *The French Wars of Religion* (Cambridge, 1995), 94.

35 Cu privire la lipsa de autenticitate a citatului, a se vedea M. Wolfe, "The Conversion of Henri IV and the Origins of Bourbon Absolutism", *Historical Reflections/Reflexions Historiques*, 14 (1987), 287-309, la 287.

36 G. Champeaud, "The Edict of Poitiers and the Treaty of Nerac, or Two Steps towards the Edict of Nantes", *SCJ*, 32 (2001), 319-33.

37 N. Davies, *God's Playground: O istorie a Poloniei. 1: The Origins to 1795* (Oxford, 1981), 413-25.

38 O expunere succintă și strălucită a acestui paradox este P. Stolarski, "Dominican - Jesuit Rivalry and the Politics of Catholic Renewal in Poland, 1564-1648", *JEH* (în curs de apariție). Tensiuni similare, care au fost resimțite în toată Europa Contrareformei, ar putea fi mult mai

puțin productive acolo unde catolicismul era slab, ca de exemplu în Anglia elisabetană și la începutul epocii Stuart. Pentru un studiu de caz captivant despre rezultatele de acolo, a se vedea M. C. Questier, *Catholicism and Community in Early Modern England: Politics, Aristocratic Patronage and Religion, c. 1550-1640* (Cambridge, 2006).

39 S. Ditchfield, "Text before Trowel: Antonio Bosio's *Roma sotteranea* Revisited", în R. N. Swanson (ed.), *The Church Retrospective* (*SCH*, 33, 1997), 343-60; T. Johnson, "Holy Fabrications: The Catacomb Saints and the Counter-Reformation in Bavaria', *JEH*, 47 (1996), 274-97, în special la 277-81.

40 Cu privire la bisericile de închidere, A. Spicer, *Calvinist Churches in Early Modern Europe* (Aldershot, 2007), 228. Benedict, 436, oferă un exemplu dramatic de reducere a numărului de clerici: în 1500, episcopia din Utrecht avea în jur de optsprezece mii de clerici, dar în secolul al XVII-lea sistemul parohial protestant din aceeași zonă avea 1.524 de slujitori.

41 W. de Boer, *The Conquest of the Soul: Confession, Discipline and Social Order in Counter-Reformation Milan* (Leiden, 2000).

42 D. Gentilcore, ""Adaptați-vă la capacitățile poporului": Strategii misionare, metode și impact în Regatul Neapolelor, 1600-1800',*JEH*, 45 (1994), 269-95.

43 Pentru o discuție suplimentară, a se vedea MacCulloch, 549-50. Cu privire la agenda constantiniană a lui Grigore, N. Courtright, *The Papacy and the Art of Reform in 16th-century Rome: Gregory XIII's Tower of the Winds in the Vatican* (Cambridge, 2003), 33-40, 65-8.

44 M. Sharratt, *Galileo: Decisive Innovator* (Oxford, 1994), și a se vedea în continuare o discuție sumară despre astronomia copernicană și afacerea Galileo în MacCulloch, 685-8.

45 Pentru o discuție suplimentară despre protestanți și evrei în Reformă, a se vedea ibid., 688-91.

46 Pentru o discuție și o critică sumară, vezi ibidem, 604-7, dar problema este discutată magistral de către eseistii lui H. Lehmann și G. Roth (eds.), *Weber's* Protestant ethic*: Origins, Evidence, Contexts* (Cambridge, 1993).

47 MacCulloch, 650, iar pentru discuții despre căsătorie și familie, ibidem, 651-4.

48 Există în sfârșit o ediție academică decentă a *Malleus* cu traducere în limba engleză: H. Institoris și J. Sprenger, Ed. C. S. Mackay, *Malleus Maleficarum* (2 vol., Cambridge, 2006). Pentru comentarii suplimentare despre *Malleus*, MacCulloch, 565-8.

49 Pentru profilul englezesc, a se vedea M. Gaskill, *Crime and Mentalities in Early Modern England* (Cambridge, 2000), 48-66, la 78. K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic* (ed. a 2-a, Londra, 1973), 660-69, a făcut sugestia că acuzațiile de vrăjitorie au apărut, în general, din tensiunile legate de ruperea obligațiilor tradiționale de ospitalitate față de cei marginali. Acest lucru poate avea o anumită justificare, dar nu va fi suficient ca mod general de explicație. Pentru poziția vulnerabilă a văduvelor, a se vedea A. Rowlands, "Witchcraft and Old Women in Early Modern Germany", *PP*, 173 (noiembrie 2001), 50-89, în special 65, 70, 78.

50 C. Larner, *Enemies of God: The Witch-hunt in Scotland* (Londra, 1981), în special 63, 107.

19: O credință mondială (1500-1800)

1 Pentru documente privind aceste intoleranțe, a se vedea Koschorke et al. (eds.), 15-16, 27-9.

2 Qu. în S. G. Payne, *A History of Spain and Portugal* (Madison, 1973), 239.

3 D. Abulafia, *Descoperirea omenirii: Atlantic Encounters in the Age of Columbus* (New Haven and London, 2008), Cap. 4-8, în special 49-51, 67, 71, 97-8; F. Fernandez-Armesto, *The Canary Islands after the Conquest* (Oxford, 1982), 10-12, 39-40, 125-9, 201-2; comentariu de P. E. Russell, *JEH*, 31 (1980), 115.

4 C. R. Johnson, "Renaissance German Cosmographers and the Naming of America", *PP*, 191 (mai 2006), 3-44.

5 Cf. comentariile lui F. Cervantes, în recenzia lui L. N. Rivera, *A Violent Evangelism: The Political and Religious Conquest of the Americas* (Louisville, KY, 1992), *JEH*, 45 (1994), 509.

6 Koschorke et al. (eds.), 292-3.

7 A. Hastings, "Latin America", în Hastings (ed.), 328-68, la 340.

8 Estimări, respectiv în R. Bireley, *The Refashioning of Catholicism, 1450-1700* (Houndmills, 1999), 147, și P. N. Mancall, ""The ones who hold up the world": Native American History since the Columbian Quincentennial", *HJ*, 47 (2004), 477-90, la 478.

9 Aceasta este sugestia lui J. H. Elliott, *Empires of the Atlantic World: Britain and Spain in America, 1492-1830* (New Haven și Londra, 2006), 79-81, 86-7.

10 T. Cummins, "A Sculpture, a Column and a Painting: The Tension between Art and History", *Art Bulletin*, 77 (1995), 371-7, la 373-4.

11 J. Lara, *Texte creștine pentru azteci: Art and Liturgy in Colonial Mexico* (Notre Dame, IND, 2008), 20, 24, 32, 37, 81. Cu privire la misiunea lui Augustin, vezi pp. 336-40.

12 Lara, *Christian Texts for Aztecs*, 87, cu ilustrarea unui posibil alt exemplu.

13 Elliott, *Empires of the Atlantic World*, 20.

14 J. Lara, *Oraș, Templu, Scenă: Eschatological Architecture and Liturgical Theatrics in New Spain* (Notre Dame, IN, 2004), în special 17-21.

15 Ibidem, în special 111-50, și a se vedea, de asemenea, J. A. Licate, *Creation of a Mexican Landscape: Territorial Organisation and Settlement in the Eastern Puebla Basin, 1520-1605* (Chicago, 1981).

16 R. Ricard, *The Spiritual Conquest of Mexico: An Essay on the Apostolate and Evangelising Methods of the Mendicant Orders in New Spain, 1523-1572* (Berkeley, 1966), 31-6.

17 Lara, *Christian Texts for Aztecs*, 187, 194-9.

18 I. Clendinnen, *Ambivalent Conquests: Maya and Spaniard in Yucatan, 1517-1570* (Cambridge, 1987), 40-41, 72-109; Ricard, *The Spiritual Conquest of Mexico*, 264-5.

19 Bireley, *The Refashioning of Catholicism, 1450-1700*, 153-4, 158.

20 Ricard, *The Spiritual Conquest of Mexico*, 122-3.

21 Hastings, "Latin America", 346.

22 Cu privire la "anima", a se vedea L. M. Burkhart, "The Solar Christ in Nahuatl Doctrinal Texts of Early Colonial Mexico", *Ethnohistory*, 35 (1988), 234-56, la 242. În ceea ce privește Infernul, rețineți recomandările lui Don Bartolome de Alva în *Ghidul* său *de confesiune mare și mică în limba mexicană:* a se vedea recenzia lui S. Schroeder despre ediția modernă a lucrării lui Alva de B. D. Sell și J. F. Schwaller cu L. A. Homza (Norman, OKL, 1999), *Ethnohistory*, 48 (2001), 361-3, la 362. A se vedea, de asemenea, Ricard, *The Spiritual Conquest of Mexico*, 49-50.

23 Ibidem, 183-7.

24 K. Burns, *Colonial Habits: Convents and the Spiritual Economy of Cuzco, Peru* (Durham, NC, 1999), 2-21, 27-37, 80, 113.

25 D. Brading, *Our Lady of Guadalupe, Image and Tradition 1531-2000* (Cambridge, 2001), 58-70, 361-8.

26 Koschorke et al. (eds.), 17-18, 24-6; P. K. Thomas, *Christians and Christianity in India* (Londra, 1954), 51-4.

27 Koschorke et al. (eds.), 26, 45-6, 55-6.

28 J. Brodrick, *Saint Francis Xavier (1506-1552)* (Londra, 1952), 239-40; despre arderea lui Jeronimo Dias, vezi Koschorke et al. (eds.), 16.

29 V. Cronin, *A Pearl to India: The Life of Roberto de Nobili* (Londra, 1959); Koschorke et al. (eds.), 36-8.

30 K. S. Latourette, *A History of the Expansion of Christianity* (7 vol., Londra, 1938-47), III, 336-66.

31 J. D. Spence, *The Memory Palace of Matteo Ricci* (Londra, 1984), este lămuritor în ceea ce privește *mentalitatea* lui Ricci, iar V. Cronin, *The Wise Man from the West* (Londra, 1955), merită în continuare să fie citit.

32 Baltasar Teles (italicele mele): M. Brockey, *Călătorie spre Est: The Jesuit Mission to China, 1579-1724* (Cambridge, MA, 2007), 212, 218.

33 Statistici: Latourette, *O istorie a expansiunii creştinismului*, III, 344, 348. Pentru o viziune judicios de sceptică asupra miturilor create de iezuiți cu privire la misiunea lor în China, a se vedea Brockey, *Journey to the East*, 47-56.

34 Ibidem, 134 -41, 172-4, 350-65, iar despre "fecioarele chineze", R. G. Tiedemann, "China and Its Neighbours", în Hastings (ed.), 369-415, la 384.

35 Brockey, *Journey to the East*, 179-203; pentru decretul din 1704, Koschorke et al. (eds.), 39 - 41.

36 Cea mai bună descriere a misiunii este C. R. Boxer, *The Christian Century in Japan, 549-1650* (Berkeley, 1967).

37 G. Schurhammer, *Francis Xavier: His Life, His Times* (4 vol., Roma, 1973-82), IV, 269, 440, 447, 547, 555.

38 Boxer, *The Christian Century in Japan, 1549-1650*, 72-83, 89.

39 Pentru edictul care decreta închiderea și "jurământul de apostazie" din 1645, a se vedea Koschorke et al. (eds.), 31-3.

40 S. Turnbull, "Diversitate sau apostazie? The Case of the Japanese "Hidden Christians" ', în R. N. Swanson (ed.), *Unity and Diversity in the Church* (*SCH*, 32, 1996), 441-54.

41 Sundkler și Steed, 46.

42 Bireley, *The Refashioning of Catholicism*, 162; vezi pp. 725 și 728.

43 Ibidem, 162.

44 R. J. Morgan, "Jesuit Confessors, African Slaves and the Practice of Confession in Seventeenth Century Cartagena", în K. J. Lualdi și A. T. Thayer (eds.), *Penitence in the Age of Reformations* (Aldershot, 2000), 222-39. Despre Loanda (Luanda), Hastings, 124.

45 Sundkler și Steed, 318.

46 Ibidem, 51.

47 Hastings, 124-5.

48 J. K. Thornton, *Regatul Kongo: Civil War and Transition, 1641-1718* (Madison, 1983), în special 63-8.

49 Sundkler și Steed, 59-60. A se vedea studiul definitiv al lui J. K. Thornton, *The Kongolese Saint Anthony: Dona Beatriz Kimpa Vita and the Antonian Movement, 1684-1706* (Cambridge, 1998).

50 D. de Gois, *Fides, religio, moresque Aethiopum* (Louvain, 1540); îi sunt recunoscător lui Thomas Earle pentru că mi-a atras atenția asupra acestui lucru.

51 Despre exploratorul iezuit Pedro Paez Xaramillo, SJ, a se vedea J. Reverte, *Dios, el Diablo y la Aventura* (Barcelona, 2001).

52 Hastings, 136-60. Cu privire la botezurile nud, S. Munro-Hay, *Ethiopia, the Unknown Land: A Cultural and Historical Guide* (Londra, 2002), 51, iar despre iconografie, ibidem, 56.

53 Pentru un studiu al acestui proces circular, a se vedea J. L. Matory, *Black Atlantic Religion: Tradition, Transnationalism, and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomble* (Princeton, 2005).

54 B. E. Schmidt, "The Presence of Vodou in New York City: The Impact of a Caribbean Religion on the Creolization of a Metropolis", în G. Collier și U. Fleischmann (eds.), *A Pepper-pot of Cultures: Aspects of Creolization in the Caribbean*, *Matatu*, 27-8 (2003), 213-34, în special 219.

55 L. Cabrera, *El monte: (Igbo - Finda; Ewe Orisha. Vititi Nfinda: notas sobre las religiones, la magia, las supersticiones y el folklore de los negros criollos y el pueblo de Cuba* (Miami, 1975), 231-3, 243-6. Oya este cunoscută și sub numele de Iansa în Brazilia. Îi sunt foarte recunoscător Bettinei Schmidt pentru că m-a îndrumat către această sursă.

56 L. Hurbon, *Voodoo: Truth and Fantasy* (Londra, 1995), 161, 77.

57 D. J. Cosentino (ed.), *Sacred Arts of Haitian Vodou* (Los Angeles, 1995), 246-59, 264-5; J. Hainard și P. Mathez (eds.), *Vodou: A Way of Life* (Geneva, 2007), 29.

58 C. R. Boxer, *The Church Militant and Iberian Expansion 1440-1770* (Baltimore, 1978), 82; în ceea ce privește Canada, vezi, de exemplu, L. Campeau, *La mission des Jesuites chez les Hurons 1634-1650* (Montreal, 1987), cap. 16, în special 298, 302.

20: Trezirea protestantă (1600-1800)

1 Handy, 6-13. Pentru un comentariu sceptic util cu privire la proiectele din Brazilia și Florida, a se vedea J. McGrath, "Polemic and History in French Brazil, 1555-1560", *SCJ*, 27 (1996), 385 - 97.

2 N. Matar, *Turks, Moors and Englishmen in the Age of Discovery* (New York, 1999), 9, 20, 53. A se vedea, de asemenea, discuția despre retorica anti-papală protestantă în legătură cu islamul în L. Jardine, "Gloriana Rules the Waves: Or, the Advantage of Being Excommunicated (and a Woman)", *TRHS*, 6th ser., 14 (2004), 209-22, la 209-10, 216.

3 J. Maltby, ""The good old way": Prayer Book Protestantism in the 1640-50s', în R. Swanson (ed.), *The Church and the Book* (*SCH*, 38, 2004), 233-56; L. Gragg, 'The Pious and the Profane: The Religious Life of Early Barbados Planters', *Historian*, 62 (2000), 264-83. Îi sunt recunoscător lui Judith Maltby pentru că mi-a indicat această referință.

4 Ahlstrom, 136.

5 Handy, 20; despre Africa de Nord, Matar, *Turks, Moors and Englishmen in the Age of Discovery* , 84-92.

6 Un studiu captivant despre slujirea lui White în Dorchester și implicațiile sale pentru America este D. Underdown, *Fire from Heaven: Viața unui oraș englezesc în secolul al XVII-lea* (Londra, 1992).

7 F. Bremer, *John Winthrop: America's Forgotten Founding Father* (Oxford, 2003).

8 A. Zakai, "The Gospel of Reformation: The Origins of the Great Puritan Migration", *JEH*, 37 (1986), 584-602, la 586-7.

9 Ahlstrom, 146-7. Îi sunt recunoscător lui Francis Bremer pentru discuțiile noastre pe această temă.

10 F. J. Bremer, *Comuniunea congregațională: Clerical Friendship in the Anglo-American Puritan Community, 1610-1692* (Lebanon, NH, 1994).

11 S. Hardman Moore, *Pilgrims: New World Settlers and the Call of Home* (New Haven și Londra, 2007), în special 143-7.

12 J. B. Bell, *The Imperial Origins of the King's Church in Early America, 1607-1783* (Houndmills and New York, 2004), 30-32. "King's Chapel", care încă există, a devenit unitariană în anii 1780, în circumstanțe descrise în Ahlstrom, 388, și folosește o versiune remarcabilă a cărții de rugăciuni a lui Cranmer, editată pentru a elimina orice referire la Trinitate.

13 M. Winship, *Making Heretics: Militant Protestantism and Free Grace in Massachusetts, 1636-1641* (Princeton, 2002).

14 P. Bonomi, *Sub coasta cerului: Religion, Society and Politics in Colonial America* (New York și Oxford, 1986), 20, 23, 34.

15 Handy, 46.

16 M. Baldwin Weddle, *Walking in the Way of Peace: Quaker Pacifism in the 17th Century* (Oxford, 2001), 122-31, 162-5.

17 E. H. Ash, ""A note and a caveat for the merchant": Mercantile Advisors in Elizabethan England", *SCJ*, 33 (2002), 1-31, la 27-9.

18 Porunca dată lui Adam se găsește în Geneza 1.28. R. W. Cogley, *John Eliot's Mission to the Indians before King Philip's War* (Cambridge, MA, 1999), 5 - 6, 8, 12-18, 22, 40, 51.

19 A se vedea P. Harrison, ""Fill the Earth and Subdue it": Biblical Warrants for Colonization in Seventeenth Century England", *JRH*, 29 (2005), 3-24, în special 4, 13-14, 22.

20 R. Strong, "A Vision of an Anglican Imperialism: The Annual Sermons of the Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts 1701-1714",*JRH*, 30 (2006), 175-98.

21 B. Wood, *Slavery in Colonial America, 1619-1776* (Lanham, MD, 2005), 4.

22 Handy, 70.

23 Sundkler și Steed, 65.

24 D. Armitage, ""Acea formă excelentă de guvernare": New Light on Locke and Carolina", *TLS*, 22 octombrie 2004, 14-15.

25 J. Butler, *Awash in a Sea of Faith: Christianizing the American People* (Cambridge, MA, 1990), 140-41.

26 O tratare plină de viață a acestei teme, deși lipsește alte moduri în care New York-ul ar putea prefigura și moșteniri americane mai întunecate, este R. Shorto, *The Island at the Centre of the World: The Untold Story of Dutch Manhattan and the Founding of New York* (Londra, 2004), în special pp. 337-56.

27 Bonomi, *Sub coasta cerului*, 23.

28 Amish își iau numele de la fondatorul lor, Jakob Amman, un lider elvețian al anabaptiștilor cunoscuți sub numele de menoniți, care în 1693 s-a despărțit de alte grupuri menonite.

29 Bonomi, *Sub coada cerului*, 36.

30 Un bun rezumat al unei vieți de muncă asupra Marii Britanii Stuart de mai târziu este J. Miller, *An English Absolutism? The Later Stuart Monarchy 1660-88* (Historical Association New Appreciations in History, 30, 1993).

31 O perspectivă utilă este J. F. Bosher, "The Franco-Catholic Danger, 1660-1715", *History*, 79 (1994), 5-30.

32 S. Lachenicht, "Huguenot Immigrants and the Formation of National Identities, 1548- 1787", *HJ*, 50 (2007), 309-31, la 310. Expulzările morisco din 1609 din Spania au fost de aproximativ două ori mai numeroase: a se vedea p. 590.

33 O relatare excelentă a acestei situații și a celor ce au urmat este T. Harris, *Revolution: The Great Crisis of the British Monarchy, 1685-1720* (Londra, 2006).

34 Judith Maltby îmi sugerează că este posibil ca el să fi derivat această strategie din toleranța catolică similară anterioară din Maryland: a se vedea pp. 729-30.

35 Cu privire la raportul de forțe din Scoția, a se vedea Harris, *Revolution*, 382-90. Pentru eforturile în mare parte reușite ale Coroanei williamite de a insinua moderația în noua instituție prezbiteriană, a se vedea R. K. Frace, "Religious Toleration in the Wake of Revolution: Scotland on the Eve of Enlightenment (1688 -1710s)", *History*, 93 (2008),355 -75.

36 T. Claydon, *William III and the Godly Revolution* (Cambridge, 1996), 4-6, 28-33, 83-7. McClelland, 231-5; a se vedea, de asemenea, R. Woolhouse, *Locke: A Biography* (Cambridge, 2008).

37 Există o literatură imensă și încă în creștere despre *Cartea martirilor* a lui Foxe, al cărei titlu scurt este *Acts and Monuments*. Cel mai actual mod de a înțelege subiectul este articolul lui T. S. Freeman, "Foxe, John", în *ODNB*.

38 Expunerea clasică a autoînțelegerii britanice și a expansiunii imperiale este L. Colley, *Britons: Forging the Nation, 1707-1837* (*Forging the Nation, 1707-1837)* (New Haven și Londra, 1992).

39 M. Jasanoff, "Collectors of Empire: Objects, Conquests and Imperial Self-fashioning", *PP*, 184 (august 2004), 109-36, în special 123-5. Cu privire la Revoluția Franceză, a se vedea pp. 806-11.

40 O adunare magistrală a tuturor acestor aspecte este W. R. Ward, *The Protestant Evangelical Awakening* (Cambridge, 1992).

41 Pentru exemple de mănăstiri vestice sau persistente în ținuturile luterane, vezi O. Chadwick, *The Early Reformation on the Continent* (Oxford, 2001), 163, 168-9.

42 Ward, *The Protestant Evangelical Awakening*, 61-3.

43 Hope, 131-46; despre corespondenți, B. Hindmarsh, *The Evangelical Conversion Narrative: Spiritual Autobiography in Early Modern England* (Oxford, 2005), 74.

44 Ibidem, în special 58-9, 164.

45 C. Rymatzki, *Hallischer Pietismus und Judenmission: Johann Heinrich Callenbergs Institutum Judaicum und dessen Freundenkreis (1728-1736)* (Tubingen, 2004), în special 408-10, 450 - 52.

46 P. Williams, *The Life of Bach* (Cambridge, 2004), 38-47.

47 Hope, 186.

48 Williams, *The Life of Bach*, 171-3, 178-81.

49 Hope, 246.

50 Hindmarsh, *The Evangelical Conversion Narrative*, 164-5.

51 Despre "gaura laterală", C. D. Atwood, "Zinzendorf's 1749 Reprimand to the *Brudergemeine*", *Transactions of the Moravian Historical Society*, 27 (1996), 59-84, la 66-7, 71, iar pentru post-scriptum, vezi ibidem, 74, 81. A se vedea, de asemenea, C. D. Atwood, "Interpreting and Misinterpreting the Sichtungszeit", în M. Brecht și P. Peucker (eds.), *Neue Aspekte der Zinzendorf-Forschung* (Gottingen, 2006), 179-87, la 183. Îi sunt recunoscător lui Jonathan Yonan pentru că mi-a indicat aceste articole.

52 B. Singh, *The First Protestant Missionary to India: Bartholomaeus Ziegenbalg, 1683- 1719* (Oxford, 1999), în special în ceea ce privește dialogul interconfesional, 100-145; a se vedea, de asemenea, Koschorke et al. (eds.), 49-53.

53 J. C. S. Mason, *The Moravian Church and the Missionary Awakening in England, 1760-1800* (Londra, 2001), în special 125-42, 179-92.

54 Pentru utilizarea acestui termen în legătură cu mișcările anglofone de după 1730, care este deosebit de derutantă pentru vorbitorii de limbă germană obișnuiți să asocieze descrierea *evangelisch* cu luteranismul, a se vedea o bună discuție în D. Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain: A History from the 1730s to the 1980s* (Londra, 1989) 1-19.

55 D. Berman, *A History of Atheism in Britain from Hobbes to Russell* (Londra, 1988), 35-7.

56 Pentru un exemplu londonez, a se vedea M. Byrne și G. R. Bush (eds.), *St Mary-le-Bow: A History* (Barnsley, 2007), 8, 181-2.

57 T. Isaacs, "The Anglican Hierarchy and the Reformation of Manners 1688-1738", *JEH*, 33 (1982), 391-411.

58 O splendidă introducere în Wesley, făcută de actualul decan al studiilor metodiste britanice, este J. Walsh, *John Wesley: 1703-1791. A Bicentennial Tribute* (Londra, 1993).

59 H. D. Rack, *Reasonable Enthusiast: John Wesley and the Rise of Methodism* (Londra, 1989), 48-9.

60 Wesley's Journal, 24 mai 1738: W. R. Ward și R. P. Heitzenrater (eds.), *Journals and Diaries I (1735-38)* (*Works of John Wesley*, 18, 1988), 249-50.

61 Rack, *Reasonable Enthusiast*, 264-7.

62 J. Cruickshank, ""Appear as Crucified for me": Sight, Suffering, and Spiritual Transformation in the Hymns of Charles Wesley', *JRH*, 30 (2006), 311-30.

63 Melodiile sunt "fugare", deoarece, la fel ca forma muzicală numită fugă, ele joacă teme muzicale una împotriva celeilalte.

64 Acest mare imn a oferit multă inspirație compozitorilor: în afară de melodia fugară "Cranbrook", există magnificul "Lyngham" și complicatul, dar ne-fuguisticul "Lydia". Se poate spune că cea mai mare melodie de fugă, demnă de o simfonie a lui Beethoven, este 'Sagina', pentru piesa lui Charles Wesley "And can it be that I should gain an interest in the Saviour's blood!".

65 F. Baker, *John Wesley and the Church of England* (Londra, 1970), în special 319.

66 Scrisoarea din 1739: W. R. Ward și R. P. Heitzenrater (eds.), *Journals and Diaries II (1738-43)* (*Works of John Wesley*, 19, 1990), 67.

67 Pentru abordări ale clasicei, dar îndoielnicei "teze Weber-Tawney", a se vedea Lecturi suplimentare, p. 1128. Pentru John Wesley și autoperfecționarea, a se vedea p. 795.

68 A. Stott, *Hannah More: The First Victorian* (Oxford, 2004).

69 M. Snape, *Haina roșie și religia: The Forgotten History of the British Soldier from the Age of Marlborough to the Eve of the First World War* (Londra, 2005), în special 7-68.

70 R. Godbeer, *Escaping Salem: The Other Witch Hunt of 1692* (Oxford, 2005); E. Laplante, *Salem Witch Judge: The Life and Repentance of Samuel Sewall* (New York, 2007), 199-201.

71 Pentru o bună prezentare a originilor și importanței Euharistiilor scoțiene în aer liber pentru renaștere, vezi L. E. Schmidt, *Holy Fairs: Scottish Communions and American Revivals in the Early Modern Period* (Princeton, 1989).

72 M. J. Coalter Jr., "The Radical Pietism of Count Nicholas Zinzendorf as a Conservative Influence on the Awakener, Gilbert Tennent", *CH*, 49 (1980), 35-46.

73 *Cerul este o lume a iubirii* (1738): W. H. Kimnach, K.P. Minkema și D.A. Sweeney (eds.), *The Sermons of Jonathan Edwards: A Reader* (New Haven și Londra, 1999), 272.

74 Pentru încadrarea lui Edwards în tradiția reformată, vezi D. A. Sweeney și B. G. Withrow, "Jonathan Edwards: Continuator or Pioneer of Evangelical History?", în M. A. G. Haykin și K. J. Stewart (eds.), *The Emergence of Evangelicalism: Exploring Historical Continuities* (Nottingham, 2008), 278-301.

75 G. M. Marsden, *Jonathan Edwards: A Life* (New Haven și Londra, 2003), 160.

76 Ibidem, 264.

77 N. L. Rhoden, *Revolutionary Anglicanism: The Colonial Church of England Clergy during the American Revolution* (Basingstoke, 1999), 24.

78 Bonomi, *Sub coasta cerului*, 119, 252-3.

79 A. D. Callahan, *The Talking Book: African Americans and the Bible* (New Haven și Londra, 2006), în special xiv, 41-8 și citatul de la 237. Callahan subliniază că nu toți afro-americanii, ca să nu mai vorbim de africanii de acasă, puteau lua în serios creștinismul după asocierea acestuia cu sclavia: ibidem, 42.

80 Handy, 156.

81 Cu privire la nuditate, K. Morgan, "Slave Women and Reproduction in Jamaica, c. 1776-1834", *History*, 91 (2006), 231-53, la 240-41. Despre evangheliști, africani și îmbrăcăminte, M. Vaughan, "Africa and the Birth of the Modern World", *TRHS*, 6th ser., 16 (2006), 143-62, la 147-51.

82 C. Harline, *duminică: A History of the First Day from Babylonia to the Super Bowl* (New York, 2006), 323-4.

83 J. Wolffe, "Contentious Christians: Protestant-Catholic Conflict since the Reformation", în Wolffe (ed.), 97-128, la 111. Wolffe subliniază faptul că anti-papismul nu a împiedicat noua Republică să formeze o alianță militară cu monarhia catolică franceză împotriva britanicilor.

84 H. Morrison, *John Witherspoon and the Founding of the American Republic* (Notre Dame, IN, 2005).

85 A. Phelps Stokes, *Church and State in the United States* (3 vol., New York, 1950), I, 307-8.

86 Butler, *Awash in a Sea of Faith*, 208.

87 Rhoden, *Revolutionary Anglicanism*, 106-7.

88 Handy, 138.

89 D. L. Holmes, *The Faiths of the Founding Fathers* (Oxford și New York, 2006), 53-7, 79-89; citat la 87.

90 Ibidem, 59-71; J. J. Ellis, *His Excellency: George Washington* (New York, 2004), în special 45, 269.

91 I. Kramnick și R. L. Moore, "The Godless Constitution", în T. S. Engeman și M. P. Zuckert (eds.), *Protestantism and the American Founding* (Notre Dame, IN, 2004), 129-42; J. Meacham, *American Gospel: God, the Founding Fathers, and the Making of a Nation* (New York, 2006),

80-83. A se vedea și F. Church, *So Help Me God: The Founding Fathers and the First Great Battle over Church and State* (Orlando, FL, 2007).

92 Ascensiunea și decăderea instituțiilor bisericești americane sunt discutate cu atenție în L. W. Levy, *The Establishment Clause: Religion and the First Amendment* (New York și Londra, 1986), în special cap. 1-3.

93 C. S. Lewis, ed. W. Hooper, God in the Dock (Londra, 1979), 9, 100: Cap. 12, "God in the Dock" a fost publicat inițial sub titlul "Difficulties in Presenting the Christian Faith to Modern Unbelievers", *Lumen Vitae*, 3 (septembrie 1948), 421-6.

PARTEA VII: DUMNEZEU ÎN BOXA ACUZAȚILOR (1492 - PREZENT)

21: Iluminarea: Aliat sau dușman? (1492-1815)

1 Cu privire la Pruncul Iisus care se poartă greșit, vezi J. Nelson Crouch, "Misbehaving God: The Case of the Christ Child in MS Laud Misc. 108 "Infancy of Jesus Christ"', în B. Wheeler (ed.), *Mindful Spirit in Late Medieval Literature: Essays in Honor of Elizabeth D. Kirk* (Basingstoke, 2006), 31-43.

2 E. Rummel, *The Confessionalization of Humanism in Reformation Germany* (Oxford, 2000), 90-101.

3 C. Webster, *Paracelsus: Medicine, Magic and Mission at the End of Time* (*Medicină, magie și misiune la sfârșitul timpului)* (New Haven și Londra, 2008).

4 D. Stevenson, *The Origins of Freemasonry: Scotland's Century, 1590-1710* (Cambridge, 1988), în special 76 și cap. 3.

5 F. Yates, *The Rosicrucian Enlightenment* (Londra, 1972), în special cap. 4.

6 H. Hotson, *Johann Heinrich Alsted, 1588-1638: Between Renaissance, Reformation and Universal Reform* (Oxford, 2000), în special cap. 5; H. Hotson, *Paradise Postponed: Johann Heinrich Alsted and the Birth of Calvinist Millenarianism* (Dordrecht, 2000).

7 S. Mandelbrote, "John Dury and the Practice of Irenicism", în N. Aston (ed.), *Religious Change in Europe 1650-1914: Essays for John McManners* (Oxford, 1997), 41 - 58.

8 D. S. Katz, *Philosemitism and the Readmission of the Jews to England, 1603-1655* (Oxford, 1982), în special 235-8, 241.

9 S. D. Snobelen, ""The true frame of nature": Isaac Newton, Heresy and the Reformation of Natural Philosophy", în J. Brooke și I. Maclean (eds.), *Heterodoxy in Early Modern Science and Religion* (Oxford, 2005), 223-62; citat din lucrarea inedită a lui Newton *Theologiae gentilis origines philosophicae* ("Originile filosofice ale teologiei gentilice") din anii 1680, ibidem, 245. A se vedea, de asemenea, R. S. Westfall, *Never at Rest: A Biography of Isaac Newton* (Cambridge, 1980).

10 H. Hotson, "The Instauration of the Image of God in Man: Humanist Anthropology, Encyclopaedic Pedagogy, Baconianism and Universal Reform", în M. Pelling și S. Mandelbrote (eds.), *The Practice of Reform in Health, Medicine and Science, 1500- 2000* (Aldershot, 2005), 1-21, la 4.

11 F. Bacon, *Essayes*, "Of Atheisme" (Londra, 1879, reproducere a textului din 1625), 64.

12 MacCulloch, 610-11.

13 J. Arrizabalaga, J. Henderson și R. French, *The Great Pox: The French Disease in Renaissance Europe* (New Haven și Londra, 1997), cap. 4.

14 C. S. Dixon, "Popular Astrology and Lutheran Propaganda in Reformation Germany", *History*, 84 (1999), 403-18; despre astrologie, E. Cameron, "Philipp Melanchthon: Image and Substance', *JEH*, 48 (1997), 705-22, la 711-12, și despre critica lui Calvin, J. Calvin, ed., Ed. J. T. McNeill și F. L. Battles, *Institutes of the Christian Religion* (2 vol., Philadelphia: Library of Christian Classics XX, XXI, 1960), 201 [*Institutes* I.xvi.3].

15 Despre conducerea și rolul crucial al cripto-evreilor sefarzi de la College de Guyenne, P. J. McGinnis și A. H. Williamson (eds.), *George Buchanan: The Political Poetry* (Edinburgh, 1995), 6-7, 16-18, 313.

16 J. Friedman, "The Reformation in Alien Eyes: Jewish Perceptions of Christian Troubles", *SCJ*, 13/1 (primăvara 1983), 23-40.

17 Z. David, "Hajek, Dubravius și evreii: A Contrast in Sixteenth-century Czech Historiography", *SCJ*, 27 (1996), 997-1013, la 998, 1009.

18 J. Friedman, "Unitarians and New Christians in Sixteenth-century Europe", *ARG*, 81 (1996), 9-37.

19 Cf. discuția despre sodomie în MacCulloch, 620-29.

20 J. Edwards, "Portugal and the Expulsion of the Jews from Spain", în *Medievo hispano: estudios in memoriam del Prof. Derek W. Lomax* (Madrid, 1995), 121-39, la 137.

21 B. J. Kaplan, ""Remnants of the Papal Yoke": Apathy and Opposition in the Dutch Reformation', *SCJ*, 25 (1994), 653-68.

22 A. Fix, *Profeție și rațiune: The Dutch Collegiants in the Early Enlightenment* (Princeton, 1991).

23 D. M. Swetschinki, *Reluctant Cosmopolitans: The Portuguese Jews of Seventeenth-century Amsterdam* (Londra, 2000).

24 J. I. Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750* (Oxford, 2001), 159-74.

25 B. Spinoza, trad. S. Shirley, cu introd. de B. S. Gregory, *Tractatus Theologico-Politicus* (ed. a 2-a, Leiden, 1991), 51 [Prefață].

26 B. Spinoza, ed. M. L. Morgan și tr. S. Shirley, *The Essential Spinoza:* Ethics *and Related Writings* (Indianapolis, 2006), 53 [Pt II, propoziția 43].

27 M. Stewart, *The Courtier and the Heretic: Leibniz, Spinoza and the Fate of God in the Modern World* (New Haven și Londra, 2005), în special 58-60, 65-7.

28 P. Bayle, *Reflecții diverse, ocazionate de cometa care a apărut în decembrie 1680* . . . (2 vol., Londra, 1708 [prima ediție franceză 1680]), II, 349-51.

29 J. Overhoff, "The Theology of Thomas Hobbes's *Leviathan*", *JEH*, 51 (2000), 527-55. Pentru un studiu fundamental despre Hobbes și despre centralitatea sa în revizuirea teologică și anticlericalism, vezi J. A. I. Champion, *The Pillars of Priestcraft Shaken: The Church of England and Its Enemies 1660-1730* (Cambridge, 1992).

30 N. Keene, ""O sabie cu două tăișuri": Biblical Criticism and the New Testament Canon in Early Modern England', în Hessayon și Keene (eds.), 94-115, la 104-6, și despre Mill, 109. Despre Laodiceeni, vezi Coloseni 4.16. Pentru a minimiza jena acestui text, referința este tradusă în majoritatea Bibliilor ca referindu-se la o scrisoare *de* la Laodiceeni, deși acest lucru nu rezolvă cu adevărat problema canonică: vezi comentariul din E. Schweizer, *The Letter to the Colossians* (Londra, 1982), 242 și n. 18.

31 P. Almond, "Adam, Pre-Adamites and Extra-terrestrial Beings in Early Modern Europe", *JRH*, 30 (2006), 163-74, în special 164, 167; a se vedea, de asemenea, R. H. Popkin, *Isaac la Peyrere (1596- 1676): His Life, Work and Influence* (Leiden, 1987).

32 Israel, *Radical Enlightenment*, 695-700.

33 M. Martini, SJ, *Sinicae Historiae Decas Prima* (1658), vezi W. Poole, "The Genesis Narrative in the Circle of Robert Hooke and Francis Lodwick", în Hessayon și Keene (eds.), 41-57, la 48.

34 Almond, "Adam, Pre-Adamites and Extra-terrestrial Beings in Early Modern Europe", 163 - 74.

35 A. Hamilton și F. Richard, *Andre du Ryer and Oriental Studies in 17th Century France* (Oxford, 2004), 111-12.

36 D. Gange, "Religion and Science in Late 19th-century British Egyptology", *HJ*, 49 (2006), 1083-1104, la 1090.

37 Publicat pentru prima dată în *The Spectator*, nr. 465 (1712). Textul original, Ps. 19.1-6, are un iz de tradiție literară a "Înțelepciunii" din Tanakh (a se vedea p. 67): în mod natural, un ethos congenial pentru Addison.

38 A. Cunningham și O. P. Grell, *The Four Horsemen of the Apocalypse: Religion, War, Famine and Death in Reformation Europe* (Cambridge, 2000), 205, 243.

39 J. de Vries, *The Industrious Revolution: Consumer Behavior and the Household Economy, 1650 to the Present* (Cambridge, 2008), în special pp. 40-58. Un portret strălucit al efectului asupra Țărilor de Jos din secolul al XVII-lea este S. Schama, *The Embarrassment of Riches: An Interpretation of Dutch Culture in the Golden Age* (Londra, 1987), în special cap. 5.

40 O trăsătură semnificativă, deși puțin remarcată, a lui *Mesia* este absența aproape completă a Mariei, mama lui Iisus, din textul său. Această tăcere era, desigur, previzibilă în Anglia georgiană anticatolică, iar în contextul popularității masive a lui *Messiah în* corurile protestante nonconformiste din secolul al XIX-lea, Maria ar fi continuat să fie o problemă.

41 P. Ihalainen, *Protestant Nations Redefined: Changing Perceptions of National Identity in the Rhetoric of the English, Dutch and Swedish Public Churches, 1685-1772* (Leiden, 2005), în special 579-99.

42 G. Ryle, *The Concept of Mind* (Londra, 1949), 17-24.

43 J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (Oxford, 1975; publicat pentru prima dată în 1690), 525, [Bk IV, Cap. 1].

44 D. Hume, "Despre comerț" (1752), qu. M. Berg, "In Pursuit of Luxury: Global History and British Consumer Goods in the Eighteenth Century", *PP*, 182 (februarie 2004), 85-142, la 130.

45 A. Fletcher, *Gender, Sex and Subordination in England 1500-1800* (New Haven and London, 1995), în special partea III.

46 Cu privire la Societățile pentru reformarea moravurilor, a se vedea p. 748. Pentru o discuție generală, a se vedea R. Norton, *Mother Clap's Molly House: The Gay Subculture in England 1700-1830* (Londra, 1992); T. van der Meer, "The Persecutions of Sodomites in Early Eighteenth-century Amsterdam: Changing Perceptions of Sodomy", în K. Gerard și G. Hekma (eds.), *The Pursuit of Sodomy: Male Homosexuality in Renaissance and Enlightenment Europe* (Binghamton, 1989), 263-309. Ar fi probabil să ducem teoria conspirației prea departe dacă am sublinia faptul că figura politică dominantă a celor două națiuni în acel deceniu, William al III-lea, a fost subiectul multor bârfe despre sexualitatea sa: a se vedea *ODNB* s.v. William III și II (1650 - 1702): "Căsătorie și sexualitate".

47 Cifre citate de James D. Tracy, în recenzia lui W. Bergsma, *Tussen Gideonsbende en publieke kerk: een studie over gereformeerd Protestantisme in Friesland, 1580-1610* (Hilversum, 1999), în *SCJ*, 32 (2001), 893.

48 P. Crawford, *Women and Religion in England, 1500-1720* (Londra și New York, 1993), 143.

49 MacCulloch, 167-8, 657-9.

50 P. Matheson, *The Imaginative World of the Reformation* (Edinburgh, 2000), 130.

51 Cu privire la Mather, P. Bonomi, *Under the Cope of Heaven: Religion, Society and Politics in Colonial America* (New York și Oxford, 1986), 113. Anon. [R. Allestree], *The Ladies Calling* (ed. a 12-a, Oxford, 1727; publicată pentru prima dată în 1673), 107, 126, 152.

52 MacCulloch, 609 - 11.

53 M. Astell, *Some Reflections upon Marriage* (ed. a 4-a, Londra, 1730; prima dată publicată în 1700), Appendix, 139; M. Astell, *A Serious Proposal to the Ladies* (ed. a 4-a, Londra, 1697; prima dată publicată în 1694), 14. Îi sunt recunoscător lui Sarah Apetrei pentru discuțiile noastre pe marginea acestor texte.

54 J. Wesley, *Primitive Physick: or an easy and natural Method of curing most Diseases* (Londra, 1747), Preface, ix-x, xviii. A se vedea J. Cule, "The Rev. John Wesley M.A. (Oxon.),

1703-1791: "The Naked Empiricist" and Orthodox Medicine", *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, 45 (1990), 41-63.

55 C. McC. Weis și F. Pottle (eds.), *Boswell in Extremes 1776-8* (Londra, 1971), 12-13.

56 I. Rivers, "Responses to Hume on Religion by Anglicans and Dissenters", *JEH*, 52 (2001) 675-95; citat din Rev. Joseph Priestley la 695.

57 O bună tratare a iluminismului catolic și a eforturilor de reformă a Bisericii din secolul al XVIII-lea este O. Chadwick, *The Popes and European Revolution* (Oxford, 1981), cap. 6.

58 Ibidem, 247-8, 256.

59 B. Chedozeau, *Choeur clos, choeur ouvert: de l'eglise medievale a l'eglise tridentine (France, XVIe-XVIIIe siecle)* (Paris, 1998).

60 J. Swann, "Disgrace without Dishonour: The Internal Exile of French Magistrates in the Eighteenth century", *PP*, 195 (mai 2007), 87-126, la 99.

61 D. G. Thompson, *O persecuție modernă: Breton Jesuits under the Suppression of 1762- 1814* (Oxford, 1999), și D. Van Kley, *The Jansenists and the Expulsion of the Jesuits from France, 1757-1765* (New Haven and London, 1975).

62 J. McManners, *Church and Society in Eighteenth-century France* (2 vol., Oxford, 1998), II, 314, 320-23, 337-41.

63 Un studiu recent interesant este R. Pearson, *Voltaire Almighty: A Life in Pursuit of Freedom* (Londra, 2005): a se vedea în special 404-5.

64 F. Bessire, *La Bible dans la correspondance de Voltaire* (Oxford, 1999), în special 10-13, 226-8.

65 P. Blom, *Encyclopedie: The Triumph of Reason in an Unreasonable Age* (Londra, 2004), în special 54, 94-8, 143, 151-4. Pentru o viziune asupra lui Mallet care îl tratează ca pe un ultraconservator acceptat de editorii *Encyclopedie* pentru a se salva de represiunea ecleziastică, a se vedea W. E. Rex, ""Arche de Noe" and Other Religious Articles by Abbe Mallet in the *Encyclopedie*", *Eighteenth-Century Studies*, 9 (1976), 333-52.

66 J.-J. Rousseau, Ed. M. Cranston, *The Social Contract* [*Contrat social ou Principes du droit politique*] (Londra, 1968; publicat inițial în 1763), 64 [Bk 1, Cap. 7].

67 D. Edmonds și J. Eidenow, *Rousseau's Dog: Two Great Thinkers at War in the Age of Enlightenment* (Londra, 2006), în special 221-3, 335-42.

68 Text în J. Schmidt (ed.), *What is Enlightenment? Eighteenth-century Answers and Twentieth-century Questions* (Berkeley, CA, 1996), 58-64, la 58.

69 I. Kant, ed. P. Guyer și A. W. Wood, *Critique of Pure Reason* (Cambridge, 1998), 117 [prefață la ed. a 2-a, 1787].

70 D. G. Steinmetz, *Reformatori în aripi: From Geiler Von Kaysersberg to Theodore Beza* (Oxford, 2001), cap. 8.

71 O relatare concisă excelentă este D. Beales, *Prosperity and Plunder: European Catholic Monasteries in the Age of Revolution, 1650-1815* (Cambridge, 2003), 143-68.

72 Chadwick, *The Popes and European Revolution*, 385-90, și cf. alte excepții, mai ales în Imperiul Britanic protestant, ibidem, 377.

73 Beales, *Prosperity and Plunder*, 210-28.

74 P. Higgonet, "Terror, Trauma and the "Young Marx" Explanation of Jacobin Politics", *PP*, 191 (mai 2006), 121-64, la 155-6.

75 McManners, *Church and Society in Eighteenth-century France*, 698-701, 726-7.

76 Burleigh, 58.

77 D. Andress, *The French Revolution and the People* (Londra, 2004), în special 139-41, și pentru ceea ce urmează.

78 Burleigh, 87-8, 102-5.

79 O relatare excelentă este încă E. E. Y. Y. Hales, *Napoleon and the Pope: The Story of Napoleon and Pius VII* (Londra, 1961).

80 S. Hazareesingh, *Saint-Napoleon: Celebrations of Sovereignty in 19th-century France* (Cambridge, MA, și Londra, 2004), în special 3-4, 7-11, 179-200, 227-8.

81 P. S. Wells, De *la barbari la îngeri: The Dark Ages Reconsidered* (New York și Londra, 2008), cap. 4.

82 Beales, *Prosperity and Plunder,* 282-90.

83 Pentru o discuție incisivă despre naționalism, vezi R. English, *Irish Freedom: The History of Nationalism in Ireland* (Basingstoke și Oxford, 2006), 1-21.

84 Burleigh, 261-3.

85 Ibidem, 235-41.

86 Ibidem, 247-8.

22: Europa reîncântată sau dezamăgită? (1815-1914)

1 N. Atkin și F. Tallett, *Priests, Prelates and People: A History of European Catholicism since 1750* (*O istorie a catolicismului european de la 1750)* (Londra, 2003), 91.

2 Duffy, 320. Pius al X-lea a eliminat posibilitatea ca acest lucru să se mai întâmple în cadrul unei alegeri: ibidem, 321-2.

3 V. Viaene, "The Second Sex and the First Estate: The Sisters of St-Andre between the Bishop of Tournai and Rome, 1850-1886", *JEH*, 59 (2008), 447-74, la 461.

4 B. Hamnet, "Recent Work in Mexican History", *HJ*, 50 (2007), 747-59, la 757.

5 Viaene, "The Second Sex and the First Estate", 449.

6 K. Harrison, *Saint Therese of Lisieux* (Londra, 2003), 71-3, 186.

7 D. Blackbourn, *Marpingen: Apariții ale Fecioarei Maria în Germania Bismarckiană* (Oxford, 1993), 1-57.

8 J. Garnett, "The Nineteenth Century", în Harries și Mayr-Harting (eds.), 192-217, la 199 - 201.

9 Blackbourn, *Marpingen*, în special 278-81, 400-401, 405. Cu privire la *Kulturkampf, a* se vedea, de asemenea, cap. 11.

10 Printre cele mai celebre se numără Anna Katherina Emmerich (din nord-vestul Germaniei, stigmate din 1813), Maria Dominica Lazzari (din Tirol, stigmate din 1835), Maria de Moerl sau von Merl (tot din Tirol, stigmate din 1839) și Louise Lateau (din Belgia, stigmate din 1868). După Lateau, a urmat o lungă pauză până în timpul celebrului italian Francesco Forgione sau Padre Pio (1887-1968).

11 M. A. Sells, *The Bridge Betrayed: Religion and Genocide in Bosnia* (Berkeley și Los Angeles, 1996), 98-9, 105-13.

12 J. de Maistre, *Du Pape*, *Discurs preliminar*, 24 și 7-8: qu. F. Oakley, *The Conciliarist Tradition: Constitutionalism in the Catholic Church, 1300-1870* (Oxford, 2003), 202; parțial traducerea mea.

13 O. Chadwick, *A History of the Popes 1830-1914* (Oxford, 1998), 174-6.

14 Ar trebui subliniat faptul că persoane cu mentalitate autoritară, străine de francmasonerie, indiferent de coloratura politică și religioasă, au găsit amenințătoare clanitatea și caracterul secret al masonilor: protestantismul american din secolul al XIX-lea, la fel ca și nazismul și comunismul de stat. Acesta este motivul pentru care supraviețuirea francmasoneriei în Cuba lui Castro este atât de remarcabilă.

15 Atkin și Tallett, *Priests, Prelates and People*, 136.

16 Handy, 121-4.

17 E. Larkin, *The Pastoral Role of the Roman Catholic Church in Pre-Famine Ireland, 1750-1850* (Dublin și Washington, DC, 2006), 5-6, 259-69. Cu privire la emanciparea catolică în Marea Britanie, a se vedea pp. 838-9.

18 Hope, 316-21.

19 Burleigh, 137; Viaene, "The Second Sex and the First Estate", în special la 450.

20 S. Scholz, *Der deutsche Katholizismus und Polen (1830-1849): Identitatsbildung zwischen konfessioneller Solidaritat und antirevolutionarer Abgrenzung* (Osnabruck, 2005), 154-63, 240-49.

21 Până în 1876, Fecioara Maria a decis să-și clarifice sintaxa și le-a spus clarvăzătorilor din Marpingen (tot într-un dialect local): "Eu sunt Imaculata Concepție": Blackbourn, *Marpingen*, 2.

22 T. Taylor, ""Atât de multe lucruri extraordinare de povestit": Letters from Lourdes, 1858", *JEH*, 46 (1995), 457-81, la 464, 472-7.

23 Atkin și Tallett, *Priests, Prelates and People*, 136-9.

24 Un punct de vedere elocvent prezentat de Oakley, *The Conciliarist Tradition*, 16-19, 195.

25 B. Brennan, "Visiting "Peter in Chains": French Pilgrimage to Rome, 1873-93", *JEH*, 51 (2000), 741-65, la 759-60. Despre Papă și Bruno, a se vedea Chadwick, *A History of the Popes 1830-1914*, 303.

26 Principala excepție a fost formidabilul Brooke Foss Westcott, care, în calitate de episcop de Durham, a reușit să medieze cu succes o dispută de lungă durată a minerilor din Durham în 1892.

27 R. Harris, "The Assumptionists and the Dreyfus Affair", *PP*, 194 (februarie 2007), 175-212, în special 177, 192.

28 O introducere utilă este J. McManners, *Church and State in France 1870-1914* (Londra, 1972), în special cap. 6.

29 Garnett, "The Nineteenth Century", 205, 209 și Fig. 8 (217). Două versiuni se află în Catedrala St Paul, Londra și în Keble College Chapel, Oxford.

30 S. Mumm, ""A peril to the Bench of Bishops": Sisterhoods and Episcopal Authority in the Church of England, 1845-1908", *JEH*, 59 (2008), 62-78.

31 J. Hopkins, *A Woman to Deliver Her People: Joanna Southcott and English Millenarianism in an Era of Revolution* (Austin, 1982), în special 272-3. Așteptăm rezultatele complete ale proiectului major de cercetare desfășurat asupra Societății Panacea din Bedford de către Christopher Rowland și Jane Shaw.

32 C. G. Flegg, *"Gathered under Apostles": A Study of the Catholic Apostolic Church* (Oxford, 1992), 41-51. Pentru povestea tragicomică a unei vizionare engleze de mai târziu, Mary Ann

Girling, vezi P. Hoare, *England's Lost Eden/Lost Edens: Adventures in a Victorian Utopia* (Londra, 2005), iar pentru mai multe exemple de femei profetice fondatoare de biserici în SUA, vezi Cap. 23.

33 T. Larsen, ""Câte surori formează o frăție?"". A Case Study in Gender and Ecclesiology in Early 19th-century English Dissent", *JEH*, 49 (1998), 282-92.

34 H. Mathers, "The Evangelical Spirituality of a Victorian Feminist: Josephine Butler, 1828-1906", *JEH*, 52 (2001), 282-312, la 299, 302.

35 T. A. Howard, *Protestant Theology and the Making of the Modern German University* (Oxford, 2006), 143, 151-4.

36 Ibidem, pp. 166-72.

37 G. Spiegler, *The Eternal Covenant* (New York, 1967), 128, cit. J. Macquarrie, *Thinking about God* (Londra, 1975), 161.

38 B. A. Gerrish, *A Prince of the Church: Schleiermacher and the Beginnings of Modern Theology* (Londra, 1984), 39.

39 G. W. F. F. Hegel, Ed. E. Moldenhauer și K. M. Michel, *Werke* (20 vols., Frankfurt am Main, 1969-71), XVI, 192, qu. P. Kennedy, *O introducere modernă în teologie: New Questions for Old Beliefs* (Londra, 2006), 99.

40 L. Feuerbach, *The Essence of Christianity* (Londra, 1881; publicat pentru prima dată în 1841), 12. Traducerea în limba engleză, ca și cea din *Leben Jesu* a lui Strauss, a fost realizată de creștinul liber cugetător Mary Anne sau Marian Evans (care a folosit pseudonimul George Eliot în romanele sale).

41 J. Garff, *Soren Kierkegaard: A Biography* (Princeton, 2005), în special 5-6, 102-3, 134-6, 308-16, 517-19.

42 S. Kierkegaard, ed. H. V. și E. H. Hong, *The Moment, and Late Writings* (Princeton, 1998; publicat pentru prima dată în 1855), 206 [*The Moment*, nr. 6].

43 S. Kierkegaard, tr. A. Hannay, *Fear and Trembling* (Londra, 2005; publicat inițial sub pseudonim în 1843), 150 [Epilog].

44 J. A. Moses, "Dietrich Bonhoeffer's Repudiation of Protestant German War Theology", *JRH*, 30 (2006), 354 - 70, în special 356.

45 W. Walsh, *The Secret History of the Oxford Movement* (a 5-a ediție, Londra, 1899), 362.

46 Hope, 340-43.

47 Monumentala biserică luterană germană a Răscumpărătorului, construită între 1893 și 1898 pe un teren achiziționat de prințul moștenitor prusac în 1869, foarte aproape de Biserica

Sfântului Mormânt, a fost un alt rezultat final al fascinației religioase germane față de Țara Sfântă. Este un element deosebit de important pe linia orizontului Ierusalimului, nu pentru a pune în valoare această linie a orizontului.

48 N. M. Railton, *No North Sea: The Anglo-German Evangelical Network in the Middle of the Nineteenth Century* (Leiden, 2000), în special cap. 8. Al doilea episcop al Ierusalimului, Samuel Gobat, a fost, de asemenea, un scriitor entuziast în materie de apocalipsă.

49 R. J. Ross, *The Failure of Bismarck's* Kulturkampf*: Catholicism and State Power in Imperial Germany, 1871-1887* (Washington, DC, 1998), în special 180 - 90.

50 Burleigh, 263-7, și a se vedea discuția rezumativă utilă a lui H. McLeod în *JEH*, 54 (2003), 787-9 din L. Holscher et al. (eds.), *Datenatlas zur religiosen Geographie im protestantischen Deutschland. Von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Zweiten Weltkrieg* (4 vol., Berlin și New York, 2001).

51 Din 1873, printr-o alegere personală a reginei Victoria, monarhii britanici și familia lor s-au comportat ca și cum ar fi fost membri ai Bisericii Scoției atunci când se aflau în Scoția, spre nemulțumirea multor membri ai Înaltei Biserici anglicane: cu privire la originile acestei situații, a se vedea O. Chadwick, "The Sacrament at Crathie, 1873", în S. J. Brown și G. Newlands (eds.), *Scottish Christianity in the Modern World* (Edinburgh, 2000), 177 - 96.

52 O bună tratare a legăturilor timpurii este G. Johnson, "British Social Democracy and Religion, 1881 - 1911", *JEH*, 51 (2000), 94-115.

53 R. Strong, *Anglicanism and the British Empire c. 1700 -1850* (Oxford, 2007), 118-19, 194-7, 211. Cu privire la "Bisericile comisarilor" de după 1818, M. H. Port, *Six Hundred New Churches: The Church Building Commission 1818-1856* (ed. rev., Reading, 2006).

54 Extras în Bettenson (ed.), 316-18.

55 O bună introducere în Newman este I. Ker și T. Merrigan (eds.), *The Cambridge Companion to John Henry Newman* (Cambridge, 2009).

56 Cu privire la non-juriști, a se vedea pp. 734-5. Un bun studiu al gândirii Non-Jurors este C. D. A. Leighton, "The Non-Jurors and Their History", *JRH*, 23 (2005), 241-57. Studiul definitiv al mișcării mai vechi a Bisericii înalte este P. Nockles, *The Oxford Movement in Context: Anglican High Churchmanship, 1760-1857* (Cambridge, 1994).

57 G. Faber, *Oxford Apostles: A Character Study of the Oxford Movement* (Londra, 1933) rămâne o capodoperă sardonică în relatarea sa despre Tractarians.

58 Despre cele Treizeci și nouă de articole, vezi p. 649: gimnastica intelectuală a lui Newman în Tract XC poate fi savurată în A. O. J. Cockshut, *Religious Controversies of the Nineteenth Century: Selected Documents* (Londra, 1966), 74-90. A se vedea protestele lui Newman către prietenul său E. B. Pusey și către episcopul Bagot din Oxford, C. S. Dessain et alii (eds.), *Letters and Diaries of John Henry Newman* (31 vols., Oxford, 1968 - 2006), VIII, 97, 100.

59 J. H. Newman, ed. M. J. Svaglic, *Apologia Pro Vita Sua* (Oxford, 1967; publicată pentru prima dată în 1864), 136. Cu privire la ironiile lui Newman, echivalente cu antisemitismul, atât în *Apologia,* cât și în corespondența sa în momentul furiei de la Ierusalim, vezi ibidem, 133, și Dessain et al. (eds.), *Letters and Diaries of John Henry Newman*, VIII, 295, și cf. ibidem, 299, 307, 314, 340.

60 Newman, ed. Svaglic, *Apologia Pro Vita Sua*, 133-5, 108. În 1841, cu doi ani mai târziu decât intuiția monofizită, încă îl asigura public pe episcopul Bagot de sentimentul său de "privilegiu inestimabil" de a fi membru al Bisericii Angliei: Dessain et al. (eds.), *Letters and Diaries of John Henry Newman*, VIII, 140. În mod inexplicabil, această asigurare nu a fost citată în *Apologia*.

61 Un bun rezumat al afacerii Gorham este O. Chadwick, *The Victorian Church* (2 vol., ed. a 2-a, Londra, 1970-72), I, 250-71. Pentru un caz de dezordine anterior, din 1844, în care a fost implicat episcopul Phillpotts și care a dus la o schismă în cealaltă direcție și la crearea unei mici "Biserici Libere a Angliei" evanghelice, a se vedea G. Carter, "The Case of the Reverend James Shore", *JEH,* 47 (1996), 478 - 505.

62 Cu privire la Manning și la greva de la London Dock din 1889, a se vedea p. 826.

63 Ahlstrom, 625.

64 Un studiu excelent este R. Mullin, "Finding a Space, Defining a Voice: John Henry Hobart and the Americanization of Anglicanism', în M. Dutton și P. Gray (eds.), *One Lord, One Faith, One Baptism: Studies in Christian Ecclesiology* (Grand Rapids, 2006), 129 - 43.

65 Breward, 101 - 2.

66 Cu privire la alte opinii neconvenționale ale episcopului Colenso, vezi pp. 883-4.

67 J. Kent, *Holding the Fort: Studies in Victorian Revivalism* (Londra, 1978), cap. 8.

68 Un studiu empatic, dar cu o clarviziune distractivă, al acestei din urmă extreme și al membranei permeabile dintre Roma și *anglicanismul* catolic este M. Yelton, *Anglican Papalism: An Illustrated History 1900 - 1960* (Norwich, 2005).

69 Studiul clasic al acestei legături, adesea negată cu ardoare, este D. Hilliard, "UnEnglish and Unmanly: Anglo-Catholicism and Homosexuality", *Victorian Studies,* 25 (1982), 181 - 210.

70 P. Walters, "Eastern Europe since the Fifteenth Century", în Hastings (ed.), 282-327, la 305.

71 R. D. Crews, *Pentru profet și țar: Islam and Empire in Russia and Central Asia* (Cambridge, MA, and London, 2006), în special 33 - 4, 52 - 60, 67 - 71. Despre Petru cel Mare și confesiune, vezi p. 543.

72 Burleigh, 119 - 21.

73 H. Ben-Itto, *The Lie That Wouldn't Die: "The Protocols of the Elders of Zion"* (Londra, 2005), în special 21, 77 - 83, 125 - 6, 160.

74 Snyder, 25, 45.

75 D. Beer, "Russia in the Age of War and Revolution, 1880-1914", *HJ*, 47 (2004), 1055-68, la 1056-7.

76 G. L. Freeze, "Russian Orthodoxy: Church, People and Politics in Imperial Russia", în D. Lieven (ed.), *The Cambridge History of Russia: II: Imperial Russia, 1689-1917* (Cambridge, 2006), 284 - 305, la 298 - 9.

77 Walters, "Eastern Europe since the Fifteenth Century", 299 - 300.

78 L. Manchester, *Holy Fathers, Secular Sons: Clergy, Intelligentsia and the Modern Self in Revolutionary Russia* (*Clergy, Intelligentsia and the Modern Self in Revolutionary Russia)* (DeKalb, IL, 2008), în special cap. 3, 4.

79 S. Dixon, "The Russian Orthodox Church in Imperial Russia 1721-1917", în Angold (ed.), 325 - 47, la 339.

80 Burleigh, 299 - 305.

81 J. Meyendorff, *Byzantium and the Rise of Russia: A Study of Byzantino-Russian Relations in the 14th Century* (Cambridge, 1981), 25.

82 L. Murianka, "Aleksei Khomiakov: A Study of the Interplay of Piety and Theology", în V. Tsurikov (ed.), *A. S. Khomiakov: Poet, Philosopher, Theologian* (Jordanville, NY, 2004), 20-37, la 34, și a se vedea și P. Valliere, "The Modernity of Khomiakov", ibidem, 129 - 44.

83 A se vedea un bun studiu al parohiilor din Sankt Petersburg, J. Hedda, *His Kingdom Come: Orthodox Pastorship and Social Activism in Revolutionary Russia* (DeKalb, IL, 2008), în special 145-52, și cap. 8.

84 P. M. Kitromilides, "Orthodoxy and the West: Reformation to Enlightenment", în Angold (ed.), 187-209, la 205.

85 Burleigh, 165-8.

86 Walters, "Eastern Europe since the Fifteenth Century", 305-6; P. M. Kitromilides, "The Legacy of the French Revolution", în Angold (ed.), 229-75, la 242.

87 C. Finkel, *Visul lui Osman: The Story of the Ottoman Empire 1300-1923* (Londra, 2005), 492-9.

88 N. Doumanis, "Durable Empire: State Virtuosity and Social Accommodation in the Ottoman Mediterranean", *HJ*, 49 (2006), 953 - 66, la 963 - 4; B. Clark, *Twice a Stranger: How Mass Expulsion Forged Modern Greece and Turkey* (Londra, 2006), 7.

89 Pentru masacrele kurde, Baumer, 255-6; despre Urfa și alte masacre din 1890, P. Balakian, *The Burning Tigris: The Armenian Genocide* (Londra, 2004), Cap. 1 - 10 și în special 113-15.

90 Din jurul anului 1800, a existat o excepție de la această atitudine generală în rândul celor interesați de astronomie: R. Holmes, *The Age of Wonder: How the Romantic Generation Discovered the Beauty and Terror of Science* (Londra, 2008), în special 163.

91 M. J. S. Rudwick, *Bursting the Limits of Time: The Reconstruction of Geohistory in the Age of Revolution* (Chicago și Londra, 2005), în special 353 - 88, 403 - 15.

92 J. A. Secord, *Victorian Sensation: The Extraordinary Publication, Reception and Secret Authorship of* Vestiges of the Natural History of Creation (Chicago și Londra, 2001), 85, 96. C. Darwin, *On the Origin of Species by Means of Natural Selection ...* . (Londra, 1902; publicarea originală 1859), 441.

93 C. Darwin, *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex* (2 vol., London, 1871), II, 388, qu. A. Desmond și J. Moore, *Darwin's Sacred Cause: Race, Slavery and the Quest for Human Origins* (Londra, 2009), 367: Desmond și Moore oferă un studiu interesant despre Darwin ca aboliționist entuziast și, în cap. 1, despre implicarea de lungă durată a familiei sale în această cauză.

94 D. N. Livingstone și R. A. Wells, *Ulster-American Religion: Episodes in the History of a Cultural Connection* (Notre Dame, IN, 1999), 49.

95 Chadwick, *The Victorian Church*, II, 23. Pentru explorarea sensibilă a lui Chadwick a impactului contemporan al lui Darwin și al descoperirilor științifice, a se vedea și O. Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century* (Cambridge, 1975), 161 - 88.

96 Toate edițiile englezești imperfecte anterioare ale acestei lucrări, care a fost mult revizuită în germană în 1913, sunt înlocuite de A. Schweitzer, ed. A. Schweitzer, Ed. J. Bowden, *The Quest of the Historical Jesus* (Londra, 2000).

97 D. Gange, "Religion and Science in Late Nineteenth-century British Egyptology", *HJ*, 49 (2006), 1083 - 104.

98 Memorandum către Ministeriumdirektor Althoff, 1888, qu. W. H. C. C. Frend, "Church Historians of the Early Twentieth Century: Adolf von Harnack (1851-1930)", *JEH*, 52 (2001), 83-102, la 91.

99 Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*, Pt II.

100 M. Mack, "The Savage Science: Sigmund Freud, Psychoanalysis, and the History of Religion", *JRH*, 30 (2006), 331-53.

101 M. W. Graham, ""The Enchanter's Wand": Charles Darwin, Foreign Missions, and the Voyage of H.M.S. *Beagle*", *JRH*, 31 (2007), 131 - 50, la 131.

102 J. Browne, *Charles Darwin: The Power of Place* (Londra, 2002), 484 - 5, 497.

103 Ibidem, 403.

104 M. Bevir, "Annie Besant's Quest for Truth: Christianity, Secularism and New Age Thought", *JEH*, 50 (1999), 62 - 93, în special 62 - 3, 83-92.

105 Browne, *Charles Darwin*, 403 - 6. A se vedea, de asemenea, P. Lamont, "Spiritualism and a Mid-Victorian Crisis of Evidence", *HJ*, 47 (2004), 897-920.

106 D. Cupitt, *The Sea of Faith: Christianity in Change* (Londra, 1984), 204-6.

107 Johann von Rist a fost autorul principal al acestui imn, care anunță în v. 2 "*Gott selbst ist tot*" (bowdlerizat în traducerea engleză obișnuită). 'The Consummate Religion' (1827), G. W. F. Hegel, Ed. P. C. Hodgson et alii, *Lectures on the Philosophy of Religion* (Berkeley, Los Angeles și Londra, 1988), 468 și s. Îi sunt foarte recunoscător lui Philip Kennedy pentru că mi-a atras atenția asupra acestei legături.

108 F. Nietzsche, *Genealogia moravurilor*, III, 27, cit. R. Schacht, *Nietzsche, Genealogie, Morală: Essays on Nietzsche's Genealogy of Morals* (Berkeley, CA, 1994), 420.

109 P. Ricoeur, *Freud and Philosophy* (New Haven and London, 1970), 32 - 6; cf. Kennedy, *A Modern Introduction to Theology*, 98.

23: Pentru a face lumea protestantă (1700-1914)

1 J. Julian, *A Dictionary of Hymnology* (Londra, 1892), 55, comentează auster despre "Amazing Grace": "Este departe de a fi un bun exemplu al muncii lui Newton".

2 J. Newton, *An authentic narrative of some remarkable and interesting particulars in the life of ********* comunicate într-o serie de scrisori* (ed. a 9-a, Londra, 1799; prima publicare 1764), 114.

3 J. Walvin, *The Trader, the Owner, the Slave: Parallel Lives in the Age of Slavery* (Londra, 2007), 5, 26-7, 51, 66-7, 94-5 (citat). Cu privire la calvinismul nuanțat al lui Newton, a se vedea B. Hindmarsh, *John Newton and the English Evangelical Tradition between the Conversions of Wesley and Wilberforce* (Oxford, 1996), 119-68.

4 J. A. Harrill, *Slaves in the New Testament: Literary, Social and Moral Dimensions* (Minneapolis, 2006), și vezi pp. 114-16.

5 Geneza 9.20 - 27.

6 Poate că alegoria nu pare evidentă, dar goliciunea lui Noe reprezintă neputința lui Hristos, Ham ipocrizia falșilor creștini, iar Sem și Iafet pe evreii și, respectiv, grecii care primesc Evanghelia. Cf. H. Bettenson și D. Knowles (eds.), *Augustine: Concerning the City of God against the Pagans* (Londra, 1967), 650-53 [XVI, 2].

7 D. M. Goldenberg, *Blestemul lui Ham: Race and Slavery in Early Judaism, Christianity and Islam* (Princeton and Oxford, 2003), 168 - 77. Cu privire la utilizarea alegorică a beției lui Noe în soteriologie, a se vedea R. Viladesau, *The Beauty of the Cross: The Passion of Christ in Theology and the Arts, from the Catacombs to the Eve of the Renaissance* (New York și Oxford, 2006), 116. Un bun studiu general este C. Kidd, *The Forging of Races: Race and Scripture in the Protestant Atlantic World, 1600 - 2000* (Cambridge, 2006).

8 D. B. Davis, *Inhuman Bondage: The Rise and Fall of Slavery in the New World* (Oxford, 2006), 55.

9 Goldenberg, *The Curse of Ham*, 178-82. Este posibil ca Vechiul Testament *Peshitta* să fi fost scris de evrei (a se vedea p. 178): este o ironie tristă în istoria rasismului dacă aceste două motive de justificare a sclaviei ar fi provenit de la evrei.

10 Harrill, *Slaves in the New Testament*, 191.

11 E. Laplante, *Judecătorul vrăjitoarelor din Salem: The Life and Repentance of Samuel Sewall* (New York, 2007), 225 - 30.

12 Cu privire la *Encylopedie, a* se vedea Koschorke et al. (eds.), 179.

13 N. A. M. Rodger, "Queen Elizabeth and the Myth of Sea-power in English History", *TRHS*, 6th ser., 14 (2004), 153-74, la 169. Un studiu excelent despre Benezet este M. Jackson, *Let This Voice Be Heard: Anthony Benezet, Father of Atlantic Abolitionism* (Philadelphia, 2009).

14 S. M. Wise, *Though the Heavens May Fall: The Landmark Trial that Led to the End of Human Slavery* (Londra, 2006), în special 15-16, 128, 135-6, 143, 151-2, 156, 166, 172, 180, 182.

15 W. Hague, *Wilberforce: The Life of the Great Anti-Slave Trade Campaigner* (Londra, 2007), 488 - 90, 502 - 4.

16 Despre socinieni, vezi p. 642.

17 *The Speeches of the Right Honourable Charles James Fox in the House of Commons* (Londra, 1853), 367-8: 19 aprilie 1791. Cu privire la rolul de lider al radicalului John Thelwall în aboliție, a se vedea F. Felsenstein, "Liberty Men", *TLS*, 8 septembrie 2006.

18 W. E. H. Lecky, *A History of European Morals from Augustus to Charlemagne* (Londra, 1869), I, 161. O bună trecere în revistă a literaturii privind abolirea și contextul său economic este D. Richardson, "Agency, Ideology and Violence in the History of Transatlantic Slavery", *HJ*, 50 (2007), 971 - 89.

19 Walvin, *The Trader, the Owner, the Slave*, 233 - 6. Există unele îndoieli cu privire la originile reale ale lui Equiano și, prin urmare, la caracterul autobiografic real al relatării sale despre primele sale zile în Africa de Vest - este posibil să se fi născut în Carolina: ibidem, 250 - 51.

20 Citare: Hastings, 284. Despre Peters, S. Schama, *Rough Crossings: Britain, the Slaves and the American Revolution* (*Marea Britanie, sclavii și revoluția americană)* (Londra, 2005), 326 - 30, 332 - 8, 377 - 83.

21 Sundkler și Steed, 179 - 92.

22 Hastings, 248.

23 D. R. Peterson, "Culture and Chronology in African History", *HJ*, 50 (2007), 483-97, la 491.

24 I. Copland, "Christianity as an Arm of Empire: The Ambiguous Case of India under the Company, c. 1813 - 1858", *HJ*, 49 (2006), 1025 - 54, la 1026.

25 J. Hopkins, *A Woman to Deliver Her People: Joanna Southcott and English Millenarianism in an Era of Revolution* (Austin, 1982), 195 - 7.

26 R. Brown, "Victorian Anglican Evangelicalism: The Radical Legacy of Edward Irving", *JEH*, 58 (2007), 675-704, la 676, 678. Un exemplu al acestor întâlniri au fost conferințele de la Albury: a se vedea p. 829.

27 A se vedea, de exemplu, B. Stanley, *The Bible and the Flag: Protestant Missions and British Imperialism in the Nineteenth and Twentieth Centuries* (Leicester, 1990), 58-9; A. Porter, *Religion versus Empire? British Protestant Missionaries and Overseas Expansion, 1700-1914* (Manchester, 2004), în special 324, 330.

28 Pentru un exemplu excelent al acestei confruntări în viitoarea Nigeria, a se vedea J. H. Darch, "The Church Missionary Society and the Governors of Lagos, 1862-72", *JEH*, 52 (2001), 313-33, în special la 331.

29 S. Sivasundaram, *Nature and the Godly Empire: Science and Evangelical Mission in the Pacific, 1795 - 1850* (Cambridge, 2005), în special 38 - 9, 99 - 102, 150 - 54.

30 Tânărul Joseph Banks s-a numărat printre cei care s-au bucurat de o astfel de libertate (heterosexuală) în timpul călătoriei sale în Mările Sudului: R. Holmes, *The Age of Wonder: How the Romantic Generation Discovered the Beauty and Terror of Science* (*Cum a descoperit generația romantică frumusețea și teroarea științei)* (Londra, 2008), cap. 1.

31 R. Lansdown, "Dark Parts: The Voyage of the *Duff*, 1796 - 1798", *TLS*, 27 august 2004, 12 - 13.

32 Breward, 31, 236.

33 Ibidem, 32-5.

34 Ibidem, 45 - 6.

35 L. S. Rickard, *Tamihana the Kingmaker* (Wellington și Auckland, 1963), 65, 72-3, și citat la 118-19 (italicele mele).

36 D. Hilliard, "Australasia and the Pacific", în Hastings (ed.), 508-35, la 517-18.

37 S. Morgan, ""Pe Ebenezerii din trecut construim Iehova-Jireh al nostru": The Vision of the Australian Aborigines' Mission and Its Heritage in the China Inland Mission", *JRH*, 31 (2007), 169 - 84, la 179-81; Hilliard, "Australasia and the Pacific", 511; Breward, 265-7.

38 Ibidem, p. 54 - 9.

39 C. A. Bayly, *The Birth of the Modern World 1780-1914: Global Connections and Comparisons* (Oxford, 2004), 77, 127, 142, 338, 471.

40 Hastings, 188 - 94.

41 D. Crawford, *Thinking Black: 22 Years without a Break, in the Long Grass of Central Africa* (Londra, 1912), 55, qu. M. S. Sweetnam, "Dan Crawford, *Thinking Black*, and the Challenge of a Missionary Canon", *JEH*, 58 (2007), 705 - 25, la 721; italice în original. Cu privire la Frați, a se vedea pp. 911 - 12.

42 Exodul 22.18.

43 Hastings, 329-30. Termenul "Biserici inițiate de africani" este o modalitate de a descompune acronimul "AIC", care poate avea mai multe alte interpretări - Biserici africane independente, Biserici africane indigene, Biserici africane instituite.

44 Sundkler și Steed, 354-5.

45 Hastings, 313 - 15, 320-21.

46 Pentru disputa de mare anvergură stârnită de opiniile lui Colenso asupra Bibliei, vezi O. Chadwick, *The Victorian Church* (2 vol., ed. a 2-a, Londra, 1970 - 72), II, 90 - 97. Abordarea simpatică de terrier a lui Colenso față de critica biblică poate fi analizată în A. O. J. Cockshut, *Religious Controversies of the Nineteenth Century: Selected Documents* (Londra, 1966), 217 - 40.

47 Hastings, 313-15, 319.

48 Sundkler și Steed, 190.

49 Hastings, 313 - 15, 318 (citat din Colenso), 297.

50 Sundkler și Steed, 232. Cu privire la cultura religioasă *yoruba, a* se vedea J. D. Y. Y. Peel, *Religious Encounter and the Making of the Yoruba* (Bloomington, 2000), în special 121-2, 213-14, 275 - 7, 286 - 9, 295 - 7.

51 O rămășiță a persistat în independență sub numele de "Biserica Angliei din Africa de Sud", care, în mod ironic, și-a accentuat caracterul evanghelic și, prin urmare, antipatia față de ceea ce percepe ca fiind liberalismul periculos din anglicanismul majoritar din Africa de Sud; aceasta s-a aliat cu mișcări similare din alte părți ale anglicanismului secolului XX (a se vedea pp. 1008 - 10).

52 Peel, *Religious Encounter and the Making of the Yoruba*, 284.

53 M. Vaughan, "Africa and the Birth of the Modern World", *TRHS*, 6th ser., 16 (2006), 143 - 62, la 148.

54 P. R. McKenzie, *Inter-religious Encounters in West Africa: Samuel Ajayi Crowther's Attitude to African Traditional Religion and Islam* (Leicester, 1976), 37, 84-5. Un eminent istoric nigerian (și bărbat) îl acuză pe Crowther că s-a pronunțat "irațional" asupra poligamiei la Lambeth și că și-a indus în eroare colegii episcopi: E. A. Ayandele, *The Missionary Impact on Modern Nigeria 1842-1914: A Political and Social Analysis* (Londra, 1966), 206.

55 Ibidem, 213. Printre alte comemorări, Crowther este înfățișat în vitraliile din cadrul improbabil al capelei episcopale a castelului Bishop Auckland din comitatul Durham, Anglia; îi sunt recunoscător lui Judith Maltby pentru că mi-a adus acest lucru la cunoștință.

56 Hastings, 392-3.

57 Koschorke et al. (eds.), 201-2.

58 Peterson, "Culture and Chronology in African History", 496.

59 Koschorke et al. (eds.), 198 - 200.

60 Sundkler și Steed, 502 - 9.

61 Hastings, 443-7, și pe personalul, ibidem, 535; Sundkler și Steed, 197-201. Zăngănitorile de dovleac și puterea lor sunt atât de integrate în Bisericile Harrist, încât un plan de unire între acestea și Biserica Penticostală Apostolică Britanică în 1938 a eșuat din cauza insistenței reprezentantului britanic ca zăngănitorile de dovleac să fie înlocuite cu tamburine: Anderson, 116.

62 C. G. Baeta, *Prophetism in Ghana: A Study of Some 'Spiritual' Churches* (ediția a 2-a, Achimota, 2004), cap. 2. Trebuie să mulțumesc Bisericii celor Doisprezece Apostoli pentru primirea caldă și politicoasă pe care mi-a făcut-o în Accra.

63 Hastings, 385 - 6.

64 Sundkler și Steed, 358.

65 Ibidem, 450, 559 - 61.

66 P. D. Sedra, "John Lieder și misiunea sa în Egipt: The Evangelical Ethos at Work among Nineteenth-century Copts", *JRH*, 28 (2004), 219-39.

67 Hastings, 229 - 34; P. Marsden, *The Barefoot Emperor: An Ethiopian Tragedy* (Londra, 2007).

68 Sundkler și Steed, 163-4.

69 Ibidem, pp. 391, 407-8. Există o concurență pentru onoarea de a fi cel mai timpuriu fondator "etiopian": a se vedea Koschorke et al. (eds.), 219-20.

70 Binns, 14; Koschorke et al. (eds.), 226-7.

71 "Back to the Land or Nationalism in Religion", *African Church Chronicle*, octombrie-decembrie 1935, 4f., cit. Koschorke et al. (eds.), 235 - 6.

72 R. Strong, *Anglicanism and the British Empire c. 1700 - 1850* (Oxford, 2007), 15-16.

73 Copland, "Christianity as an Arm of Empire", 1031 - 3.

74 H. V. Bowen, *The Business of Empire: The East India Company and Imperial Britain, 1756-1833* (Cambridge, 2005), 5.

75 Copland, "Christianity as an Arm of Empire", 1037, 1042 - 4.

76 W. Dalrymple, *The Last Mughal: The Fall of a Dynasty, Delhi, 1857* (Londra, 2006), 80 - 82, 229, 267, 295.

77 Copland, "Christianity as an Arm of Empire": citat la 1045.

78 G. Beckerlegge, "The Hindu Renaissance and Notions of Universal Religion", în Wolffe (ed.), 129-60, la 134-8. Capela unitariană Lewins Mead din Bristol nu mai este acum folosită

pentru cult, dar placa a rămas ca parte a unei transformări admirabil de atente în spații comerciale de birouri.

79 Cu privire la pozitivism și hinduism, a se vedea Bayly, *The Birth of the Modern World 1780-1914*, 308.

80 R. G. Tiedemann, "China and Its Neighbours", în Hastings (ed.), 369-415, la 392.

81 J. D. Spence, *Fiul chinez al lui Dumnezeu: The Taiping Heavenly Kingdom of Hong Xiuquan* (Londra, 1996), în special 30 - 32, 76 - 7, 115-16, 160 - 61.

82 J. Peires, *The Dead Will Arise: Nongqawuse and the Great Xhosa Cattle Killing Movement of 1856-57* (Johannesburg, 1989), în special 124-38.

83 Spence, *God's Chinese Son*, în special 141-2, 168-9, 173, 274-7, 280-81, 287, 330 (citat).

84 E. Reinders, *Borrowed Gods and Foreign Bodies: Christian Missionaries Imagine Chinese Religion* (Berkeley și Londra, 2004), în special 71 - 8, 109 - 16, 159, 161, 166, 169.

85 D. Cheung, *Christianity in Modern China: The Making of the First Native Protestant Church* (Leiden, 2004), în special 55, 309 - 49.

86 R. A. Semple, *Missionary Women: Gender, Professionalism and the Victorian Idea of Christian Mission* (Woodbridge, 2005), 154 - 89.

87 Ibidem, 187.

88 J. Cox, *The British Missionary Enterprise since 1700* (New York și Londra, 2008), 184, 206-7.

89 Bayly, *The Birth of the Modern World 1780 - 1914*, 319.

90 Cu privire la cele ce urmează, a se vedea A. J. Finch, "A Persecuted Church: Roman Catholicism in Early Nineteenth-century Korea", *JEH*, 51 (2000), 556 - 80, și a se vedea, de asemenea, A. J. Finch, "The Pursuit of Martyrdom in the Catholic Church in Korea before 1866", *JEH*, 60 (2009), 95-118.

91 J.-K. Choi, *Originea Bisericii Romano-Catolice în Coreea: An Examination of Popular and Governmental Responses to Catholic Missions in the Late Choson Dynasty* (Cheltenham, 2006), în special 25 - 6, 62 - 89, și a se vedea genealogiile de la 364 - 70.

92 Ibidem, 107 (directiva din 1785).

93 Finch, "A Persecuted Church", 568.

94 Handy, 145.

95 Statistici în M. A. Noll, ""America creștină" și "Canada creștină"", în Gilley și Stanley (eds.), 359-80, la 359. O discuție plină de viață a spiritului comercial în religia americană modernă este

J. Micklethwait și A. Wooldridge, *God is Back: How the Global Revival of Faith is Changing the World* (Londra, 2009), 170 - 91.

96 C. Colton, *A Lecture on the Railroad to the Pacific* (New York, 1850), 5, qu. James D. Bratt, "From Revivalism to Anti-revivalism to Whig Politics: The Strange Career of Calvin Colton", *JEH*, 52 (2001), 63 - 82, la 82.

97 Rogerenes, o sectă baptistă de ziua a șaptea, constituie o mică excepție. Înființată în Connecticut în 1674 de către John Rogers, a durat mai puțin de un secol: Handy, 48. Despre catolicism, ibidem, 197.

98 Cu privire la zbaterea evanghelicilor în legătură cu miracolul din Cana, vezi P. J. Gomes, *The Good Book: Reading the Bible with Mind and Heart* (New York, 1996), 78-83. Despre Prohibiție, vezi pp. 962 - 3.

99 Handy, 166.

100 Ahlstrom, 479-81. Cu privire la originile vegetarianismului modern în dizidența radicală din Lancashire, a se vedea S. J. Calvert, "A Taste of Eden: Modern Christianity and Vegetarianism", *JEH*, 58 (2007), 462-81.

101 Adventiștii, în mod natural, sunt înfuriați când li se amintește de această ascendență teologică a grupului lui Koresh, dar genealogia intelectuală și descendența legăturilor instituționale sunt de netăgăduit. A se vedea K. G. C. Newport, *The Branch Davidians of Waco* (Oxford, 2006), în special 11 - 12, 25 - 46, 204, 216-21, 325 - 6.

102 Un rezumat echilibrat și simpatic al originilor și dezvoltării mormonilor este oferit de Ahlstrom, 501-9.

103 Despre Smith și francmasonerie, a se vedea D. Davies, "Mormon History, Text, Colour, and Rites", *JRH*, 31 (2007), 305-15, la 312 - 14. Cu privire la posibilele sale probleme oculare, a se vedea F. M. Brodie, *No Man Knows My History: The Life of Joseph Smith* (New York, 1945), 405-6. Pentru o biografie erudită din interiorul comunității mormone, a se vedea R. L. Bushman, *Joseph Smith and the Beginnings of Mormonism* (Urbana și Chicago, 1984).

104 Pentru o prezentare simpatică a Cărții lui Mormon, ibidem, cap. 4.

105 Brodie, *No Man Knows My History*, 67.

106 M. R. Werner, *Brigham Young* (New York, 1925), 136, 350, 195; Brodie, *No Man Knows My History*, 399.

107 Pentru o relatare foarte colorată, dar circumstanțială, a sectarismului mormon modern poligam, vezi J. Krakauer, *Under the Banner of Heaven: A Story of Violent Faith* (Londra, 2003), în special 10 - 40, 259-76, 334 - 9.

108 Davies, "Mormon History, Text, Colour, and Rites", 309-11; Krakauer, *Under the Banner of Heaven*, 330 - 31.

109 Această cifră provine din E. W. Lindner (ed.), *Yearbook of American and Canadian Churches 2008*, compilat de Consiliul Național al Bisericilor.

110 E. Fox-Genovese și E. D. Genovese, *The Mind of the Master Class: History and Faith in the Southern Slaveholders' Worldview* (Cambridge, 2005), în special în ceea ce privește supremația albă, 215-24. A se vedea, de asemenea, M. A. Noll, *The Civil War as a Theological Crisis* (Chapel Hill, 2006), cap. 4.

111 Handy, 189-90.

112 Despre religia lui Lincoln, R. J. Carwardine, *Lincoln: A Life of Purpose and Power* (New York, 2006), 7 - 8, 32 - 44, 226 - 7, 276 - 7.

113 Despre masacrul din Kansas de la Pottawatomie, D. S. Reynolds, *John Brown, Abolitionist: The Man Who Killed Slavery, Sparked the Civil War and Seeded Civil Rights* (New York, 2005), cap. 7, în special 164-5. Citat: ibidem, 171, și cf. Ioan 11.50. Cu privire la starea mentală a lui Brown, a se vedea K. Carroll, "A Psychological Examination of John Brown", în P. A. Russo (ed.), *Terrible Swift Sword: The Legacy of John Brown* (Athens, OH, 2005), 118 - 37.

114 *Springfield Republican*, qu. A. Nevins, *The Emergence of Lincoln* (2 vol., New York, 1950), II, 100.

115 Reynolds, *John Brown, aboliționist*, 465 - 70.

116 A se vedea în special P. Harvey, ""Yankee Faith" and Southern Redemption: White Southern Baptist Ministers, 1850-1890", și H. Stout și C. Grasso, "Civil War, Religion, and Communications: The Case of Richmond', în R. M. Miller et al. (eds.), *Religion and the American Civil War* (New York și Oxford, 1998), 167 - 86 (citat la 180) și 313 - 59, la 346 - 9.

117 Faptele Apostolilor 2.1-21.

118 Anderson, 26. E. W. Gritsch, *Born Againism: Perspectives on a Movement* (Philadelphia, 1982), 22-3; J. Kent, *Holding the Fort: Studies in Victorian Revivalism* (Londra, 1978), cap. 8.

119 Cf. v. 40 - 41: "Doi oameni vor fi pe câmp; unul va fi luat și unul va fi lăsat. Două femei vor fi măcinând la moară; una este luată și una rămâne'.

120 Gritsch, *Born Againism*, 17 - 19.

121 C. G. Flegg, *"Gathered under Apostles": A Study of the Catholic Apostolic Church* (Oxford, 1992), 86, 102, 178, 235, 362, 434 - 5, 438.

122 Ca student absolvent în 1973, am fost un vizitator ocazional la mica sa congregație din Liverpool, care se lupta cu curaj cu liturghia de seară în frumoasa, dar pe jumătate terminată clădire victoriană (proiectată conform unei revelații făcute unuia dintre primii clerici). La fel de eroic era și titlul anunțurilor de pe panoul din pridvor, "The Church in Liverpool" (Biserica din Liverpool).

123 Anderson, 24.

124 G. Wacker, "Travail of a Broken Family: Evangelical Responses to Pentecostalism in America, 1906 - 1916", *JEH*, 47 (1996), 505 - 28, la 509.

125 Pentru o evaluare echilibrată a Azusa Street, vezi J. Creech, "Visions of Glory: The Place of the Azusa Street Revival in Pentecostal History", *CH*, 65 (1996), 405-24. Despre ultimii ani ai lui Parham, Anderson, 35 și Wacker, "Travail of a Broken Family", 516.

126 *Fitchburg Sentinel*, *Reno Evening Gazette*, *New York Times*; toate la 28 august 1883; accesat prin intermediul site-ului web al University of Massachusetts at Boston Newspaper Archive, http://themassmedia.newspaperarchive.com/DailyPerspectiveFullView.aspx?viewdate=08/26/2008, accesat la 17 septembrie 2008.

24: Nu pacea, ci sabia (1914-60)

1 A. Borg, *War Memorials from Antiquity to the Present* (Londra, 1991), ix.

2 Pentru averile politice contrastante ale monumentelor comemorative, a se vedea C. Moriarty, "Private Grief and Public Remembrance: British First World War Memorials", și W. Kidd, "Memory, Memorials and Commemoration of War in Lorraine, 1908-88", în M. Evans și K. Lunn (eds.), *War and Memory in the Twentieth Century* (Oxford și New York, 1997), 125 - 62.

3 Regina Victoria a fost proclamată împărătească a Indiei în 1876; succesorii ei au rămas împărați până în 1948, anul următor independenței Indiei.

4 G. Besier (ed.), *Die protestantischen Kirchen Europas im Ersten Weltkrieg: ein Quellenund Arbeitsbuch* (Gottingen, 1984), 11 (traducerea mea); cu privire la paternitate, P. Porter, "Beyond Comfort: German and English Military Chaplains and the Memory of the Great War", *JRH*, 29 (2005), 258-89, la 267. A se vedea, de asemenea, W. H. C. Frend, "Church Historians of the Early Twentieth Century: Adolf von Harnack", *JEH*, 52 (2001), 83-102, la 97-8. Despre Harnack și cei nouăzeci și trei de profesori, Hope, 591; textul Proclamației lor este Besier (ed.), *Die protestantischen Kirchen Europas im Ersten Weltkrieg*, 78-83.

5 Despre Winnington-Ingram și Asquith, A. Hastings, *A History of English Christianity 1920-1985* (Londra, 1986), 45.

6 N. Atkin și F. Tallett, *Priests, Prelates and People: A History of European Catholicism since 1750* (*O istorie a catolicismului european de la 1750)* (Londra, 2003), 197 - 9.

7 Hope, 601.

8 J. Joyce, *Portrait of the Artist as a Young Man* (New York, 1916), 227.

9 Binns, 141; A. Ivanov, *Holy Fools in Byzantium and Beyond* (Oxford, 2006), 358.

10 M. von Hagen, "The First World War, 1914-1918", în R. G. Suny (ed.), *The Cambridge History of Russia III: The Twentieth Century* (Cambridge, 2006), 94 - 113, la 104-7.

11 B. Geffert, "Anglican Orders and Orthodox Politics", *JEH*, 57 (2006), 270 - 300, la 271; C. Chulos, "Russian Piety and Culture from Peter the Great to 1917", în Angold (ed.), 348-70, la 367; M. Bourdeaux și A. Popescu, "The Orthodox Church and Communism", ibidem, 558 - 79, la 558.

12 B. Pilnyak, qu. D. Nicholl, *Triumphs of the Spirit in Russia* (Londra, 1997), 213-14.

13 Bourdeaux și Popescu, "Biserica Ortodoxă și comunismul", 559. Cu privire la primele asociații ecleziastice ale lui Stalin, a se vedea S. Sebag Montefiore, *Young Stalin* (Londra, 2007), în special 20 - 22, 26, 57 - 63. S-a numit Stalin din 1912 și a făcut din acest nume numele său de familie din 1917: ibidem, xxvii.

14 J. B. Toews, *Lost Fatherland: The Story of the Mennonite Emigration from Soviet Russia, 1921-1927* (Scottdale, 1967), în special 26-42, 46-7, 53-5, 68-71. Îi sunt îndatorat lui Mark Schaan, el însuși un menonit canadian, pentru conversațiile noastre despre Biserica din tinerețea sa.

15 Îl exclud de pe această listă pe țarul bulgar Boris al III-lea, care a bătut foarte recent și al cărui regat nu era comparabil cu al celorlalți.

16 D. Bloxham, "The Armenian Genocide of 1915-1916: Cumulative Radicalization and the Development of a Destruction Policy", *PP*, 181 (noiembrie 2003), 141-92. Dintre vasta literatură pe această temă, bune contribuții recente sunt P. Balakian, *The Burning Tigris: The Armenian Genocide* (Londra, 2004), Cap. 14-22, și un studiu turcesc curajos realizat de T. Akcam, *A Shameful Act: The Armenian Genocide and the Question of Turkish Responsibility* (Londra, 2007; publicat pentru prima dată în limba turcă în 1999).

17 M. Mazower, "The Strange Triumph of Human Rights, 1933-1950", *HJ*, 47 (2004), 379 - 98, la 381.

18 Baumer, 260-63.

19 B. Clark, *Twice a Stranger: How Mass Expulsion Forged Modern Greece and Turkey* (Londra, 2006), în special 203.

20 Cu privire la acordul din 1930, ibidem, 201 - 2, 213 - 15; S. Vryonis Jr, *The Mechanism of Catastrophe: The Turkish Pogrom of September 6-7, 1955, and the Destruction of the Greek Community of Istanbul* (New York, 2005), în special 16, 220-25, 555-6, 565. Menderes, în calitate de prim-ministru turc la momentul masacrului, a fost executat în 1960 pentru complicitatea sa în această afacere.

21 Pentru exemplul Madagascarului, a se vedea pp. 886-7.

22 Jenkins, 164.

23 D. Harkness, *Northern Ireland since 1920* (Dublin, 1983), 33-5.

24 *ODNB*, s.v. Nicholson, William Patteson. Ne lipsește încă o biografie științifică a acestei figuri importante.

25 T. Owain Hughes, "Anti-Catholicism in Wales, 1900-60", *JEH*, 53 (2002), 312-25, la 322. Cu privire la legăturile penticostale ale renașterii "Evan Roberts", a se vedea R. Pope, "Demythologising the Evan Roberts Revival, 1904-1905", *JEH*, 57 (2006), 515-34, la 526, 530, și Anderson, 36.

26 S. Brown, "Presbyterians and Catholics in Twentieth-century Scotland", în S. J. Brown și G. Newlands (eds.), *Scottish Christianity in the Modern World* (Edinburgh, 2000), 255 - 81, la 256 (citat), 265 - 7, 270.

27 G. I. T. Machin, "Parliament, the Church of England, and the Prayer Book Crisis, 1927 - 8", *Parliamentary History*, 19 (2000), 131 - 47, în special 139, 141-2.

28 Când mama mea era o fetiță, în anii 1920, trăind într-o enclavă a anglicanismului clasei muncitoare din Stoke-on-Trent, în Staffordshire Potteries, bunicul meu devotat, stâlp și lucrător principal al bisericii sale anglicane locale, și nicidecum un evanghelic, i-a spus clar că ar fi foarte nemulțumit dacă ea ar intra într-un lăcaș de cult romano-catolic pentru a arunca o privire.

29 M. F. Snape, *The Royal Army Chaplains' Department 1796-1953: Clergy under Fire* (Woodbridge, 2008), 15.

30 D. Kirby, "Christianity and Freemasonry: The Incompatibility Debate within the Church of England", *JRH*, 29 (2005), 43-66. Predecesorul arhiepiscopului victorian timpuriu al lui Fisher, Arhiepiscopul Howley, a fost, de asemenea, un francmason entuziast.

31 J. F. Pollard, *Money and the Rise of the Modern Papacy: Financing the Vatican, 1850- 1950* (Cambridge, 2005), 31 - 5.

32 Duffy, 322 - 3.

33 Sundkler și Steed, 107-8; Hastings, 419, 552, 559.

34 R. G. Tiedemann, "China and Its Neighbours", în Hastings (ed.), 369-415, la 396; Koschorke et al. (eds.), 99-100.

35 Burleigh, 314-15.

36 E. Wright-Rios, "Envisioning Mexico's Catholic Resurgence: The Virgin of Solitude and the Talking Christ of Tlacoxcalco 1908-1924", *PP*, 195 (mai 2007), 197-240, la 201, 204 - 5.

37 Pentru o plângere timpurie (1771) a creolilor privind discriminarea spaniolă împotriva lor, Koschorke et al. (eds.), 340 - 41.

38 Wright-Rios, "Envisioning Mexico's Catholic Resurgence", 216n, 221.

39 M. Butler, "The Church in "Red Mexico": Michoacan Catholics and the Mexican Revolution, 1920-1929", *JEH*, 55 (2004), 520 - 41, la 527, 523-4.

40 Koschorke et al. (eds.), 379.

41 Butler, "The Church in "Red Mexico"", 532-3, 541. Acest lucru nu înseamnă a minimaliza eroismul preoților martiri: pentru o reminiscență iezuită nesățioasă, vezi Koschorke et al. (eds.), 378 - 9.

42 G. Barry, "Reabilitarea unui catolic radical: Papa Benedict al XV-lea și Marc Sangnier, 1914-22", *JEH*, 60 (2009), 514 - 33; despre *Action Francaise*, Duffy, 336-7.

43 Pollard, *Money and the Rise of the Modern Papacy*, în special 143 - 9, 162 - 7, 205 (citat).

44 Atkin și Tallett, *Priests, Prelates and People*, 217-22.

45 P. C. Kent, "A Tale of Two Popes: Pius XI, Pius XII and the Rome-Berlin Axis", *Journal of Contemporary History,* 23 (1988), 589 - 608, la 598 - 9.

46 A se vedea un bun studiu al acestui proces, M. Vincent, *Catholicism in the Second Spanish Republic: Religion and Politics in Salamanca, 1930 - 1936* (Oxford, 1996), cap. 7.

47 Ibidem, 231.

48 G. D. Macklin, "Major Hugh Pollard, MI, and the Spanish Civil War", *HJ*, 49 (2006), 277 - 80 (citat la 279).

49 M. Vincent, ""Cheile regatului": Religious Violence in the Spanish Civil War, July-August 1936', în C. Ealham și M. Richards (eds.), *The Splintering of Spain: Cultural History and the Spanish Civil War, 1936-1939* (Cambridge, 2005), 68-89, la 68 (citat), 86-8; M. Richards, ""Presenting arms to the Blessed Sacrament": Civil War and Semana Santa in the City of Malaga, 1936 - 1939", ibidem, 196 - 222, la 202, 211.

50 Kent, "A Tale of Two Popes", 604.

51 Porter, "Beyond Comfort", 258 - 89, la 272, 281.

52 Frend, "Church Historians of the Early Twentieth Century", 101. Pentru Marcion, a se vedea pp. 125-7.

53 R. P. Ericksen, *Teologii sub Hitler: Gerhard Kittel, Paul Althaus și Emanuel Hirsch* (New Haven și Londra, 1985), în special 50-53, 81-3, 178-84, și vezi M. Casey, "Some Anti-Semitic Assumptions in the "Theological Dictionary of the New Testament"", *Novum Testamentum*, 41 (1999), 280-91. Pentru o interesantă amintire personală a unui mare biblist metodist despre un moment tensionat al unei vizite la sfârșitul anilor 1930 la Universitatea Cambridge a lui Karl Fezer, un teolog german simpatizant al nazismului, vezi C. K. Barrett în *Epworth Review* 13/3 (septembrie 1986), 82.

54 Ericksen, *Theologi sub Hitler*, 164-5. Cu privire la contextul utilizării creștine a termenului "arianism", a se vedea C. Kidd, *The Forging of Races: Race and Scripture in the Protestant Atlantic World, 1600 - 2000* (Cambridge, 2006), cap. 6.

55 Ar trebui subliniat faptul că Barth s-a bucurat să salveze un bust intact al lui Schleiermacher din ruinele bombardate ale Kurfursten Schloss din Bonn atunci când a ținut acolo prima conferință după război: K. Barth, *Dogmatics in Outline* (Londra, 1949), 7.

56 Frend, "Church Historians of the Early Twentieth Century", 99-100; J. A. Moses, "Dietrich Bonhoeffer's Repudiation of Protestant German War Theology", *JRH*, 30 (2006), 354 - 70.

57 Pentru textul Declarației de la Barmen și documentele conexe, A. C. Cochrane, *The Church's Confession under Hitler* (Philadelphia, 1962), în special 238-42; și vezi, de asemenea, ibidem, cap. 7.

58 K. H. Holtschneider, "Christians, Jews and the Holocaust", în Wolffe (ed.), 217-48, la 234, 236-7. Pentru regretul lui Barth de a fi fost inhibat de realismul său politic în discuțiile din 1934 privind redactarea declarației, vezi M. D. Hockenos, *A Church Divided: German Protestants Confront the Nazi Past* (Bloomington, 2004), 172 - 3.

59 Moses, "Dietrich Bonhoeffer's Repudiation of Protestant German War Theology", 365n. Cu privire la Niemollers, N. Railton, "German Free Churches and the Nazi Regime", *JEH*, 49 (1998), 117.

60 Ibidem, 85 - 139, în special 104 - 5, 129.

61 R. Steigmann-Gall, *The Holy Reich: Nazi Conceptions of Christianity* (Cambridge, 2003), 1 - 2, 72-3, 136, 180. Până în 1943, Koch a optat pentru statutul de *Gottglaubig* ("un credincios în Dumnezeu"), care nu era afiliat la Biserică: ibidem, 220.

62 Despre Tiso și Pavelic, Atkin și Tallett, *Priests, Prelates and People*, 247-9; despre Tiso, P. Ramet, *Religion and Nationalism in Soviet and East European Politics* (Durham, NC, and London, 1989), 29, 274-5. Despre Croația, E. Paris, *Genocide in Satellite Croatia 1941 - 45* (Chicago, 1962), în special 154-7 (citat la 157), 162-4, 190-91.

63 Snyder, 170, 204 - 5, 211.

64 J. E. Frazier, *Maurice Durufle: The Man and His Music* (Rochester, NY, 2007), 3, 156-65, 168-9. Pentru o introducere în regimul de la Vichy, a se vedea Atkin și Tallett, *Priests, Prelates and People*, 247 - 54.

65 Rezumate recente judicioase ale rezultatelor unui vast domeniu de cercetare sunt Atkin și Tallett, *Priests, Prelates and People*, 244-7, și Duffy, 345 - 50 (citat la 348).

66 Snyder, 124-5, 160, 165; o bună biografie a lui Sheptyts'kyi este A. Krawchuk, *Christian Social Ethics in Ukraine: The Legacy of Andrei Sheptytsky* (Edmonton, Ottawa și Toronto, 1997), în special xv, cap. 5 (citat la 213) și 266-7.

67 Hockenos, *A Church Divided*, esp. 171-7.

68 Formularea mai frecventă potrivit căreia scopul final al naziștilor a fost distrugerea totală a creștinismului poate fi pusă sub semnul întrebării: Steigmann-Gall, *The Holy Reich*, 261 - 7.

69 G. Zahn, *In Solitary Witness: The Life and Death of Franz Jagerstatter* (Springfield, IL, 1964), în special 36-9, 46 - 8, 63-4, 144.

70 Hastings, *A History of English Christianity 1920 - 1985*, 374 - 80. Mă simt extrem de onorat că am primit haina episcopului Bell ca Doctor în Divinitate la Oxford de la doamna Anne Baelz, văduva fostului decan de Durham, și îmi exprim recunoștința față de ea.

71 V. N. Nersessian, "Armenian Christianity", în Parry (ed.), 23 - 46, la 42.

72 E. E. Roslof, *Preoți roșii: Renovationism, Russian Orthodoxy, and Revolution, 1905- 1946* (Bloomington, 2002), în special 198-205. Pentru o relatare occidentală de pionierat a Bisericii Ortodoxe în deceniile de după cel de-al Doilea Război Mondial, vezi T. Beeson, *Discretion and Valour: Religious Conditions in Russia and Eastern Europe* (Londra, 1974), cap. 3.

73 Snyder, 178.

74 Un studiu superb al acestor probleme este T. Judt, *Postwar: A History of Europe since 1945* (Londra, 2005), Cap. 1-3.

75 Hastings, *A History of English Christianity 1920-1985*, Cap. 30, 31; R. English, *Irish Freedom: The History of Nationalism in Ireland* (Londra, 2006), 346 - 55.

76 M. Pattenden, "The Canonisation of Clare of Assisi and Early Franciscan History", *JEH*, 59 (2008), 208 - 26, la 226; despre ultimii ani ai lui Pius al XII-lea, vezi Duffy, 350 - 54.

77 Ortografia "oecumenică" este acum rezervată în mod obișnuit Patriarhului de Constantinopol și primelor concilii ale Bisericii, în timp ce "ecumenic" descrie mișcarea modernă spre unitatea Bisericii.

78 K. Clements, *Faith on the Frontier: A Life of J. H. Oldham* (Edinburgh, 1999), în special 5 - 14, 18-22, 43 - 54. Cu privire la călătoria misionară a lui *Duff*, vezi pp. 875 - 6.

79 Clements, *Faith on the Frontier*, 2, 270 - 74, 277, 286.

80 Cu privire la primele aspirații de reunire anglicană-romană, vezi M. D. Chapman, "The Fantasy of Reunion: The Rise and Fall of the Association for the Promotion of the Unity of Christendom", *JEH*, 58 (2007), 49-74.

81 Koschorke et al. (eds.), 95. Cu privire la Conferința din 1910, a se vedea Clements, *Faith on the Frontier*, cap. 5.

82 D. Carter, "The Ecumenical Movement in Its Early Years", *JEH*, 49 (1998), 465-85, în special 477-8.

83 J. Nurser, *Pentru toate popoarele și toate națiunile: Christian Churches and Human Rights* (Geneva, 2005); pentru o perspectivă diferită care ocolește acest context și pune accentul pe politica marilor puteri, Mazower, "The Strange Triumph of Human Rights, 1933 - 1950".

84 Hastings, *A History of English Christianity 1920 - 1985*, 97.

85 *Conferințele de la Lambeth (1867-1948): The Reports of the 1920, 1930, and 1948 Conferences, with Selected Resolutions from the Conferences of 1867, 1878, 1888, 1897 and 1908* (Londra, 1948), 119 - 24, la 120.

86 Pentru începuturile lor în secolul al XVII-lea, a se vedea pp. 500-501.

87 Geffert, "Anglican Orders and Orthodox Politics", *passim*.

88 A se vedea declarațiile din Constituția din 1947: Koschorke et al. (eds.), 115.

89 Carter, "Ecumenical Movement in Its Early Years", 484-5.

90 Hastings, *A History of English Christianity 1920 - 1985*, 468 - 9.

91 G. Wacker, "Travail of a Broken Family: Evangelical Responses to Pentecostalism in America, 1906 - 1916", *JEH*, 47 (1996), 505 - 28, la 528.

92 Anderson, 47 - 9.

93 E.W. Gritsch, *Born Againism: Perspectives on a Movement* (Philadelphia, 1982), 76-7; T. J. Hangen, *Redeeming the Dial: Radio, Religion and Popular Culture in America* (Chapel Hill and London, 2002), cap. 3.

94 S. Coleman, *The Globalisation of Charismatic Christianity: Spreading the Gospel of Prosperity* (Cambridge, 2000), 27-31, 42-3; Anderson, 145, 157-8, 220-21. Pentru o critică a "Evangheliei prosperității" în neopentecostalismul ghanez, a se vedea J. K. Asamoah-Gyadu, *African Charismatics: Current Developments within Independent Indigenous Pentecostalism in Ghana* (Leiden, 2005), cap. 7.

95 Anderson, 247, 250.

96 M. Kazin, *A Godly Hero: The Life of William Jennings Bryan* (New York, 2006), în special 109-18, 285-95. Pentru cea mai mare *cauză celebră* anterioară a lui Darrow, în 1912, în care oratoria sa a reușit să înlăture o condamnare aproape inevitabilă pentru luare de mită, a se vedea G. Cowan, *The People v. Clarence Darrow: The Bribery Trial of America's Greatest Lawyer* (New York, 1993), în special 391-407.

97 Handy, 285.

98 Hangen, *Redeeming the Dial*, în special 1 - 2, 8 - 13, 19 și cap. 4.

99 Constituția Aladura, qu. C. G. Baeta, *Prophetism in Ghana: A Study of Some 'Spiritual' Churches* (a doua ediție, Achimota, 2004), 114 - 16.

100 Hastings, 502-4; J. Cabrita, "Isaiah Shembe's Theological Nationalism, 1920s-1935", *Journal of Southern African Studies* (în curs de apariție, 2009). Îi sunt foarte recunoscător lui Joel Cabrita pentru discuțiile noastre despre Shembe.

101 Sundkler și Steed, 780-83; citat dintr-o mărturie timpurie de după moartea sa în sensul că ar fi avut, Koschorke et al. (eds.), 260-61.

102 Sundkler și Steed, 408, 906.

103 D. L. Hodgson, *The Church of Women: Gendered Encounters between Maasai and Missionaries* (Bloomington, 2005), în special 56 - 9, 122, 180-87, 211 - 22, 226.

104 Anderson, 72.

25: Războaie culturale (1960-prezent)

1 Acel loc de veci original din criptă este acum ocupat de Papa Ioan Paul al II-lea, ceea ce pentru unii ar putea fi o a doua ironie.

2 Relatarea definitivă, deși monumentală, a Conciliului este oferită de G. Alberigo et al. (eds.), *History of Vatican II* (5 vol., Maryknoll, 1995-2006).

3 J. W. O'Malley, "*Trent* and Vatican II: Two Styles of Church", în R. F. Bulman și F. J. Parrella (eds.), *From Trent to Vatican II: Historical and Theological Investigations* (Oxford, 2006), 301-20, la 309.

4 H. Chadwick, "Paul al VI-lea și Vatican II", *JEH*, 41 (1990), 463 - 9, la 464.

5 Duffy, 358-9.

6 R. P. McBrien, "The Church (*Lumen Gentium*)", în M. A. Hayes și L. Gearon, *Contemporary Catholic Theology: A Reader* (Leominster, 1998), 279 - 93, la 279 - 80.

7 Chadwick, "Paul al VI-lea și Vatican II", 466.

8 R. Shortt, *Benedict al XVI-lea: Commander of the Faith* (Londra, 2005), 37.

9 J. Cornwell, *The Pope in Winter: The Dark Face of John Paul II's Papacy* (Londra, 2004), 40 - 42; Shortt, *Benedict XVI*, 41-2.

10 V. H. H. H. Green, *A New History of Christianity* (Stroud, 1996), 337.

11 Chadwick, "Paul al VI-lea și Vatican II", 468-9; M. J. Wilde, *Vatican II: A Sociological Analysis of Religious Change* (Princeton, 2007), 102 - 15.

12 *Conferințele de la Lambeth (1867-1948): Rapoartele conferințelor din 1920, 1930 și 1948, cu rezoluții selectate de la conferințele din 1867, 1878, 1888, 1897 și 1908* (Londra, 1948), 50, 200, 295.

13 Wilde, *Vatican II*, 116-25; R. McClory, *Turning Point: The Inside Story of the Papal Birth Control Commission, and How* Humanae Vitae *Changed the Life of Patty Crowley and the Future of the Church* (New York, 1995), în special cap. 11, 14.

14 "Mis recuerdos de Pablo VI: Entrevista con el Cardenal Vicente Enrique y Tarancon", în [fără nume de editor], *Pablo VI y Espana: Giornata di studio, Madrid, 20-21 maggio 1994* (Brescia, 1996), 242 - 62, la 256-7.

15 Pentru o introducere la dimensiunile schimbărilor poate mai irenică decât relatarea mea, J. J. J. Boyce, "Singing a New Song unto the Lord: Catholic Church Music", în Bulman și Parrella (eds.), *From Trent to Vatican II*, 137 - 59.

16 Shortt, *Benedict al XVI-lea*, 25, 39 - 40, 51 - 2.

17 Matei 6.28-33/Luca 12.27-31.

18 P. Kennedy, *O introducere modernă în teologie: New Questions for Old Beliefs* (Londra, 2006), cap. 9.

19 A. T. Hennelly (ed.), *Liberation Theology: A Documentary History* (Maryknoll, 1990), 116, 254.

20 G. Gutierrez, *O teologie a eliberării: History, Politics, and Salvation* (Londra, 1974; prima publicare în 1971), în special 6 - 19, 289 - 91.

21 P. Harvey, *Freedom's Coming: Religious Culture and the Shaping of the South from the Civil War through the Civil Rights Era* (Chapel Hill, 2005), la 76.

22 T. Branch, *At Canaan's Edge: America in the King Years, 1965-68* (New York și Londra, 2006), capitolele 2 - 10.

23 Ibidem, 114, 756 - 8.

24 J.-K. Kwon, "A Sketch for a New Minjung Theology", *Madang: Journal of Contextual Theology in East Asia*, 1/1 (iunie 2004), 49-69; J.-K. Kwon, "Social Movement as the Ground for Minjung Theology", *Madang: Journal of Contextual Theology in East Asia*, 4 (decembrie 2005), 63 - 75.

25 Marcu 8.34. V. Kuster, "Contextual Transformations: Minjung Theology Yesterday and Today', *Madang: Journal of Contextual Theology in East Asia*, 5 (iunie 2006), 23-43.

26 W. Manzanza Mwanangombe, *La Constitution de la hierarchie ecclesiastique au Congo belge (10 noiembrie 1959): prodromes et realisation* (Frankfurt am Main, 2002). Cu privire la lucrarea lui A. A. J. van Bilsen *Vers l'independence du Congo et du Ruanda-Urundi* (Bruxelles, 1956), a se vedea Sundkler și Steed, 901 - 2.

27 K. Ward, "Africa", în Hastings (ed.), 192 - 237, la 227.

28 T. O. Ranger (ed.), *Evangelical Christianity and Democracy in Africa* (Oxford, 2008), x și xviii n. 10.

29 Sundkler și Steed, 818-25.

30 Ibidem, 992 - 3.

31 P. McGrandle, *Trevor Huddleston: Turbulent Priest* (New York, 2004), v.

32 D. Herbstein, *Minciuni albe: Canon Collins and the Secret War against Apartheid* (Cape Town, 2004), în special 21 - 6, 103-4, 138 - 41, 328.

33 O versiune modificată a celor două imnuri rămâne imnul național oficial al Republicii.

34 Koschorke et al. (eds.), 265 - 7.

35 J. A. Harrill, *Slaves in the New Testament: Literary, Social and Moral Dimensions* (Minneapolis, 2006), 193-4. A se vedea p. 908 pentru o acțiune similară din partea mormonilor.

36 H. McLeod, *The Religious Crisis of the 1960s* (Oxford, 2007), 3. Pentru o varietate amuzantă și poate surprinzător de veselă de perspective asupra secularizării în Marea Britanie, a se vedea J. Garnett et al. (eds.), *Redefining Christian Britain: Post-1945 Perspectives* (Londra, 2007).

37 G. Therborn, *Între sex și putere: Family in the World 1900 - 2000* (Londra, 2004), 163-6, 198.

38 M. Walsh, "Gendering Mobility: Women, Work and Automobility in the United States", *History*, 93 (2008), 376 - 95, la 385; McLeod, *The Religious Crisis of the 1960s*, 169 - 75.

39 R. Sykes, "Popular Religion in Decline: A Study from the Black Country", *JEH*, 56 (2005), 287 - 307, la 297, 300 (italice în original).

40 G. Parsons, "How the Times They Were a-Changing: Exploring the Context of Religious Transformation in Britain in the 1960s", în Wolffe (ed.), 161 - 89, la 164. Pot să mărturisesc același fenomen din propria mea copilărie rurală din East Anglian în anii 1950 și 1960.

41 M. Seymour, *Debating Divorce in Italy: Marriage and the Making of Modern Italians, 1860 - 1974* (New York și Basingstoke, 2006), 166-8, cap. 8.

42 Therborn, *Between Sex and Power*, 199.

43 M. Grimley, "Law, Morality and Secularisation: The Church of England and the Wolfenden Report, 1954 -1967", *JEH* 60 (2009), 744-60. Într-o ciudată omisiune, canonicul Sherwin Bailey nu a fost încă remarcat de către *ODNB*: printre scrierile sale despre căsătorie și relațiile de gen, studiul său *Homosexuality and the Western Christian Tradition* (Londra, 1955) este o lucrare-cheie în evoluția atitudinilor britanice față de sexualitate.

44 A se vedea, de exemplu, O. Chadwick, *Michael Ramsey: A Life* (Oxford, 1990), 35 - 6.

45 D. Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison* (Londra, 1959) 95, 122, 160.

46 Kennedy, *A Modern Introduction to Theology*, 207 - 8.

47 Vezi, de exemplu, U. E. Eisen, *Women Officeholders in Early Christianity: Epigraphical and Literary Studies* (Collegeville, 2000).

48 S. Mumm, "Women, Priesthood and the Ordained Ministry in the Christian Tradition", în Wolffe (ed.), 190 - 216, la 199.

49 Breward, 385.

50 M. B. McKinley, "Marie Dentiere: An Outspoken Reformer Enters the French Literary Canon", *SCJ*, 37 (2006), 401 - 12.

51 B. A. Brasher, *Encyclopedia of Fundamentalism* (New York și Londra, 2001), 18, și cf. ibidem, xvii, 16-17, 292-3. Cf. comentariul neaoș al unui istoric bine informat (susținut de politicianul evanghelic Jerry Falwell) că un fundamentalist este "un evanghelic care este supărat din cauza a ceva": G. M. Marsden, *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism* (Grand Rapids, 1991), 1.

52 R. Freedman, "The Religious Right and the Carter Administration", *HJ*, 48 (2005), 231 - 60, în special 231 (citat), 236 - 8.

53 W. Bass, *Support Any Friend: Kennedy's Middle East and the Making of the US-Israel Alliance* (Oxford și New York, 2003), în special 144 - 50.

54 M. Northcott, *An Angel Directs the Storm: Apocalyptic Religion and American Empire* (Londra, 2004), 61-8.

55 J. Micklethwait și A. Wooldridge, *The Right Nation: Why America is Different* (Londra, 2004), 214-17. A se vedea J. J. Mearsheimer și S. M. Walt, "The Israel Lobby and US Foreign Policy", *New York Review of Books*, 23 martie 2006, și o analiză a furiei extraordinare care a urmat publicării acestui articol, M. Massing, "The Storm over the Israel Lobby", *New York Review of Books*, 8 iunie 2006.

56 O afirmație care mi-a fost făcută cu tărie în afara Damascului, în octombrie 2008, de către Sanctitatea Sa Moran Moran Ignatius Zakka I Iwas, Patriarhul Ortodox Siriac al Antiohiei și al întregului Orient. Pentru situația actuală dezastruoasă a creștinismului în cea mai mare parte a Orientului Mijlociu, a se vedea Dalrymple, *passim*, și A. Elon, *Jerusalem: City of Mirrors* (ed. rev., Londra, 1996), 223 - 34.

57 *New York Times*, 29 octombrie 2000, secțiunea principală, 18: ("For Bush, his toughest call was whether to enter the campaign"). Este corect să adăugăm că reportajul a continuat spunând că "nici el nu se dezice în mod activ de el, după cum spune un prieten, "nu-i pasă cu adevărat de acest gen de lucruri"".

58 A se vedea, respectiv, *Congressional Record*, 4 martie 2002, S1429, și site-ul web al senatorului Inhofe, http://inhofe.senate.gov/pressreleases/climateupdate.htm (accesat la 5 aprilie 2009). A se vedea, de asemenea, G. Wills, "A Country Ruled by Faith", *New York Review of Books*, 16 noiembrie 2006, 8-12, la 10.

59 Cornwell, *The Pope in Winter*, 84-6.

60 Snyder, 211-12, și cf. ibidem, 267, 276.

61 MacCulloch, 45, 483.

62 J. Cornwell, *Breaking Faith: The Pope, the People and the Fate of Catholicism* (Londra, 2001), 257.

63 Cu privire la "*magisteriu*", a se vedea Kennedy, *A Modern Introduction to Theology*, 215.

64 Duffy, 372 - 3; Kennedy, *A Modern Introduction to Theology*, 196-7.

65 M. Gonzalez-Wippler, *Santeria: The Religion* (Woodbury, MN, 1994), 258. Despre *Candomble* și religiile aliate, a se vedea pp. 712 - 14.

66 Shortt, *Benedict al XVI-lea,* 44-9.

67 După publicitatea declanșată de recenta îndepărtare ineptă de către autoritățile bisericești a rămășițelor pământești ale lui Newman din mormântul său de la Birmingham (pe care acesta stipulase că trupul său trebuie să îl împartă cu cel al tovarășului său de viață, Ambrose St John), apariția neașteptată a cardinalului ca o icoană gay nu a fost un avantaj pentru cauza sfințeniei sale.

68 E. T. Oakes, SJ, și D. Moss (eds.), *The Cambridge Companion to Hans Urs von Balthasar* (Cambridge, 2004), în special 4-5, 194 - 5, 241-2, 256 - 68; A. Nichols, "An Introduction to Balthasar", *New Blackfriars,* 79 (1998), 2-10, la 9; P. Endean, "Von Balthasar, Rahner and the Commissar", ibidem, 33 - 8.

69 *The Tablet,* 8 ianuarie 1999.

70 Cornwell, *The Pope in Winter*, Cap. 29. Declarațiile mincinoase ale unor lideri catolici africani cu privire la ineficiența prezervativelor rămân una dintre petele de pe reputația morală a Bisericii Catolice de pe acest continent.

71 Îi sunt îndatorat lui Philip Kennedy pentru că a sugerat acest *midrash* asupra teoriilor occidentale privind statutul ontologic al preoției.

72 Declarația Biroului de presă al Vaticanului, 19 mai 2006: http://nationalcatholicreporter.org/update/maciel-communique.pdf, accesat la 14 septembrie 2008. J. Berry și G. Renner, *Vows of Silence: The Abuse of Power in the Papacy of John Paul II* (New York, 2004).

73 Cornwell, *The Pope in Winter*, cap. 28.

74 S. Albrecht, *Geschichte der Grossmahrenforschung in den tschechischen Landern und in der Slowakei* (Praga, 2003), 199-220, 236 - 8.

75 J. Keane, *Vaclav Havel: A Political Tragedy in Six Acts* (Londra, 1999), 382 - 3, deși evenimentul este acolo greșit datat.

76 Un studiu excelent al acestor ani, deși scris înainte de ultima criză a lui Gorbaciov, este M. Bourdeaux, *Gorbachev, Glasnost and the Gospel* (Londra, 1990).

77 S. Plokhy și F. E. Sysyn, *Religion and Nation in Modern Ukraine* (Edmonton, AB, 2003).

78 M. Bourdeaux și A. Popescu, "The Orthodox Church and Communism", în Angold (ed.), 558 - 79, la 575.

79 C. Andrew și V. *Mitrokhin, The Mitrokhin Archive II: The KGB and the World* (Londra, 2005), 490 - 91, și Pl. 23 și 24.

80 W. L. Daniel, "Reconstruind "baldachinul sacru": Maica Serafima și Mănăstirea Novodevichy", *JEH*, 59 (2008), 249-71.

81 Pentru o istorie paralelă a imitațiilor ortodoxe rusești ale formei arhitecturale, pentru a face un punct de vedere mai pur teologic, în Catedralele Adormirii Maicii Domnului, vezi pp. 507-8 și 524.

82 Binns, 238.

83 Un studiu clasic al acestei emigrații și al originilor sale este N. Zernov, *The Russian Religious Renaissance of the Twentieth Century* (Londra, 1963), în special cap. 9.

84 B. Geffert, "Anglican Orders and Orthodox Politics", *JEH*, 57 (2006), 270-300, la 288 - 94.

85 K. Buchenau, "*Svetosavlje* und *Pravosavlje*: Nationales und Universales in der serbischen Orthodoxie", în M. Schulze Wessel (ed.), *Nationalisierung der Religion und Sakralisierung der Nation im ostlichen Europa* (Stuttgart, 2006), 203-32, la 211-14.

86 Binns, 93; Buchenau, "*Svetosavlje* und *Pravosavlje*", 221-4.

87 B. Anzulovic, *Heavenly Serbia: From Myth to Genocide* (Londra, 1999), în special pp. 51-61. Pentru o imagine de ansamblu înțeleaptă a formării culturale sârbești și a unor situații comparabile, a se vedea A. Hastings, "Holy Lands and Their Political Consequences", *Nations and Nationalism*, 9 (2003), 29-54, în special 40-42.

88 B. Panteli, "Nationalism and Architecture: The Creation of a National Style in Serbian Architecture and Its Political Implications", *Journal of the Society of Architectural Historians* , 56 (1997), 16-41, la 33-5.

89 O relatare corectă și plină de regret a unui academician de origine sârbă, care nu minimalizează atrocitățile și distrugerile culturale ale croaților și musulmanilor, este M. A. Sells, *The Bridge Betrayed: Religion and Genocide in Bosnia* (Berkeley, CA și Los Angeles, 1996).

90 Jenkins, 244.

91 F. Knight, *The Nineteenth-Century Church and English Society* (Cambridge, 1995), 21, 23, 31n, 35, 66; P. Slack, "Government and Information in Seventeenth-century England", *PP*, 184 (august 2004), 33-68.

92 G. Speake, *Muntele Athos: Renewal in Paradise* (New Haven and London, 2002), 173- 209, și NB în special accentul pus pe restaurarea vieții comunitare (coenobitic) în detrimentul monahismului idioritmic. Cu privire la reînnoirea în Egiptul copt, a se vedea A. O'Mahony, "Coptic Christianity in Modern Egypt", în Angold (ed.), 488-510, la 501-8.

93 C. Cavafy, "Așteptându-i pe barbari" (1904), cit. Speake, *Mount Athos*, 194: el vorbea despre sentimentul paradoxal de ușurare morală pe care l-ar fi putut simți un aristocrat roman târziu la invazia forțelor de peste granițele imperiale.

94 Koschorke et al. (eds.), 273-4; I. Apawo Phiri, "President Frederick Chiluba and Zambia: *Evangelicals* and Democracy in a "Christian Nation"', în Ranger (ed.), *Evangelical Christianity and Democracy in Africa*, 95-130.

95 L. Sanneh, "Religion's Return", *TLS*, 13 octombrie 2006, 14.

96 Jenkins, 37.

97 A se vedea, de exemplu, raportul "President's Apology", *Korea Times*, "Opinion", 9 septembrie 2008, http://www.koreatimes.co.kr/www/news/opinon/2008/09/202-30800.html, accesat la 25 septembrie 2008.

98 Îi sunt recunoscător profesorului Sangkeun Kim de la Universitatea Yonsei, Seul, pentru discuțiile noastre despre semnificația acestor cifre.

99 Predica din 1982, qu. B. Chenu et al. (eds.), *The Book of Christian Martyrs* (Londra, 1990), 211.

100 Breward, 253, 303-7.

101 C. McGillion, *The Chosen Ones: The Politics of Salvation in the Anglican Church* (Sydney, 2005).

102 S. Bates, *A Church at War: Anglicans and Homosexuality* (Londra, 2004), 129-30; a se vedea, de asemenea, ibidem, 136-7.

103 Ibidem, 198.

104 G. Wills, "Fringe Government", *New York Review of Books*, 6 octombrie 2005, 46-50, la 47.

105 A. Hastings, "Latin America", în Hastings (ed.), la 365-7.

106 J. K. Asamoah-Gyadu, *African Charismatics: Current Developments within Independent Indigenous Pentecostalism in Ghana* (Leiden, 2005), 240. W. Hollenweger, *Pentecostalism: Origins and Developments Worldwide* (Peabody, MA, 1997), 200-217. Pentru o discuție despre schimbările politice din evanghelismul african în general, a se vedea Ranger (ed.), *Evangelical* Christianity *and Democracy in Africa*, în special xii-xiii, și P. Gifford, "Evangelical Christianity and Democracy in Africa: A Response", ibidem, 225-42.

107 Cu privire la decalajul de timp în ceea ce privește atitudinea față de iad în rândul catolicilor, Hastings, 272-3.

108 Despre Maurice, O. Chadwick, *The Victorian Church* (2 vol., ed. a 2-a, Londra, 1970-72), I, 545-50; despre legătura cu Irving, R. Brown, "Victorian Anglican Evangelicalism: The Radical

Legacy of Edward Irving", *JEH*, 58 (2007), 675-704, la 694-701. A se vedea, de asemenea, G. Rowell, *Hell and the Victorians: A Study of the Nineteenth-century Theological Controversies Concerning Eternal Punishment and the Future Life* (Oxford, 1974).

109 B. Parsons, *Committed to the Cleansing Flame: The Development of Cremation in Nineteenth-century England* (Reading, 2005), 39 (citat), 51.

110 S. Prothero, *Purified by Fire: A History of Cremation in America* (Berkeley, CA, și Los Angeles, 2001), în special 188-9, 202-12. Prima incinerare americană a avut loc în 1876: ibidem, 15. A se vedea, de asemenea, P. C. Jupp, *From Dust to Ashes: Cremation and the British Way of Death* (Houndmills, 2006), în special 193-6.

111 J. Northrop Moore, *Elgar: Child of Dreams* (Londra, 2004), 44-5, 65-6, 70-71, 77, 130; I. Kemp, *Tippett: The Composer and His Music* (Oxford and New York, 1987), 9, 29-33, 154, 158, 386-91; P. Holmes, *Vaughan Williams: His Life and Times* (Londra, New York și Sydney, 1997), 35-7, 42-3; S. A. Morrison, *Russian Opera and the Symbolist Movement* (Berkeley, CA, și Londra, 2002), 116-17, 121-2.

112 Qu. ibidem, 115.

113 I. Watts, *Psalms of David* (1719): "Isus va domni acolo unde soarele...". Italicile mele.

114 Un aspect prezentat cu eleganță de P. Jenkins, *Mystics and Messiahs: Cults and New Religions in American History* (Oxford și New York, 2000), în special 17-18, 232-5.

115 H. U. von Balthasar, *The Moment of Christian Witness* (San Francisco, 1994; prima publicare 1966), 32.

116 Cifre furnizate de *International Bulletin of Missionary Research*, 33 (2009), 32: Global Table 5.

Lecturi suplimentare

Aceasta este concepută pentru a oferi lecturi introductive generale sau lucrări clasice în limba engleză în diferitele secțiuni ale cărții. Lecturi detaliate pe anumite subiecte sunt citate în notele referitoare la fiecare capitol, adesea în lucrări în alte limbi decât engleza, și nu sunt neapărat repetate aici; același lucru este valabil și pentru cărțile enumerate în tabelul de abrevieri.

LECTURĂ GENERALĂ PENTRU TOATĂ ISTORIA CREȘTINĂ

Indispensabilă ca referință este manifestarea actuală a unei lucrări cu o aromă ciudat de anglo-catolică în prima sa formă de acum o jumătate de secol, dar acum transformată, E. A. Livingstone (ed.), *The Oxford Dictionary of the Christian Church* (a 4-a ediție, Oxford, 2005). De încredere sunt și eseurile de specialitate, structurate pe regiuni și biserici, din K. Parry (ed.), *The Blackwell Companion to Eastern Christianity* (Oxford, 2007). O lucrare de referință care nu are egal în nicio altă cultură, care oferă biografii ale persoanelor legate de Insulele Britanice/ Insulele Atlantice sau de Imperiul Britanic, este *Oxford Dictionary of National Biography, cel* mai bine consultat în forma sa actualizată și corectată în mod regulat ca http://www.oxforddnb.com/index.js. Declarațiile oficiale ale Papei din timpul pontificatului lui Leon al XIII-lea pot fi găsite pe site-ul Vaticanului la adresa http://www.vatican.va/holy-father/.

De făcut studii de istorie creștină, nu există sfârșit. O modalitate ceva mai puțin descurajantă decât volumul de față, care pune mai mult accent pe documentele primare, este J. Comby împreună cu D. MacCulloch, *How to Read Church History* (2 vol., Londra, 1985, 1989), iar un studiu incisiv și bogat în ilustrații este O. Chadwick, *A History of Christianity* (Londra, 1995). R. Harries și H. Mayr-Harting (eds.), *Christianity: Two Thousand Years* (Oxford, 2001), este rezultatul publicat în mod concis al unui curs de prelegeri publice ținute de academicieni de la Oxford pentru a sărbători mileniul. Mai meditativ, deși oferă o scurtă prezentare cronologică, este E. Cameron, *Interpreting Christian History: The Challenge of the Churches' Past* (Oxford, 2005), iar un studiu magistral, deși controversat, al unui combatant important al secolului XX în istoria romano-catolică este H. Kung, *Christianity: Its Essence and History* (Londra, 1995), tradus din *Christentum* al lui Kung: *Wesen und Geschichte* (München, 1994). Un alt combatant mai reticent, primatul întregii Anglii, distilează în mod convingător o imaginație istorică excepțională în R. Williams, *Why Study the Past? The Quest for the Historical Church* (Londra, 2005). A. F. Walls, *The Cross-cultural Process in Christian History (Procesul intercultural în istoria creștină): Studies in the Transmission and Appropriation of Faith* (Edinburgh, 2001), oferă o perspectivă revigorantă din partea unui expert în istoria misiunii creștine, cu o anvergură cronologică de invidiat.

Dincolo de acestea, există studii în mai multe volume ale domeniului, în special *Oxford History of the Christian Church*: o serie de studii independente, scrise individual, despre anumite perioade, care încă navighează la fel de maiestuos în livrea lor albastră ca un pachebot din secolul al XX-lea, și care au fost editate de frații O. și H. Chadwick, ei înșiși întruchipând o epocă din istoria bisericii europene. Volumele fine cu mai mulți autori din *Cambridge History of Christianity* acoperă întreaga perioadă în nouă volume, iar volumele cu un singur autor din *I. B. Tauris History of the Christian Church* oferă studii clare care vizează, de asemenea, să acopere întreaga istorie a Bisericii. Citez volume particulare din toate aceste trei serii în bibliografiile secțiunii de mai jos. Aceeași sarcină de sondaj este îndeplinită de expertul mai multor autori într-un singur volum: A. Hastings (ed.), *A World History of Christianity* (Grand Rapids, 1999). O uimitoare, ca să nu spunem descurajantă, prezentare în mai multe volume a teologiei *creștine* de către unul dintre prinții teologiei protestante liberale americane este J. J. Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine* (5 vol., Chicago și Londra, 1971-89). Și mai monumental, din partea unui mare istoric intelectual iezuit, este F. Copleston, *A History of Philosophy* (9 vol., Londra, 1946-75). Creștinismul occidental este atât de inextricabil încurcat cu cultura occidentală, încât merită să consultăm sinteza reconfortantă și sensibilă a lui J. S.

McClelland, *A History of Western Political Thought* (Londra și New York, 1996). Această încurcătură este interpretată în mod interesant din perspectiva iezuiților clasici în J. O'Malley, *Four Cultures of the West* (Cambridge, MA, 2004). Dimensiunea mistică și spirituală a creștinismului este abordată în L. Bouyer, *A History of Christian Spirituality* (3 vol., Londra, 1968-9). Seria Paulist Press *Classics of Western Spirituality, ale cărei* volume ajung acum la trei cifre, este o serie de traduceri ușor de utilizat care prezintă o bogată varietate de scriitori spirituali occidentali. O tradiție din cadrul Occidentului poate fi eșantionată în G. Rowell, K. Stevenson și R. Williams, *Love's Redeeming Work: The Anglican Quest for Holiness* (Oxford, 1989).

Istoria creștină se pretează la teme particulare tratate pe perioade lungi de timp. Un model de istorie populară care acoperă două milenii este E. Duffy, *Saints and Sinners: A History of the Popes* (ed. a 3-a, New Haven și Londra, 2006), completată în mod atractiv de R. Collins, *Keepers of the Keys of the Heaven: A History of the Papacy* (Londra, 2009), iar, pe o temă alăturată, există o îndrumare și o expunere înțeleaptă din partea lui N. P. Tanner, *The Councils of the Church: A Short History* (New York, 2001). Lărgit de documente ecleziologice este E. G. Jay, *The Church: Its Changing Images through Twenty Centuries* (2 vol., Londra, 1977-8). Două cărți care tratează într-o manieră atrăgătoare și personală întâlnirea cotidiană a creștinilor cu Biblia creștină de-a lungul secolelor sunt J. Pelikan, *Whose Bible Is It? A History of the Scriptures through the Ages* (New York și Londra, 2006) și L. A. Ferrell, *The Bible and the People* (New Haven și Londra, 2008). Ca o contrabalansare, cineva ar putea avea grijă, dacă are chef de pricină, să citească D. Nash, *Blasphemy in the Christian World: A History* (Oxford, 2007). C. Harline, *Sunday: A History of the First Day from Babylonia to the Superbowl* (New York, 2007) are un ochi fin pentru schimbarea detaliilor sociale. M. Rubin, *Mother of God: A History of the Virgin Mary* (Londra și New York, 2009) aduce un ansamblu major de literatură și artă și o conștientizare tristă și adecvată a relevanței antisemitismului pentru subiectul ei, pentru a completa spumoasa M. Warner, *Alone of All Her Sex: The Myth and Cult of the Virgin Mary* (Londra, 1976). J. Dillenberger, *Style and Content in Christian Art* (Londra, 1965) este o introducere clasică la acest subiect, în timp ce N. MacGregor și E. Langmuir, *Seeing Salvation: Images of Christ in Art* (Londra, 2000) este un studiu lămuritor și adesea surprinzător. O introducere amănunțită într-un domeniu conex este A. Doig, *Liturgy and Architecture from the Early Church to the Close of the Middle Ages* (Aldershot, 2008), în timp ce N. Pevsner, *An Outline of European Architecture* (Londra, 1990), s-a impus ca un clasic la scurt timp după publicarea versiunii originale în 1942; seria *Buildings of England/ Scotland/Wales/Ireland* inițiată de Pevsner este o gazetă de arhitectură de care toate celelalte țări ar trebui să fie invidioase. M. Stringer, *A Sociological History of Christian Worship* (*A Sociological History of Christian Worship*, Cambridge, 2005), încearcă sarcina deloc de invidiat de a uni sociologia, istoria și liturghia, cu rezultate fructuoase.

În cadrul studiilor regionale care încearcă să acopere o întreagă cronologie, istoria bisericii engleze este servită decent de D. L. Edwards, *Christian England* (ed. rev., Londra, 1989), în timp ce o echipă bună de autori care oferă o varietate de reflectoare vii asupra subiectului este condusă de S. W. Gilley și W. J. Sheils (eds.), în *A History of Religion in Britain: Practice and Belief from Pre-Roman Times to the Present* (Oxford, 1994). În ceea ce privește Statele Unite, un studiu splendid, deși monumental, este S. E. Ahlstrom, *A Religious History of the American People* (ed. a 2-a, New Haven și Londra, 2004), și este rivalizat (de fapt, depășit în ceea ce privește Canada) de M. Noll, *A History of Christianity in the United States and Canada* (Grand

Rapids, 1992). R. E. Frykenberg, *Christianity in India: From the Beginnings to the Present* (Oxford, 2009), este cea mai bună acoperire a subiectului. Destul de strălucit, chiar emoționant, din partea unui participant, este A. Hastings, *The Church in Africa 1450-1950* (Oxford, 1994), care este o concurență neloială pentru o cercetare mai lungă, înțeleaptă și informativă, scrisă tot în principal de un european care a făcut din Africa viața sa, B. Sundkler și C. Steed, *A History of the Church in Africa* (Cambridge, 2000). O colecție neobișnuită și valoroasă de surse primare este K. Koschorke, F. Ludwig și M. Delgado (eds.), *A History of Christianity in Asia, Africa, and Latin America 1450- 1990: A Documentary Sourcebook* (Grand Rapids și Cambridge, 2007).

PARTEA I: UN MILENIU DE ÎNCEPUTURI (1000 Î.HR.-100 D.HR.)

Lectură generală

K. Armstrong, *The Great Transformation: The World in the Time of Buddha, Socrates, Confucius and Jeremiah* (Londra, 2006), oferă o bună trecere în revistă a marilor religii ale Europei și Asiei antice, care nu devine redundantă prin faptul că este atașată conceptului dubios al unei "epoci axiale" în religiile lumii. La un nivel mai detaliat, reflectând cele mai bune studii contemporane, se află roiurile de eseuri adunate de W. D. Davies și L. Finkelstein (eds.), *The Cambridge History of Judaism II: The Hellenistic Age* (4 vol., Cambridge, 1984-2006), și M. M. Mitchell și F. M. Young (eds.), *The Cambridge History of Christianity I: Origins to Constantine* (Cambridge, 2006). O examinare critică și curajoasă a întregului text biblic, care se bazează în mare măsură pe arheologie, este R. Lane Fox, *The Unauthorized Version: Truth and Fiction in the Bible* (Londra, 1991), în timp ce un comentariu de încredere, atât academic cât și devoțional, este J. Barton și J. Muddiman (eds.), *The Oxford Bible Commentary* (Oxford, 2001).

1: Grecia și Roma (*c.* 1000 î.Hr.-100 d.Hr.)

Puncte de plecare recente în înțelegere sunt R. Lane Fox, *The Classical World: An Epic History of Greece and Rome* (Londra, 2005) și C. Kelly, *The Roman Empire: A Very Short Introduction* (Oxford, 2006). Printre lucrările de studiu ale unor distinși clasiciști din secolul XX care au trecut testul timpului se numără O. Murray, *Early Greece* (ed. rev., Londra, 1992), M. I. Finley, *The Ancient Greeks* (Londra, 1963) și F. Millar cu D. Berciu, R. N. Frye, G. Kossack și T. Talbot Rice, *The Roman Empire and Its Neighbours* (Londra, 1967). T. Holland, *Rubicon: The Triumph and Tragedy of the Roman* Republic (Londra, 2004), este o relatare modernă și plină de viață a căderii Republicii Romane, dar R. Syme, *The Roman Revolution* (Oxford, 1939), este o relatare clasică și epică. Tot surprinzătoare prin perspectivele sale este și E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational* (Berkeley, California și Londra, 1951).

2: Israel (*c.* 1000 î.Hr.-100 d.Hr.)

O introducere captivantă și subtilă în orașul care a obsedat atât de mult trei religii mondiale este A. Elon, *Jerusalem: City of Mirrors* (ediție revăzută, Londra, 1996). O introducere solidă în istoria Israelului antic este H. Jagersma, *A History of Israel in the Old Testament Period* (Londra, 1982), tradusă din lucrarea lui Jagersma *Geschiednis van Israel in het Oudtestamentische Tijdvak* (Kampen, 1979), în timp ce M. Goodman, *Rome and Jerusalem: The Clash of Ancient Civilizations* (Londra, 2006), este o relatare maiestuoasă a unei tragice întâlniri de culturi. Monumentalitatea și rigoarea erudiției germane pe această temă pot fi admirate în R. Albertz, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period* (2 vol., Londra, 1994), o traducere a *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit* (2 vol., Gottingen, 1992, 1996). Un însoțitor nuanțat și ușor de utilizat al cărții care a apărut din istoria Israelului antic este J. Barton, *Reading the Old Testament* (ed. a 2-a, Londra, 1996). J. Murphy O'Connor, *The Holy Land: An Oxford Archaeological Guide* (Oxford, 1980), este un însoțitor indispensabil pentru vestigiile fizice ale peisajului biblic și post-biblic, realizat de cineva care îl cunoaște îndeaproape.

Temele particulare în legătură cu Tanakh/Vechiul Testament sunt examinate de J. Blenkinsopp, *A History of Prophecy in Israel* (Londra, 1984); J. L. Crenshaw, *Old Testament Wisdom: An Introduction* (ed. a 2-a, Louisville, 1998); E. W. Nicholson, *God and His People: Covenant and Theology in the Old Testament* (Oxford, 1986). Plecând de la textele canonice atât pentru evrei, cât și pentru creștini, legăturile lumii iudaismului timpuriu cu urmașii săi creștini sunt prezentate prin intermediul surselor primare în C. K. Barrett (ed.), *The New Testament Background: Selected Documents* (ed. rev., Londra, 1987). J. H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha* (2 vol., Garden City, NY, 1983-5), este cea mai cuprinzătoare colecție recentă de literatură sacră iudaică dincolo de Tanakh, deși H. F. D. Sparks (ed.), *The Apocryphal Old Testament* (Oxford, 1984), este, de asemenea, o colecție convenabilă a acestor texte. Pentru a da sens acestui melanj derutant, C. Rowland, *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity* (Londra, 1982), și lucrarea sa *Christian Origins: An Account of the Setting and Character of the Most Important Messianic Sect of Judaism* (Londra, 1982), sunt relatări magistrale despre perioada intertestamentară a iudaismului și despre legăturile lor cu formarea creștinismului.

PARTEA A II-A: O SINGURĂ BISERICĂ, O SINGURĂ CREDINȚĂ, UN SINGUR DOMN (4 Î.HR.-451 D.HR.)

Lectură generală

Nimeni interesat de această perioadă nu se poate abține de la lectura lui E. Gibbon, *Istoria declinului și căderii Imperiului Roman* (prima ediție din 1776); Gibbon a avut un ochi fin pentru absurditățile și tragediile care rezultă din profesarea religiei. H. Chadwick, *The Early Church (*Londra, 1967), este încă o modalitate excelentă și genială de a începe studiul primelor cinci secole de creștinism, cu N. Brox, *A History of the Early Church* (Londra, 1994), o traducere a *Kirchengeschichte des Altertums* (Dusseldorf, 1986), ca o alternativă utilă. Tot vintage Chadwick, deși la o scară mai mare, este H. Chadwick, *The Church in Ancient Society: From Galilee to Gregory the Great* (Oxford, 2001). S. G. Hall, *Doctrine and Practice in the Early Church (*Londra, 1991) și C. Markschies, *Between Two Worlds: Structures of Early Christianity* (Londra, 1999), o traducere a lucrării *Zwischen den Welten Wandern: Strukturen des antiken Christentums* (Frankfurt am Main, 1997), sunt bune etape următoare de explorare. Monumental, dar foarte ușor de citit, este W. H. C. Frend, *The Rise of Christianity* (Londra, 1984). Pentru întreaga perioadă până la Conciliul de la Niceea, colecția indispensabilă de documente cu comentarii este J. Stevenson (ed.), rev. W. H. C. C. Frend, *A New Eusebius: Documents Illustrating the History of the Church to* AD *337* (Londra, 1987).

3: Un Mesia răstignit (4 î.Hr.-100 d.Hr.)

L. T. Johnson, *The Writings of the New Testament* (ed. rev., Minneapolis, 1999), este o cale directă și utilă de a intra în acest subiect, de unde se poate trece la J. Jeremias, *New Testament Theology* (Londra, 1971). Va fi o revelație pentru unii cititori ai Bibliei să vadă textele Evangheliilor aranjate unul lângă altul pentru a demonstra formele lor variante și dezvoltarea lor, ceea ce este făcut în mod foarte instructiv prin folosirea lui K. Aland (ed.), Synopsis *of the Four Gospels, ediție greco-engleză a Synopsis Quattuor Evangeliorum* (ed. a 9-a, Stuttgart, 1989), derivată din originalul german din 1964, K. Aland (ed.), *Synopsis quattuor Evangeliorum, locis parallelis Evangeliorum apocryphorum et patrum adhibitis*. C. M. Tuckett, *Reading the New Testament: Methods of Interpretation* (Londra, 1987), îi va ajuta pe cei șocați de o astfel de parcurgere să înțeleagă tabloul.

Trei culegeri de eseuri editate sunt introduceri extrem de utile la controversele din secolul al XX-lea privind Evangheliile: G. Stanton (ed.), The Interpretation of *Matthew (Philadelphia și Londra*, 1983), W. Telford (ed.), The Interpretation of *Mark* (Philadelphia și Londra, 1985), J. Ashton (ed.), *The Interpretation of John* (Philadelphia și Londra, 1986). Merită să fie citită, deși, la fel ca majoritatea literaturii, aceasta presupune unitatea de paternitate a Evangheliei lui Luca și a Cărții Faptele Apostolilor, este H. Conzelmann, *The Theology of Luke* (Londra, 1960), din originalul *Die Mitte der Zeit* (Tubingen, 1953). O analiză clasică a materialului care stă la baza Evangheliilor sinoptice este T. W. Manson, *The Sayings of Jesus as Recorded in the Gospels According to St Matthew and St Luke* (Londra, 1957), publicată pentru prima dată ca partea a II-a a lui T. W. Manson, *The Mission and Message of Jesus* (Londra, 1937); iar G. N. Stanton, *The Gospels and Jesus* (Oxford, 1989), arată unde a ajuns ulterior erudiția. Micile relatări angajante ale unor părți cruciale ale textelor care ridică mari întrebări despre acestea sunt trilogia lui G. Vermes, The *Passion (Londra,* 2005), *The Nativity* (Londra, 2006) și *The Resurrection* (Londra, 2008). Sentimentul tot mai puternic al înrădăcinării lui Iisus în cultura sa este explorat cu pricepere în J. Barclay și J. Sweet (eds.), *Early Christianity in Its Jewish Context* (Cambridge, 1996), în timp ce G. Vermes, *Jesus the Jew* (Londra, 1973) și E. P. Sanders, *Jesus and Judaism* (Londra, 1985) sunt două lucrări sensibile, dar contrastante, care tratează acest subiect.

4: Definirea limitelor (50 CE-300)

D. G. Horrell, *An Introduction to the Study of Paul* (Londra și New York, 2000), deschide subiectul, care este dezvoltat în mod stimulativ în E. P. Sanders, *Paul, the Law and the Jewish People* (Philadelphia, 1983). W. A. Meeks, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul* (New Haven și Londra, 1983) este o încercare utilă de a aplica o imaginație istorică și socială la datele furnizate în scrisorile pauline și în Faptele Apostolilor. W. Horbury, *Jews and Christians in Contact and Controversy* (Edinburgh, 1998) subliniază relația continuă a creștinilor cu iudaismul. L. W. Hurtado, *The Earliest Christian Artifacts: Manuscripts and Christian Origins* (Grand Rapids, 2006), și F. Young, *The Making of the Creeds* (Londra, 1991), sunt două explorări a ceea ce a început să facă creștinismul diferit. C. Markschies, *Gnosis: An Introduction* (Edinburgh, 2003), publicat inițial ca *Die Gnosis* (München, 2001), este o bună expunere a ceea ce știm despre viitorul alternativ al creștinismului timpuriu; mai controversat, deși acum este un fel de clasic pentru mulți, este E. Pagels, *The Gnostic Gospels* (New York, 1979).

5: Prințul: aliat sau dușman? (100- 300)

E. R. Dodds, *Christian and Pagan in an Age of Anxiety: Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine* (Cambridge, 1965), este o explorare clasică a unei perioade obscure, al cărei moment vital este reexaminat în R. Selinger, *The Mid-third Century Persecutions of Decius and Valerian* (Frankfurt am Main, 2002). Un studiu excepțional este R. Lane Fox, *Pagans and Christians in the Mediterranean World from the Second Century* AD *to the Conversion of Constantine* (Londra, 1986). O importantă capsulă a timpului din Siria este prezentată în C. Hopkins, ed. B. Goldman, *The Discovery of Dura-Europos* (New Haven și Londra, 1979).

6: Biserica imperială (300- 451)

Momentul de cotitură creat de Constantin este încă cel mai bine întâlnit printr-un exemplu remarcabil de prezentare a istoriei în mod convingător pentru începători, A. H. M. Jones, *Constantine and the Conversion of Europe* (Londra, 1948); ulterior, consecințele deciziei lui Constantin sunt bogat descrise de către eseistii lui A. Casiday și F. W. Norris (eds.), *The Cambridge History of Christianity 2: Constantine to c. 1600* (Cambridge, 2007). Mai concis și un ghid încântător pentru controversele teologice ale epocii, care de altfel par adesea aride, este F. Young, *From Nicaea to Chalcedon* (Londra, 1983). Indispensabile sunt sursele primare și comentariile incisive ale lui J. Stevenson (ed.), rev. W. H. C. C. Frend, *Crezuri, concilii și controverse: Documents Illustrating the History of the Church* AD *337-461* (Londra, 1989). Un episod crucial al acestei perioade, mult timp nereprezentat în relatarea de către Biserică a propriei sale povești, este reinterpretat cu sensibilitate de un maestru al tradiției, R. Williams, *Arius: Heresy and Tradition* (ed. a 2-a, Londra, 2001), și disecat în mod valoros de unul dintre admiratorii lui Williams, L. Ayres, *Nicaea and Its Legacy: An Approach to 4th-century Trinitarian Orthodoxy* (Oxford, 2004). O evoluție vitală a perioadei este reconstituită în mod absorbant în E. D. Hunt, *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire,* AD *312- 460* (Oxford, 1984).

PARTEA A TREIA: VIITORUL CARE DISPARE: EST ȘI SUD (451-1500)

Lectură generală

Până în prezent, poveștile Bisericilor necalcedoniene din Asia și Africa nu au scăpat pe deplin din domeniul public, din cauza unei munți de cercetări academice interesante și inovatoare, dar există eseuri de început utile în secțiunile din K. Parry (ed.), *The Blackwell Companion to Eastern Christianity* (Oxford, 2007). O excepție strălucitoare de la regulă, despre tradiția creștină diofizită, frumos ilustrată parțial cu fotografiile autorului după o viață de călătorii, este C. Baumer, *The Church of the East: An Illustrated History of Assyrian Christianity* (Londra și New York, 2006). Alte două bune introduceri sunt I. Gillman și H.-J. Klimheit, *Christians in Asia before 1500* (Richmond, 1999), și P. Jenkins, *The Lost History of Christianity: The Thousand-year Golden Age of the Church in the Middle East, Africa and Asia* (New York, 2008).

7: Sfidând Chalcedon: Asia și Africa (451- 622)

Un context excelent este oferit de A. Cameron, *The Mediterranean World in Late Antiquity,* AD *395-600* (Londra, 1993), iar W. A. Kaegi, *Heraclius, Emperor of Byzantium* (Cambridge, 2003) este un studiu al momentului crucial dinaintea venirii Islamului care a schimbat toate regulile jocului în Orientul Mijlociu. Studii fascinante, deși monumentale, despre o lume uitată până acum sunt I. Shahid, *Byzantium and the Arabs in the Fifth Century (*Washington, DC, 1989) și I. Shahid, *Byzantium and the Arabs in the Sixth Century* (Washington, DC, 3 vol. până în prezent, 1995-2002).

8: Islam: Marea reașezare (622- 1500)

Două studii introductive viguroase sunt R. Fletcher, *The Cross and the Crescent: Christianity and Islam from Muhammad to the Reformation* (Londra, 2003), și Z. Karabell, *People of the Book: The Forgotten History of Islam and the West* (Londra, 2007), acesta din urmă fiind mai degrabă orientat în mod conștient către preocupările americane moderne. Clasic este acum un text ciudat, dar creativ, P. Crone și M. Cook, *Hagarism: The Making of the Islamic World* (Cambridge, 1977), în timp ce o reflecție înțeleaptă a unui pasionat episcopal de o viață întreagă pentru acest subiect este K. Cragg, *The Arab Christian: O istorie în Orientul Mijlociu* (Londra, 1992). La fel de magistrală este și S. H. Griffith, *The Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam* (Princeton, 2008). Un studiu magistral al crizei provocate de mongoli, cu o perspectivă mai largă decât implică titlul său deja amplu, este P. Jackson, *The Mongols and the West, 1221-1410* (Harlow, 2005). Bogat plăcut în cernerea fără menajamente a probabilităților și a dorințelor în istoria Bisericii Etiopiene este S. Munro-Hay, *The Quest for the Ark of the Covenant: The True History of the Tablets of Moses* (Londra, 2006).

PARTEA A IV-A: ASCENSIUNEA IMPREVIZIBILĂ A ROMEI (300-1300)

Lectură generală

Cu totul magnifică prin originalitate și putere de sinteză este lucrarea decanului în domeniu, P. Brown, *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity* AD *200-1000* (Oxford, 1997). De la un maestru al unei generații anterioare vine o excelentă introducere, R. W. Southern, *Western Society and the Church in the Middle Ages* (Londra, 1970). O introducere care se bazează în mod util pe istoria socială și economică și care nu face prizonieri este R. Collins, *Early Medieval Europe 300-1000* (Houndmills, 1991).

9: Formarea creștinismului latin (300- 500)

Pentru începutul perioadei, vezi lectura pentru capitolul 6, dar la aceste lucrări se adaugă și accentul deosebit pus pe orașul Roma în J. R. Curran, *Pagan City and Christian Capital: Rome in the Fourth Century* (Oxford, 2000), de asemenea, în contextul mai larg prezentat cu concisă strălucire în P. Brown, *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity* (Londra, 1981). Mult profit și divertisment pot fi obținute din eseurile lui A. Momigliano (ed.), *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century: Essays* (Oxford, 1963). Augustin este poate singurul Părinte al Bisericii pe care necreștinii îl pot citi cu plăcere, cel puțin în două lucrări cheie, H. Bettenson și D. Knowles (eds.), *Augustine: Concerning the City of God against the Pagans* (Londra, 1967), și R. S. Pine-Coffin (ed.), *Saint Augustine: Confessions* (Londra, 1961). Două vieți splendide ale acestui teolog central dintre teologii occidentali sunt G. Bonner, *Saint Augustine of Hippo: Life and Controversies* (ed. a 2-a, Norwich, 1963) și P. Brown, *Augustine of Hippo: A Biography* (Londra, 1969). Un efort absorbant de a stoarce cât mai mult posibil din dovezile limitate, deși au existat descoperiri arheologice de atunci, este C. Thomas, *Christianity in Roman Britain to* AD *500* (Londra, 1981).

10: Creștinătatea latină: Noi frontiere (500- 1000)

Această perioadă este bine servită de introduceri generale, cum ar fi G. R. Evans, *The Church in the Early Middle Ages* (Londra, 2007), J. Herrin, *The Formation of Christendom* (Londra, 1989), F. D. Logan, *A History of the Church in the Middle Ages* (Londra, 2002), T. F. X. Noble și J. M. H. Smith (eds.), *The Cambridge History of Christianity 4: Early Medieval Christianities, c. 600-c. 1100* (Cambridge, 2008), și C. Wickham, *The Inheritance of Rome: A History of Europe from 400 to 1000* (Londra și New York, 2009) - ultimul oferind o gamă largă de perspective, inclusiv un accent pe contextul social și economic. Un studiu elocvent și captivant, ponderat înainte de anul 1000, este R. Fletcher, *The Conversion of Europe: From Paganism to Christianity 371-1386* AD (Londra, 1997). În ceea ce privește o figură cheie, un excelent început este R. A. Markus, *Gregory the Great and His World* (Cambridge, 1997), iar în J. Story (ed.), *Charlemagne: Empire and Society* (Manchester, 2005), există eseuri bune despre o altă personalitate cheie. J. M. Wallace-Hadrill, *The Frankish Church* (Oxford, 1983), este un studiu substanțial al secțiunii Bisericii occidentale care a transformat modelele religioase pe o scară mult mai largă. H. Mayr-Harting, *The Coming of Christianity to Anglo-Saxon England* (ed. a 3-a, Londra, 1991) introduce încântător subiectul, în natura lucrurilor datorându-se mult unei lucrări la fel de încântătoare a unui istoric doar puțin mai venerabil, L. Sherley-Price și R. E. Latham (eds.), *Bede: A History of the English Church and People* (ed. rev., Londra, 1968). Mai multe hagiografii clasice ale perioadei, unele scrise de Bede însuși, pot fi întâlnite în J. F. Webb (tr.) și D. H. Farmer (ed.), *The Age of Bede* (Londra, 1983).

11: Vestul: Împărat universal sau papă universal? (900- 1200)

După introducerile generale la întreaga perioadă enumerate mai sus, o perspectivă iconoclastă și revigorantă este cea a lui R. I. Moore, *The Formation of a Persecuting Society: Power and Deviance in Western Europe, 950-1250* (Oxford, 1987), extinsă într-un studiu mai general în R. I. Moore, *The First European Revolution, c. 970-1215* (Oxford, 2000). K. G. Cushing, *Reform and the Papacy in the Eleventh Century (Reforma și papalitatea în secolul al XI-lea): Spirituality and Social Change* (Manchester și New York, 2005), prezintă o privire de ansamblu clară asupra Revoluției Gregoriane și este completat în mod util din punct de vedere cronologic de R. N. Swanson, *The Twelfth-century Renaissance* (Manchester, 1999), la fel de bine lucrat. J. Harvey, *The Gothic World 1100-1600: A Survey of Architecture and Art* (Londra, 1950), este un bun punct de plecare pentru explorarea stilului medieval dominant, în timp ce predecesorul său romanic este catalogat în mod captivant în fotografia unei serii franceze extraordinare de publicații începute în 1955 de călugării benedictini, *La nuit des temps* (La Pierre-qui-Vire, 1955-), care numără în prezent peste nouăzeci de volume. G. Duby, *Epoca catedralelor: Art and Society 980-1420* (Londra, 1981), publicată inițial sub titlul *Le temps des cathedrales: l'art et la societe 980-1420* (Paris, 1976), este o minunată expunere a importanței catedralelor în societatea din Evul Mediu înalt, cu accent pe secolele al XI-lea și al XII-lea; este păcat că traducerea în limba engleză este atât de lemnoasă. Fără echivoc, o plăcere de citit în lirismul său de gentleman din Noua Anglie este H. Adams, *Mont-Saint-Michel and Chartres* (Boston, MA, 1904). În ceea ce privește fenomenul *cruciadelor,* S. Runciman, *A History of the Crusades* (3 vol., Cambridge, 1951-4) este clasic. C. Tyerman, *God's War: A New History of the Crusades* (Londra, 2006), este un rezumat mai recent al gândirii de o viață întreagă, completat de diferitele perspective oferite de o echipă bună de eseuriști în S. J. Ridyard (ed.), *The Medieval Crusade* (Woodbridge și Rochester, NY, 2004). Un studiu frumos argumentat și ilustrat, cu o concentrare cronologică mai largă, este deosebit de relevant pentru perioada cruciadelor: C. Morris, *The Sepulchre of Christ and the Medieval West from the Beginning to 1600* (Oxford, 2005), în timp ce H. Houben, *Roger II of Sicily: A Ruler between East and West (*Cambridge, 2002), se concentrează asupra unuia dintre cei mai fascinanți și neobișnuiți creștini occidentali ai epocii sale.

12: O biserică pentru toți oamenii? (1100- 1300)

Un mare profit este oferit de către eseistii din M. Rubin (ed.), *The Cambridge History of Christianity 4: Christianity in Western Europe, c. 1100-c. 1500* (Cambridge, 2009). R. Marks, *Image and Devotion in Late Medieval England* (Stroud, 2004), este foarte plăcută și prezintă o sensibilitate excepțională față de dovezile vizuale dincolo de presupusele sale granițe. Puține alte țări au avut norocul de a fi avut parte de un studiu precum D. Knowles, *The Religious Orders in England* (3 vol., Cambridge, 1948-59). M. Rubin, *Corpus Christi: The Eucharist in Late Medieval Culture* (*Corpus Christi: The Eucharist in Late Medieval Culture*) (Cambridge, 1991), spune multe despre această perioadă concentrându-se asupra unuia dintre principalele sale produse culturale, în timp ce portrete excelente a trei arhitecți puternic contrastanți ai epocii lor pot fi obținute din M. Reeves, *Joachim of Fiore and the Prophetic Future: A Medieval Study in Historical Thinking* (ed. rev., Stroud, 1999), J. C. Moore (ed.), *Pope Innocent III and His World* (Aldershot, 1999), și K. B. McFarlane, *John Wycliffe and the Beginnings of English Non-conformity* (Londra, 1952) - ultimul, ca și studiul lui Jones despre Constantin de mai sus, un exemplu superb de prezentare a istoriei pentru cei inteligenți, dar neinformați. N. Cohn, *The Pursuit of the Millennium* (a treia ediție revăzută, Londra, 1969) încă stârnește imaginația, chiar dacă unele dintre perspectivele sale pot părea acum prea bine definite.

PARTEA V: ORTODOXIA: CREDINȚA IMPERIALĂ (451-1800)

Lectură generală

Bizanțul și Ortodoxia în general au niște călăuze îmbietoare. J. Herrin, *Byzantium: The Surprising Life of a Medieval Empire* (Londra, 2007), este un punct de plecare captivant, fiind aranjat atât tematic, cât și cronologic, iar o altă introducere splendidă este A. Cameron, *The Byzantines* (Oxford, 2006). Un bun portal de intrare în Ortodoxie din partea unui istoric magistral, care este și episcop ortodox, este K. Ware, *The Orthodox Church* (Londra, 1994), iar domeniul este acoperit în mod cuprinzător, deși cu unele mici scăpări, în J. Binns, *An Introduction to the Christian Orthodox Churches* (Cambridge, 2002). J. M. Hussey, *The Orthodox Church in the Byzantine Empire* (Oxford, 1986), este stufos, dar nu este de neglijat. Echipe de experți se înghesuie M. Angold (ed.), *The Cambridge History of Christianity 5: Eastern Christianity* (Cambridge, 2006) și C. Mango (ed.), *The Oxford History of Byzantium* (Oxford, 2002). O serie strălucitoare de eseuriști este adunată în A. Louth și A. Casiday (eds.), *Byzantine Orthodoxies* (Aldershot, 2006), iar lucrarea de vârf a unei mari cariere de expunere istorică și de efort ecumenic creștin este H. Chadwick, *East and West: The Making of a Rift in the Church. Din vremurile apostolice până la Conciliul de la Florența* (Oxford, 2003). A. Ivanov, *Holy Fools in Byzantium and Beyond* (Oxford, 2006), este o cercetare încântătoare și erudită a unei teme care îi poate deconcerta pe occidentalii care se întâlnesc cu tradiția ortodoxă.

13: Credința într-o nouă Romă (451- 900)

O expunere fascinantă a unei catastrofe mondiale neglijate până acum este L. K. Little (ed.), *Plague and the End of Antiquity: The Pandemic of 541-750* (Cambridge, 2007). J. Moorhead, *Justinian* (Londra, 1994), este cea mai bună introducere în acest arhitect al identității bizantine, care ar trebui, de asemenea, să fie întâlnit în mod distractiv, împreună cu formidabila sa soție, în G. A. Williamson (tr.), *Procopius: The Secret History* (Londra, 1966). Eseurile lui J. Fontaine și J. N. Hillgarth (eds.), *The Seventh Century: Change and Continuity* (Londra, 1992), luminează un punct de cotitură în istoria bizantină, care este explorat în detaliu de L. Brubaker și J. Haldon (eds.), *Byzantium in the Iconoclast Era (c. 680-850). Sursele: An Annotated Survey* (Aldershot, 2001).

14: Ortodoxia: Mai mult decât un imperiu (900- 1700)

În afară de sursele generale, M. Angold, *The Fourth Crusade: Event and Context* (Harlow, 2003), oferă o bună relatare a acestui episod nenorocit și decisiv, în timp ce dezastrul final inspiră o prezentare plină de viață în R. Crowley, *Constantinople: The Last Great Siege, 1453* (Londra, 2005). O poveste mai optimistă despre o eventuală reînnoire, cu ilustrații frumoase, este G. Speake, *Mount Athos: Renewal in Paradise* (New Haven și Londra, 2002).

15: Rusia: A treia Romă (900- 1800)

Un bun punct de plecare în înțelegerea unei culturi foarte greu de înțeles pentru occidentali este un studiu înțelept al unui mare exilat ortodox, de interes mult mai general decât sugerează titlul său, J. Meyendorff, *Byzantium and the Rise of Russia: A Study of the Byzantino-Russian relations in the 14th Century* (Cambridge, 1981). Extrem de viu este T. Szamuely, *The Russian Tradition* (Londra, 1974). W. van den Bercken, *Holy Russia and Christian Europe: East and West in the Religious Ideology of Russia* (Londra, 1999), o traducere din *De mythe van het Oosten. Oost en West in de religieuze ideeengeschiedenis van Rusland* (Zoetermeer, 1998), oferă o perspectivă generală suplimentară. G. Hosking, *Rusia: People and Empire 1551-1917* (1997), este o completare excelentă la focalizarea timpurie a acestor lucrări, iar o călătorie extrem de interesantă dincolo de politica înaltă și elite este făcută în A. Sinyavsky, *Ivan the Fool. Credința populară rusă: A Cultural History* (Moscova, 2007), o traducere a textului original al acestui cunoscut romancier disident. S. Plokhy, *The Cossacks and Religion in Early Modern Ukraine* (Oxford, 2002), ajută la explicarea relației încâlcite dintre Rusia și Ucraina, în timp ce o biografie superbă a unei figuri-cheie este I. de Madariaga, *Ivan the Terrible* (New Haven și Londra, 2005).

PARTEA VI: CREŞTINISMUL OCCIDENTAL DEZMEMBRAT (1300-1800)

Lectură generală

Un foc de artificii de informații despre această perioadă este oferit de J. Bossy, *Christianity in the West 1400-1700* (Oxford, 1985). D. MacCulloch, *Reformation: Europe's House Divided 1490-1700* (Londra, 2003), oferă o privire de ansamblu; E. Duffy, *The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England, c. 1400-c. 1580* (New Haven și Londra, 1992), evocă cu eleganță elegiacă lumea pe care Reforma a distrus-o și modul în care un regat a distrus-o.

16: Perspective asupra adevăratei Biserici (1300- 1517)

Perioada este bine prezentată de N. P. Tanner, *The Church in the Later Middle Ages* (Londra, 2008). Un studiu pasionant al unuia dintre cele mai importante produse ale sale, ale cărui consecințe rămân încă pe deplin de elaborat, este F. Oakley, *The Conciliarist Tradition: Constitutionalism in the Catholic Church, 1300-1870* (Oxford, 2003). Acest gigant printre istoricii olandezi, J. Huizinga, a produs o introducere clasică la *Erasmus din Rotterdam* (Londra, 1952), o traducere a originalului olandez din 1924; ea poate fi triangulată cu L.-E. Halkin, *Erasmus: A Critical Biography* (Oxford, 1993), și o meditație încântătoare și profundă de M. A. Screech, *Laughter at the Foot of the Cross* (Londra, 1997).

17: O casă divizată (1517- 1660)

Vocile variate ale unei galaxii de experți în Reforma europeană se aud în A. Pettegree (ed.), *The Reformation World* (Londra, 2000), și R. Po-Chia Hsia (ed.), *The Cambridge History of Christianity 6: Reform and Expansion 1500-1660* (Cambridge, 2007). Stilul de carte de text este B. Kumin (ed.), *The European World 1500-1800* (Londra, 2009), Partea 3. O serie de ghiduri sigure pentru disputele teologice complexe din această perioadă sunt furnizate de D. Bagchi și D. Steinmetz (eds.), *The Cambridge Companion to Reformation Theology* (Cambridge, 2004). Dintre nenumăratele biografii ale primei mari personalități a Reformei, o varietate de spoturi introductive apar în D. K. McKim (ed.), *The Cambridge Companion to Martin Luther* (Cambridge, 2003). M. Marty, *Martin Luther* (New York, 2004) este concisă și ar fi completată în mod provocator dacă s-ar trece la R. Marius, *Martin Luther: The Christian between God and Death* (Cambridge, MA, și Londra, 1999). Toate acestea ar fi un preludiu nedureros la M. Brecht, *Martin Luther* (3 vol., Londra, 1985-93), tradus din *Martin Luther* (3 vol., Stuttgart, 1981-7), o lucrare concepută la scară mare din interiorul tradiției luterane și, prin urmare, înclinată să îi acorde lui Luther multiplele beneficii ale îndoielii. Luteranismul rezultat în Germania ar trebui să fie eșantionat în eseurile lui R. W. Scribner, cu o durată de viață tragic de scurtă, *Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany* (Londra, 1987).

G. R. Potter (ed.), *Huldrych Zwingli* (Londra, 1978), este o bună biografie a acestui reformator pe nedrept neglijat, iar un protestant reformat mult mai cunoscut din generația următoare poate fi întâlnit cu plăcere în lucrarea unui coleg francez cu un bun simț al contextului cultural al lui Calvin, B. Cottret, *Calvin: A Biography* (Grand Rapids și Edinburgh, 2000), tradusă din *Calvin: biographie* (Paris, 1995). Tradiția reformată a protestantismului pe care ei au modelat-o este acum superb prezentată atât de P. Benedict, *Christ's Churches Purely Reformed: A Social History of Calvinism* (New Haven și Londra, 2002) și G. Murdock, *Beyond Calvin: The Intellectual, Political and Cultural World of Europe's Reformed Churches, c. 1540-1620* (Basingstoke, 2004). Criza care a fost în mare măsură declanșată de Reformă este prezentată în P. H. Wilson, *Europe's Tragedy: A History of the Thirty Years War* (Londra, 2009).

O reformă națională care a devenit o ramură foarte individuală a familiei reformate este prezentată în D. MacCulloch, *Thomas Cranmer: A Life* (New Haven și Londra, 1996), D. MacCulloch, *The Later Reformation in England, 1547-1603* (ed. rev., Basingstoke, 2001), C. Haigh, *English Reformations: Religion, Politics and Society under the Tudors* (Oxford, 1993), și P. Marshall, *Reformation England 1480-1642* (Londra, 2003). Reforma contrastantă care, în aceleași insule, a devenit *plus Calviniste que Calvin* este descrisă în mod absorbant în toată vitalitatea sa în M. Todd, *The Culture of Protestantism in Early Modern Scotland* (New Haven și Londra, 2002), în timp ce Reforma care a mers prost și Contrareforma care a suplinit-o sunt evocate cu simpatie în R. Gillespie, *Devoted People: Belief and Religion in Early Modern Ireland* (Manchester, 1997). G. Williams, *Wales and the Reformation* (*Wales and the Reformation*, Cardiff, 1997), este o lucrare a maestrului în domeniu. Criza de la jumătatea secolului al întregii insule atlantice este descrisă cel mai cuprinzător în A. Woolrych, *Britain in Revolution 1625-1660* (Oxford, 2002).

O nomenclatură monumentală a posibilităților "non-magisteriale" ale Reformei în Europa nu a fost încă depășită, chiar dacă încercările sale de clasificare sunt discutabile: G. H. Williams, *The Radical Reformation* (Londra, 1962). Studii clasice ale unei alinieri care a fost întotdeauna

problematică, dar care a provocat multe investigații fructuoase care tind să submineze propunerea inițială, sunt M. Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (diverse ed. englezești din 1930), o traducere a *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, 190 4/5), și R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism* (1926). Mai mult de un secol de dezbateri privind teza Weber-Tawney este analizată cu cea mai mare încredere în H. Lehmann și G. Roth (eds.), *Weber's* Protestant Ethic*: Origins, Evidence, Contexts* (Cambridge, 1993).

18: Renașterea Romei (1500- 1700)

Un studiu inițial bun, care are avantajul de a lua în serios misiunea mondială a catolicismului din secolul al XVI-lea, este R. Bireley, *The Refashioning of Catholicism, 1450-1700* (Houndmills, 1999), iar o privire de ansamblu este oferită de unul dintre cei mai vechi oameni de stat din domeniu în J. O'Malley, *Trent and All That: Renaming Catholicism in the Early Modern Era* (Cambridge, MA, 2000). Studiul său despre originile Societății lui Isus este în prezent cel mai bun disponibil: *The First Jesuits* (Cambridge, MA, 1993). O bogată varietate de surse însoțite de comentarii este oferită de J. C. Olin (ed.), *The Catholic Reformation: Savonarola to Ignatius Loyola* (New York, 1992), iar o tratare plină de viață a unui subiect controversat este J. Edwards, *The Spanish Inquisition* (Stroud, 1999). J. Bergin, *Church, Society and Religious Change in France, 1580-1730* (New Haven și Londra, 2009), tratează în mod magistral o Reformă protestantă care a fost în cele din urmă învinsă de Contrareformă. Admirabil de sensibilă cu privire la una dintre marile mistice ale tradiției creștine este A. Weber, *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity* (Princeton și Londra, 1990). În ceea ce privește vrăjitoria modernă timpurie, care i-a fascinat atât de mult pe europenii de după Iluminism, în bine sau în rău, o scurtă introducere sensibilă este G. Scarre, *Witchcraft and Magic in 16th and 17th Century Europe* (Basingstoke, 1987), iar un set superb de studii de caz se găsește în J. Barry, M. Hester și G. Roberts (eds.), *Witchcraft in Early Modern Europe: Studies in Culture and Belief* (Cambridge, 1996). K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic* (Londra, 1971), oferă un formidabil teanc de date pe această temă. L. Roper, *Oedip și diavolul: Witchcraft, Sexuality and Religion in Early Modern Europe* (Londra, 1994), este o perspectivă atentă asupra problemei, în timp ce un studiu de o subtilitate rară este S. Clark, *Thinking with Demons: The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe* (Oxford, 1997).

19: O credință mondială (1500- 1800)

Începuturile sunt superb prezentate în D. Abulafia, *The Discovery of Mankind: Atlantic Encounters in the Age of Columbus* (New Haven and London, 2008), iar F. Fernandez-Armesto, *Pathfinders: A Global History of Exploration* (Oxford, 2006). Un bun studiu de fond este în continuare J. H. Parry, *The Spanish Seaborne Empire* (Londra, 1966). Fenomenal în învățătura sa despre misiunea catolică mondială și un scriitor strălucit a fost C. R. Boxer, care îl completează pe Parry în lucrarea sa *The Portuguese Seaborne Empire, 1415-1825* (Londra, 1973), mătură domeniul în *The Church Militant and Iberian Expansion 1440-1770* (Baltimore, 1978) și își expune pasiunea sa specială în *The Christian Century in Japan, 1549-1650* (Berkeley, 1967). O lucrare la fel de îndreptățită să atingă statutul de clasic este M. Brockey, *Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724* (Cambridge, MA, 2007), iar un însoțitor fascinant și excentric al primelor zile ale misiunii creștine este J. D. Spence, *The Memory Palace of Matteo Ricci* (Londra, 1984). Autoritar în ceea ce privește subiectul neglijat anterior este J. K. Thornton, *The Kingdom of Kongo: Civil War and Transition, 1641-1718* (Madison, WI, 1983).

20: Trezirea protestantă (1600- 1800)

În acest domeniu se află ceea ce ar putea fi punctul culminant al unei cariere științifice petrecute în explicarea legăturilor mondiale ale evanghelismului timpuriu: W. R. Ward, *The Protestant Evangelical Awakening* (Cambridge, 1992). Cel mai important compozitor al tradiției creștine occidentale este abordat cu plăcere prin W. Mellers, *Bach and the Dance of God* (Londra 1980) și C. Wolff, *Bach: The Learned Musician* (New York și Londra, 2000); de asemenea, se poate dori să se contemple realizările lui Bach prin intermediul înregistrărilor dirijate de Sir John Eliot Gardiner. O expunere clasică a înțelegerii de sine și a expansiunii imperiale britanice este L. Colley, *Britons: Forging the Nation, 1707-1837* (New Haven și Londra, 1992). O cercetare profundă din partea unui mare istoric metodist este E. G. Rupp, *Religion in England 1688- 1791* (Oxford, 1986), iar o perspectivă utilă, diferită, deși poate dezechilibrată, poate fi obținută din J. C. D. Clark, *English Society 1660-1832: Religion, Ideology and Politics during the Ancien Regime* (Cambridge, 2000). D. Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain: A History from the 1730s to the 1980s* (Londra, 1989, și extinderile ulterioare), are aceeași centralitate pentru un domeniu mai restrâns, dar totuși vast. O splendidă introducere a unuia dintre cei mai importanți fondatori-bisericești ai creștinismului din partea actualului decan al studiilor metodiste britanice este J. Walsh, *John Wesley: 1703-1791. A Bicentennial Tribute* (Londra, 1993), și H. D. Rack, *Reasonable Enthusiast: John Wesley and the Rise of Methodism* (*John Wesley and the Rise of Methodism)* (Londra, 1989), evită, de asemenea, hagiografia metodistă. D. Hempton, *Methodism: Empire of the Spirit* (New Haven și Londra, 2005), ajută să arate de ce moștenirea lui Wesley a continuat să fie atât de importantă. O bună introducere la începutul colonizării anglofone în America de Nord este C. Bridenbaugh, *Vexed and Troubled Englishmen, 1590-1642* (Oxford, 1968), în timp ce relația dintre Lumea Veche și Lumea Nouă este complicată în mod util de F. J. Bremer, *Congregational Communion: Clerical Friendship in the Anglo-American Puritan Community, 1610-1692* (Boston, 1994), și S. Hardman Moore, *Pilgrims: New World Settlers and the Call of Home* (New Haven and London, 2007). L. E. Schmidt, *Holy Fairs: Scottish Communions and American Revivals in the Early Modern Period* (Princeton, 1989), la fel ca W. R. Ward, face conexiuni neașteptate peste Atlantic și este însoțit de un studiu extrem de captivant și original, P. Bonomi, *Under the Cope of Heaven: Religion, Society and Politics in Colonial America* (New York și Oxford, 1986). Viu și înțelept este J. Butler, *Awash in a Sea of Faith: Christianizing the American People* (Cambridge, MA, 1990).

PARTEA VII: DUMNEZEU ÎN BOXA ACUZAȚILOR (1492-PREZENT)

Lectură generală

D. Cupitt, *The Sea of Faith: Christianity in Change* (Londra, 1984), este o expunere concisă a reflecției istorice a acestui important teolog asupra Iluminismului și a semnificației sale pentru creștinism, paralelă în interogația sa radicală și analiza istorică cu cea a lui P. Kennedy, *A Modern Introduction to Theology: New Questions for Old Beliefs* (Londra, 2006). O relatare istorică mai sobră, dar extrem de utilă, este D. Rosman, *The Evolution of the English Churches 1500-2000* (Cambridge, 2003), iar o amplă trecere în revistă a unui subiect central este N. Atkin și F. Tallett, *Priests, Prelates and People: A History of European Catholicism since 1750* (Londra, 2003). O contra-temă de o oarecare importanță este abordată de D. Nash, *Blasphemy in Modern Britain 1789-present* (Aldershot, 1999).

21: Iluminarea: Aliat sau dușman? (1492- 1815)

Lipsește o scurtă introducere la religia din această perioadă, dar o colecție superbă de eseuri se găsește în S. J. Brown și T. Tackett (eds.), *The Cambridge History of Christianity 7: Enlightenment, Reawakening and Revolution 1660-1815* (Cambridge, 2006). J. I. Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650- 1750* (Oxford, 2001), oferă o reinterpretare superbă a originilor Iluminismului, care a primit numeroase aprobări. O. Chadwick, *The Popes and European Revolution* (Oxford, 1981), este poate cea mai remarcabilă și originală carte a lui Chadwick; nu există nimic asemănător, deși D. Beales, *Prosperity and Plunder: European Catholic Monasteries in the Age of Revolution, 1650-1815* (Cambridge, 2003), este o tratare foarte plăcută și la fel de originală a unui aspect al aceluiași subiect, frumos ilustrată. J. McManners, *Church and Society in Eighteenth-century France* (2 vol., Oxford, 1998), este inegalabil în tratarea sa. Din vasta literatură despre Revoluția Franceză, D. Andress, *The French Revolution and the People* (Londra, 2004), este una dintre cele mai interesante considerații recente.

22: Europa reîncântată sau dezamăgită? (1815- 1914)

O trecere în revistă captivantă a religiei europene, poate un pic mai blândă cu romano-catolicismul, cel puțin prin omisiune, este M. Burleigh, *Earthly Powers: The Conflict between Religion and Politics from the French Revolution to the Great War* (Londra, 2005). Seria Oxford History of the Christian Church servește bine această perioadă cu O. Chadwick, *A History of the Popes 1830-1914* (Oxford, 1998), și N. Hope, *German and Scandinavian Protestantism, 1700-1918* (Oxford, 1995). O viață frumoasă a unuia care apare mult mai important în retrospectivă decât părea la vremea respectivă este J. Garff, *Soren Kierkegaard: A Biography* (Princeton, 2005), iar unul care a fost recunoscut imediat ca fiind excepțional este superb portretizat în J. Browne, *Charles Darwin* (2 vol., Londra, 1995, 2002). Din literatura de specialitate despre devoțiunea mariană în secolul al XIX-lea, D. Blackbourn, *Marpingen: Apparitions of the Virgin Mary in Bismarckian Germany* (Oxford, 1993), este poate cel mai important studiu de caz al unui fenomen extraordinar în societatea europeană. J. McManners, *Church and State in France 1870- 1914* (Londra, 1972), este o analiză concisă a unei epoci profund sfâșiate a politicii franceze, ale cărei roade pot fi gustate mai serios decât ar putea promite în mod normal un roman comic în G. Chevallier, *Clochemerle-les-Bains,* al cărui original francez din 1934 are diverse traduceri în engleză. M. Angold (ed.), *The Cambridge History of Christianity 5: Eastern Christianity* (Cambridge, 2006) este un ghid sigur pentru dificultățile și ascensiunea crescândă a Ortodoxiei în această perioadă.

O. Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century* (*The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*, Cambridge, 1975), este un studiu excelent, în timp ce, pe un subiect mai restrâns, O. Chadwick, *The Victorian Church* (2 vol., ed. a 2-a, Londra, 1970-1972), este scris cu o asemenea lejeritate încât abia dacă se observă dimensiunea sa de două volume. Alte dimensiuni ale religiei englezești sunt bine servite de F. Knight, *The Church in the Nineteenth Century* (Londra, 2008), iar teologia britanică este prezentată în mod util de B. M. G. Reardon, *Religious Thought in the Victorian Age* (Londra, 1980); documentele de bază sunt adunate în mod util în A. O. J. Cockshut, *Religious Controversies of the Nineteenth Century: Selected Documents* (Londra, 1966). Una dintre cele mai echilibrate relatări ale *Mișcării* Oxford și ale consecințelor sale, de către un primat al Bisericii luterane suedeze aliate, este încă Y. Brilioth, *The Anglican Revival: Studies in the Oxford Movement* (Londra, 1933). Caracterul anglicanismului din secolul al XIX-lea este frumos trasat în lucrările lui D. Newsome, *Godliness and Good Learning: Four Studies on a Victorian Ideal* (Londra, 1961), despre impactul religiei asupra educației, și lucrarea sa *The Parting of Friends: A Study of the Wilberforces and Henry Manning* (Londra, 1966). Newsome a scris, de asemenea, o biografie dublă iluminatoare a *Cardinalilor convertiți: John Henry Newman and Henry Edward Manning* (Londra, 1993), deși biografia standard a lui Newman este încă I. Ker, *John Henry Newman* (Oxford, 1988).

23: Pentru a face lumea protestantă (1700- 1914)

În plus față de studiile din anumite regiuni enumerate mai sus la rubrica "Lecturi generale pentru toată istoria creștină", eseurile din S. Gilley și B. Stanley (eds.), *The Cambridge History of Christianity 8: World Christianities c. 1815-c. 1914* (Cambridge, 2006), ar trebui consultate cu nerăbdare. Cel mai mare dintre imperiile mondiale din acea perioadă este prezentat în B. Stanley, *The Bible and the Flag: Protestant Missions and British Imperialism in the Nineteenth and Twentieth Centuries* (Leicester, 1990), A. Porter, *Religion versus Empire? British Protestant Missionaries and Overseas Expansion, 1700-1914* (Manchester, 2004), și J. Cox, *The British Missionary Enterprise since 1700* (New York și Londra, 2008). O temă principală încurcată cu această poveste și cu ramificația americană a Marii Britanii este discutată magistral atât în D. B. Davis, *Inhuman Bondage: The Rise and Fall of Slavery in the New World* (Oxford, 2006), cât și în C. Kidd, *The Forging of Races: Race and Scripture in the Protestant Atlantic World, 1600-2000* (Cambridge, 2006). I. Breward, *A History of the Churches in Australasia* (Oxford, 2001), este judicioasă și cuprinzătoare.

24: Nu pacea, ci sabia (1914- 1960)

J. Morris, *The Church in the Modern Age* (Londra, 2007), oferă forme excelente pentru această perioadă, completate de eseurile din H. McLeod (ed.), *The Cambridge History of Christianity 9: World Christianities c. 1914-c. 2000* (Cambridge, 2006). Cel mai bun ghid al teologiei occidentale din ultimul secol este P. Kennedy, *Twentieth Century Theologians: A New Introduction* (Londra, 2009). Admirabil în clarificarea multor lucruri complicate este A. Anderson, *An Introduction to Pentecostalism* (Cambridge, 2004), deși îi lipsește panașul lui G. Wacker, *Heaven Below: Early Pentecostals and American Culture* (Cambridge, MA, 2001). A. Hastings, *A History of English Christianity 1920-1990* (ed. a 3-a, Londra, 1991), este atât reflexiv, cât și extrem de amuzant. W. Dalrymple, *From the Holy Mountain* (*From the Holy Mountain,* Londra, 1997), este (pe lângă faptul că este o bună literatură de călătorie) o relatare sobră a agoniei creștinismului în Orientul Mijlociu în ultimul secol.

25: Războaie culturale (1960-prezent)

H. McLeod, *The Religious Crisis of the 1960s* (*The Religious Crisis of the 1960s)* (Oxford, 2007), examinează schimbarea culturală care a declanșat o jumătate de secol turbulentă, din punctul de vedere al unui istoric care își amintește că a fost acolo. Pe măsură ce evenimentele se derulează, este dificil să se ofere lecturi care să țină pasul cu ele, dar la începutul secolului XXI a avut loc o "bătălie a cărților" care a readus discuțiile despre creștinism și religie în general în sfera publică într-o măsură în care nu au mai fost de ceva vreme. Dezvoltând o linie de gândire în esență antropologică, biologul Richard Dawkins susține în *The God Delusion* (Londra, 2006) că nu mai este nevoie de Dumnezeu și că nu mai există "dovezi" care să susțină credința religioasă; polemistul profesionist Christopher Hitchens a produs o continuare polemică în *God is not Great: The Case against Religion* (Londra, 2007). În contrast cu această afirmație, A. Wooldridge, *God is Back: How the Global Revival of Faith is Changing the World* (Londra, 2009), subliniază că creștinismul este în revenire aproape peste tot, cu excepția "vechii Europe" și că s-ar putea să existe deja mai mulți creștini în China decât în orice altă țară din lume. Într-o serie de studii subtile și impresionante, în special *Black Mass: Apocalyptic Religion and the Death of Utopia* (Londra, 2007), filozoful John Gray a susținut că, indiferent de nivelul de observanță creștină declarată în lumea veche, creștinismul a avut o influență decisivă în modelarea mișcărilor seculare, de la Iluminism până la comunism.

O analiză sobră a poveștii recente din SUA este M. Northcott, *An Angel Directs the Storm: Apocalyptic Religion and American Empire* (Londra, 2004). M. A. Sells, *The Bridge Betrayed (Podul trădat: Religion and Genocide in Bosnia* (Berkeley și Los Angeles, 1996), examinează fără menajamente un conflict din acea perioadă ale cărui rădăcini și desfășurare formează una dintre cele mai rușinoase acuzații la adresa diviziunilor religioase europene. O lucrare a celui mai mare expert britanic în religia sovietică, care surprinde momentul schimbării în Europa de Est așa cum a avut loc, este M. Bourdeaux, *Gorbachev, Glasnost and the Gospel* (Londra, 1990). J. Cornwell, *Breaking Faith: The Pope, the People and the Fate of Catholicism* (Londra, 2001), exprimă multe dintre tensiunile resimțite în Biserica Catolică din întreaga lume. Conciliul care a contribuit la declanșarea lor beneficiază de o analiză mai optimistă din partea eseiștilor din R. F. Bulman și F. J. Parrella (eds.), *From Trent to Vatican II: Historical and Theological Investigations* (Oxford, 2006). O formă controversată de romano-catolicism poate fi eșantionată în A. T. Hennelly (ed.), *Liberation Theology: A Documentary History* (Maryknoll, 1990). W. Hollenweger, *Pentecostalism: Origins and Developments Worldwide* (Peabody, MA, 1997), este o trecere în revistă impresionantă a savantului care a fost un pionier în studierea serioasă a mișcării mondiale care i-a hrănit propria credință, iar eseurile din T. O. Ranger (ed.), *Evangelical Christianity and Democracy in Africa* (Oxford, 2008), fac aluzie la o posibilă legătură pozitivă între creștinism și politică pe un continent care până acum a continuat să fie tulburat.

Index

Din motive de spațiu, aceasta este o versiune prescurtată a indexului complet, care poate fi găsit la www.stx.ox.ac.uk/general/fellows/macculloch-diarmaid. Toate datele sunt date din secolul al XIX-lea, cu excepția cazului în care sunt indicate ca fiind din anul BCE. Papii sunt enumerați la Roma; monarhii sunt reuniți sub teritoriul lor principal, patriarhii ecumenici la Constantinopol și arhiepiscopii de Canterbury la Canterbury. Monarhii și papii au (acolo unde este posibil) data nașterii lor, urmată de data urcării pe tron, urmată de data morții lor. Membrii nobilimii europene sunt indexați sub numele lor de familie. Cei care au fost declarați sfinți de către una sau alta dintre bisericile creștine sunt indexați fie sub numele lor, fie sub prenumele lor, nu la "St".

Dinastia Abbasid

abatele

abați; *vezi și* călugări

'Abd al-Wahhab, Muhammad ibn: *vezi* Islamul wahhabit

Abelard, Peter (1079 - 1142)

avort

Abraham (Abram)

Schisma Acacianã (482 - 519)

Adam ; *vezi și* Eva; Cădere; Iisus Hristos: Al doilea Adam; păcatul originar

adopționism (monarhianism dinamic)

adulter

Aelia Capitolina: *vezi* Ierusalim

Africa, Harta (889), ; britanici în; decolonizare; olandezi în; dyophysites în; Miaphysites în; penticostali în; portughezi în; protestanți în; romano-catolici în;;; *vezi și* Congo belgian; Egipt; Etiopia; Ghana; Kongo; Sierra Leone; sclavie; Africa de Sud

Creștinismul afro-american , Placă

Biserici inițiate în Africa (*Aladura*; Biserici etiopiene)

viață de apoi; *vezi și* Rai; Iad; Purgatoriu

agnosticism

SIDA

Aksum; Negus: *vezi* Etiopia

al-Hakim, calif

Biserici din *Aladura*

Cruciada Albigensiană: *vezi* Catari

Albrecht de Brandenburg sau Mainz: *vezi* Hohenzollern

Albury Conferințe

alcool; a *se vedea, de asemenea,* Prohibiție; temperanță și teetotalism

Alep (Berrhoea)

Alexandru cel Mare: a *se vedea* Macedon

Alexandria; Academia; și erudiția biblică; Conciliul (400); Biserica timpurie din ; Patriarhul ortodox grec; evreii din; biblioteca; cucerirea musulmană; Patriarhul numit papă; teologia din; *vezi și* Biserica Coptă

Allah, Șah Wali (1703 - 62)

Allah (*al-ilah*); *vezi și* Dumnezeu

alegorie: în Biblie; și Homer

Dinastia Almohad

milostenie: *a se vedea* ajutorarea săracilor

Alopen (*c.*)

alfabete; armean; coptic; chirilic; glagolitic; grecesc; *han'gul* (coreean); ebraic; fenician; siriac

Alsted, Johann Heinrich

altare: Creștină ; evreiască

alumbrados

Ambrozie (*c.*; episcop de Milano)

America; originea numelui; *vezi și* America Centrală, de Nord, de Sud.

Revoluția americană: *a se vedea* Statele Unite ale Americii

Amish

Amsterdam

Anabaptiștii; *vezi și* Reforma radicală

Anatolia: *a se vedea* Asia Mică

vechiul regim

îngeri și arhangheli

Anglicanism și Comuniunea Anglicană ; în Africa; în Australia; în Caraibe; și ecumenism; în Hong Kong; în India; și războaiele culturale moderne; în Noua Zeelandă; originea cuvântului; în Africa de Sud; și sex; *vezi și* Anglia, Biserica Angliei; episcopat; evanghelism; evanghelism; High Churchmanship; Irlanda, Biserica Irlandei; latitudinarism; Biserica Episcopală Scoțiană; Statele Unite ale Americii: Biserica Episcopală

Anglo-catolicism , Placă

Biserica anglo-saxonă, harta(335); și Bizanț; misiunea în Europa; misiunea la vikingi; monahismul în

Ankara: a *se vedea* Ancyra

Anne (Anna), bunica lui Dumnezeu

Datarea *Anno Domini; vezi și* datarea în Era Comună; Julius Africanus

anularea căsătoriei

Buna Vestire: *vezi* Maria

"Unsul": *vezi pe* Iisus Hristos ca Mesia

Anomoeani (disimilari)

anti-catolicism; în Franța; în Marea Britanie; în Mexic; în America de Nord/SUA; în Europa de Nord; în Spania.

antisemitism; și flagellanți; în Iberia; Europa modernă; *vezi și* cruciade; ghetouri; evrei; iudaism

Anti-trinitarieni: în Anglia; printre Părinții fondatori; în Ungaria; *vezi și* hristologie "ariană"; socinianism; unitarianism; Valdes

Antihrist, Plate; ca Papă

mișcări anticreștine

anticlericalism

antinomianism; *definit*

Antiohia (Siria); capturarea de către cruciați (1099); studii teologice și biblice

Antoniu al Egiptului (*c.*)

Aotearoa: a *se vedea* Noua Zeelandă

apocalipsa și apocalipticismul; abandonat de Biserica Catolică; și evanghelicii; în Islam; în Europa modernă; în Rusia; în America spaniolă; și în Biserica latină occidentală, Plate; *vezi și*

Biserica Catolică Apostolică; franciscanii; Ioachim din Fiore; Zilele din urmă; mileniul; post-milenarismul; premilenarismul

scriere apocaliptică; *definit*

Scrieri apocrife; cărți individuale: Faptele lui Petru; Faptele lui Toma; Apocalipsa lui Petru; Enoh; Epistola lui Barnaba; Epistola lui Clement; Epistola către Laodiceeni; Esdras; Ezra; Evanghelia lui Iuda; Evanghelia Mariei; Evanghelia lui Toma; Protevanghelul lui Iacob; Mărturia Adevărului; Înțelepciunea lui Solomon; *vezi și* Biblia: Apocalipsa, Apocalipsa; Literatura intertestamentară

Apollinaris din Laodiceea (*c.*.)

Apollonius din Tyana (*c.*..)

Apologeți; *vezi și* Iustin Martirul

creștinismul apofatic; *definit*

apostoli (ucenici); femei; *vezi și* Iacov; Pavel din Tars; Petru; Filip; Doisprezece

Crezul Apostolilor

succesiunea apostolică în ministerul episcopal

Aquileia, "Consiliul" din (381)

Aquinas, Thomas: *vezi* Thomas Aquinas

Arabia; creștinism în; și Etiopia; iudaism în; religie tradițională; *vezi și* Ghasanizi; Islam; Arabia Saudită

Limba arabă; literatură; *vezi și* Coran

Aragon (Aragon-Navarre), hartă(589); a *se vedea și* Spania

Limba aramaică; a *se vedea și* limba siriacă

arheologie ; în Renaștere

arhangheli: *vezi* îngeri

arhitectură; anglicană; baroc; baroc; cisterciană; gotică; latino-americană, placă; luterană; politică; protestantă; protestantă reformată; renascentistă; romanică; rusă; *vezi și* biserici basilicale; clopote; clădiri bisericești; minarete

Arianismul; printre "barbari"; prima controversă; numit de Atanasie; *vezi și* Anomeeni; Ariminum; Dissimilari; Omeeni; Semi-Arieni; Socinianism; unitarianism

Arius (*c.*)

Aristotel (î.e.n.) și aristotelismul; și biologia; și creștinismul ; și islamul; *vezi și* scolastica; Toma d'Aquino; transsubstanțierea

Chivotul legământului (*tabot*)

Arles, Consiliul din (314)

Armaghedon: *vezi* Ultimele zile; Megiddo

Armenia; creștinismul în ; masacre de armeni Regele: Trdat (Tiridates)

armate; și creștinism; *vezi și* războiul

Arminianism; olandez; englez; *vezi și* metodism

Arnhem

artă; africană; catolică; celtică; celtică; coptă; etiopiană; influența franciscană asupra; ortodoxă; renascentistă, plăci; rusă; spaniolă; siriacă; ca teologie; *vezi și* Cruce; Controversa iconoclastă; icoane; imagini; mozaicuri; sculptură; picturi murale

ascetism; în gnosticism; și în islam; *vezi și* pustnici; călugări; misticism; călugărițe; călugărițe

Asia, Capitole, Harta(274); decolonizare; religii; *vezi și* budism; China; confucianism; hinduism; India; Japonia; Coreea; mongolii; Imperiul Otoman; Persia; Filipine; taoism; Taoism

Asia Mică (Anatolia; Turcia); creștinismul timpuriu în Ch.; și greci; creștinismul medieval și modern în; monahismul în; și profeția

Adormirea: *vezi* Maria

Asiria

Creștini asirieni; *vezi și* dyophysites

Astell, Mary (1666 - 1731)

astrologie

astronomie

Atanasie (293 - 373); *Viața lui Antoniu*

ateism; a *se vedea și* agnosticism; credință; umanism

Atena; Partenon; Stoa și Academia; *vezi și* democrație

Athos, Muntele Athos

Insulele Atlantice; *vezi și* creștinism celtic; Anglia; Marea Britanie; Irlanda; Scoția; dinastia Stuart; Țara Galilor; Anglia; Marea Britanie; Scoția; dinastia Stuart; Țara Galilor

Ispășire: *vezi* Isus Hristos: ispășire; soteriologie

Augsburg: Mărturisirea (1530); Mărturisirea (variată/ *Variata,* 1540); Dieta de (1530); *Interimul* (1548) Placă; Pacea de (1555)

Augustin de Canterbury: *vezi* Canterbury

Augustin din Hippona (354 -); primii ani de viață; convertirea; hirotonirea; și Donatiștii; și alegoria; *Cetatea lui Dumnezeu;* și constrângerea; *Confesiunile*; eclesiologia; și răul; și harul; și evreii; și Luther; și monahismul; și Origen; și păcatul originar; și Ortodoxie; și Pavel din Tars; și Pelagianism; și Platon; și Reformă; și sacramente; și sexualitate; și sclavie; soteriologie ; și Cele Zece Porunci; și Trinitate; și război; și bogăție; *vezi și* Monica

Canonici augustinieni (Canonici Regulari); Asumpționiști; Eremiți; Frați; călugări; călugărițe

Australia; aborigeni

Austria; a *se vedea și* Monarhia Austro-Ungară; Sfântul Imperiu Roman.

Țările de Jos austriece: *a se vedea* Țările de Jos spaniole

Monarhia Austro-Ungară și împărații Imperiului Austriac; Francisc: *a se vedea* Sfântul Imperiu Roman: Împărați: Francisc; Francisc Iosif (1830;)

autoritate: *vezi* Biblia; tradiție

Treziri: *vezi* "Marile treziri

azimă (azimă)

Baarlam și Ioasaf (*Balavariani*; *Viața lui Baarlam și Ioasaf*)

Babilon; astronomie în; evrei în; Turnul Babel Rege: Hammurabi (*c.*î.Hr.) *vezi și* Roma

Captivitatea babiloniană a papalității (1305 - 77)

Bacchus: *vezi* Sergius

Bach, Johann Sebastian (1685 - 1750), Placă

Bacon, Francis, baron Verulam, viconte St Albans (1561 - 1626) și baconismul

Bagdad

Balcani ; creștinism în; *vezi și* Bosnia-Herțegovina; Bulgaria; Moldova; România; Serbia; Transilvania; Transilvania

Balthasar, Hans Urs von (1905 - 88)

botez; adult sau al credincioșilor; botezuri; în Biserica primară; botezul de urgență; botezul copiilor; de către laici; botezul în masă, Plate; și penticostalii; botezul postum; și ploaia; și sclavia; cu Duhul Sfânt; *vezi și* anabaptiști; circumcizia

Baptiști; în Africa; în Africa; Societatea Misionară Baptistă; în Germania; în America de Nord; în Rusia; Baptiștii de Ziua a Șaptea; Baptiștii de Sud

barbari; și arianism; și Imperiul Roman; *vezi și* goți; ostrogoți; vizigoți

Barlaam de Calabria (*c.* 1290 - 1348)

Barth, Karl (1886 - 1968)

Basel; Consiliul din (1431 - 49)

Vasile din Cezareea ("cel Mare";)

biserici basilicane

Bauernkrieg: *a se vedea* Războiul fermierilor

Bayle, Pierre (1647 - 1706)

barbă, Placă

Bede (*c.*)

Congo belgian: a *se vedea* Congo/ Kinshasa

Regele Belgiei: Leopold al II-lea (1835; 1865 - 1909) *vezi și* Țările de Jos; Țările de Jos spaniole

clopote, placă

Benedict de Nursia (*c*...)

Regula benedictină și monahismul ; Congregația Sfântului Maur ("mauriștii")

Binecuvântarea Sfântului Sacrament

Berlin, placa; Congresul din, placa; Biserica memorială Martin Luther, placa; Universitatea

Bernard de Clairvaux (1090 - 1153)

Besant, Annie: *vezi* Wood

Bethlehem

Biblia; interpretare alegorică; autoritate; citirea Bibliei; forma codexului; comentarii și erudiție; natura; termeni teologici nebiblici; în Renaștere; ridiculizarea; și sclavia; *sola scriptura (*numai Scriptura); vernaculară;; Biblia vernaculară interzisă; împărțirea versetelor

Apocrife; *definit*

cărți individuale: Faptele Apostolilor; Amos; și Cronici; Coloseni; și Corinteni; Daniel; Deuteronomul; Eclesiastul (Qoheleth); Efeseni; Exodul; Ezechiel Biblia - *cont*.; Galateni; Geneza; Habacuc; Evrei; Osea; Isaia; Iacov; Ieremia; Iov; Ioan (Evanghelia) , Platoul; Ioan; Iona; Iosua; Iuda; Judecători;șiRegii; Luca ;șiMacabei; Marcu; Matei; Mica; și Petru; Filimon; Proverbe; Psalmi și Psaltirea; *vezi și* Psaltirea metrică; Qoheleth: *vezi* Eclesiastul de *mai sus*; Apocalipsa ; Romani ;și Samuel; Cântarea Cântărilor;și Tesaloniceni;și Timotei; Titus

Noul Testament, Cap. ; ediție de Erasmus; și Mahomed; unilateralitate

Vechiul Testament (Tanakh), Cap.

versiuni: abreviată; Algonquin; arabă; armeană; Authorized Version ('King James Bible'); Douai-Reims; Komi; Lollard; Luther's; greacă modernă; Morgan's; Versiunea standard revizuită; rusă; Scofield Reference; slavonă; siriacă (*Peshitta);* Tyndale's; Vulgata

vezi și alegorie; scrieri apocrife; critică biblică; canonul Scripturii; codex; *Diatessaron;* Evanghelii; Epistole pastorale; Patriarhi; Pentateuh; profeție; Septuaginta; Evanghelii sinoptice; Tanakh; Cele zece porunci; tradiția Bisericii

Blackfriars: *vezi* Ordinul Dominican

Blannbekin, Agnes (d. 1315)

blasfemie

calomnie de sânge împotriva evreilor

Boethius, Anicius Manlius Severinus (*c.*/)

Bogomils

Boemia; husiți/trachiști în; romano-catolicism în Regii: *vezi* Electori Palatini: Friedrich; Sfinții Împărați romani: Carol; Ferdinand; Ungaria: Regii: Ludovic; *vezi și* Anglia: Regine: Ana de Boemia; Husiții; Moravia; Utrașism

Frații Boemi (*Unitas Fratrum*; mai târziu Frații Moravi)

Bolșevicii

Bonhoeffer, Dietrich (1906 - 45)

Cartea de rugăciune comună

Creștini "născuți din nou

Borromeo, Carlo (1538; Arhiepiscop de Milano)

Bosnia și Herțegovina

Brazilia

Brest (Brzesc), Uniunea de la (1596)

Mișcarea Brethren

Frați și surori de viață comună

Bridgettine Comanda

Britannia (Britania (Britania romană); creștinismul în; regele Lucius; *vezi și* Biserica anglo-saxonă; creștinismul celtic

Imperiul Britanic; Anglicanismul în; Războiul Boer (1899 - 1902); declin; relația cu misionarii; *vezi și* Africa; Australia; Caraibe; India; Noua Zeelandă; America de Nord; regiunea Pacificului

Insulele Britanice; a *se vedea și* Insulele Atlantice; Britannia; Anglia; Marea Britanie; Irlanda; Scoția; Țara Galilor

Biserică largă în anglicanism; *vezi și* Biserică anglicană "centrală

Bucer, Martin (1491 - 1551)

Buddhism

Bulgaria și bulgarii ; creștinismul în ; țaratul modern: Boris(1894; 1918 - 33)

Bullinger, Heinrich (1504 - 75)

Tauri papale; *Apostolicae Curae* (1896); *Execrabilis* (1460); *Exsurge Domine* (1520); *Inter sollicitudines* (1349); *Super illius specula* (*c.* 1327); *Unam Sanctam* (1302); *Unigenitus (*1343); *Unigenitus* (1713)

Bunyan, John (1628 - 88)

arderea pe rug; ; *vezi și* persecuția creștinilor de către creștini

Imperiul Bizantin (Imperiul Roman de Răsărit) , Cap.; și Balcanii; și bulgarii; căderea (1453); focul grec; și limba greacă; și Sfântul Imperiu Roman; și islamul; în Italia; dinastia Komnenianǎ; Imperiul Latin; dinastia Macedoneană, Map(478), 505; și mongolii; și Moscopole; în Africa de Nord; dinastia Paleologilor, Map(480); și papalitatea; și Rus'

Împărați; Alexios Komnenos (1028; 1081 - 1118); Alexios Angelos (c. 1182; 1203 - 4); Anastasius(*c.*/1;); Balduin de Flandra (1172; 1204 - 5); Vasile (*c.*;); Basil("ucigașul bulgarilor";;); Constans(630;); Constantin(652;); Constantin(a domnit); Constantin (771;); Constantin ("*Porphyrogennetos*";;); Constantin Palaeologos (1404; 1449 - 53); Heraclius (c.;); Ioan Tzimisces (*c.*;); Ioan (1250; 1258 - 61; *c.* 1305); Ioan Paleologos (1332; 1341 - 76; 1379 - 91); Ioan Paleologos (1392; 1425 - 48); Iustin (450;); Iustinian ("cel Mare";;);, Placa; și Hagia Sophia; lawcode; *vezi și* Teodora; Leo("Isaurianul";.*;);* Leo(750;); Leo ('cel Armean';;); ManuelKomnenos (1118; 1143 - 80); ManuelPalaeologos (1350; 1391 - 1425); Michael Paleologos (1223; 1259 - 82); Romanus (Romanos) Diogenes (a domnit 1068 - 71); Theophilos (813;); Zeno (*c.*;)

Imperiul Bizantin - *cont.*

Împărătese: Irene (*c.*;;;.); Pulcheria (399;); Teodora (*c.*; -după), Placă

vezi și Constantinopol

Calcutta (Kolkata)

calendare; gregorian; iulian; *vezi și* kalendare

Califii și califatul; *definit;* de Cordoba

Calvin, John (Jean; 1509 - 64); și Augustin; eclesiologie; și Euharistie; și idolatrie; *Instituții;* predicare; și Servet; soteriologie

Calvinism ; *vezi și* Geneva; Protestantismul reformat

întâlniri de tabără; *vezi și* "târguri sfinte

Canaan; religia Canaanului; *vezi și* Israel; Palestina.

Canada (Noua Franță)

Candomble: *a se vedea* sincretism

canon (imn)

drept canonic: *a se vedea* drept: ecleziastic

canonul Scripturii

canonizarea sfinților

Canonici Regulari: *vezi* Ordinul Augustinian

Canterbury; Arhiepiscopia; Catedrala; Convocare; Curtea de Arcuri; Abația Sfântul Augustin

Arhiepiscopi; Abbot, George (1562; 1604 - 33); Anselm (*c.* 1033 - 1109); Augustin (c.;); Becket, Thomas (1118; 1162 - 70); Cranmer, Thomas (1489; 1533 - 56); și *Cartea de rugăciune comună*; Davidson, Randall (1848; 1903 - 28; 1930); Dunstan (*c.*;;.); Howley, William (1766; 1828 - 48); Laud, William (1573; 1633 - 45); Pole, Reginald (1500; 1555 - 58); în Anglia; Ramsey, Arthur Michael (1904; 1961 - 74; 1988); Runcie, Robert Alexander Kennedy (1921; 1991 - 2000) Plate; Sancroft, William (1617; 1677 - 90; 1693); Tait, Archibald Campbell (1811; 1868 - 82); Temple, Frederick (1821; 1896 - 1902); Temple, William (1881; 1942 - 4) ; Theodore of Tarsus (602;); Williams, Rowan Douglas (n. 1950)

capitalism

Părinții Capadocieni; *vezi și* Vasile cel Mare; semi-arieni

Ordinul Capucinilor; în Africa

Cardinale; *definite*

Ordinul Carmelitanilor (Whitefriars); Desculți

carnaval

Monarhia carolingiană și Renașterea; *vezi și* Sfântul Imperiu Roman

Cartesianism: *vezi* Descartes

Cartagina; *vezi și* Ciprian; Donatus

Ordinul Cărturarilor (Cartușele)

Castilia, Harta(589) Rege: Philip (Felipe) (1478; 1504-6) Regina: Isabel (1451; 1474-1504) *vezi și* Spania

catacombe: a *se vedea* Roma

catehisme și catehizare; *definit*; tridentin; de Valdes; *vezi și* Heidelberg

cateheți: în Africa; în America; în China

Catarii (*Katharoi*) și Cruciada Albigensiană

catedrale; catedralele, *definite;* catedralele canonice, *definite;* catedralele Dormirii; în Anglia; în Franța; în India; în Rusia

Biserica Catolică Apostolică ("Irvingiții")

Reforma catolică, Cap.; în Europa Centrală; caracter; confrerii; ca "Contrareformă" 654, 667-88; în Franța; și Imperiul Otoman; și Purgatoriul; și relicvele; și știința; și sexul; și vrăjitoria; misiunea mondială Cap.; *vezi și* Societatea lui Isus; Roma; Spania; Războiul de Treizeci de Ani; Trento

Catolicism ; și conducătorii "barbari"; *definit*; obține monopolul în Imperiul Roman; în Africa de Nord; "Canonul Vincențian"; *vezi și* Anglicanism; Anglo-Catolicism; erezie; Luteranism; Masă; Mișcarea Oxford; Protestantism reformat; Roma; Romano-Catolicism; Biserica Latină de Vest

Caulibus, Ioan de ("Pseudo-Bonaventura"; *c.* 1300)

celibat; clerical; *vezi și* homosexualitate; căsătorie; călugări; călugărițe; călugărițe

Celsus (*c.*)

Creștinismul celtic

cenzură; creștină; *vezi și* canon al Scripturii

Biserică anglicană 'centrală'; *vezi și* Biserică largă

Ceylon: a *se vedea* Sri Lanka

Calcedon, Conciliul de la (451) ; creștinismul calcedonian ("melchitean") ; *definit*; *vezi și* Diofiziți; *Henotikon;* Miafiziți; Controversa Monoteliților; Creștinism necalcedonian; Creștinism necalcedonian

Chang'an: *see*'an

cantoane; *definite*; dizolvate

capelă, etimologie; cultura "Capela

charismata; *vezi și* Duhul Sfânt

creștinismul carismatic

Simbolul Chi-Rho

copii; a *se vedea și* pedofilie; școli; tineri

China; Rebeliunea Boxerilor (1900); dinastia Ming; dinastia modernă; războaiele Opium; portughezii și; protestanții și; dinastia Qing; republică; romano-catolicismul în; rebeliunea Taiping; dinastia Tang; dinastia Yuan; dinastia Yuan

Controversia ritualurilor chinezești

Chmielnicki: *vezi* Kmel'nyts'kyi

alegere: *a se vedea* consumerism; liberul arbitru

Hristos ('Unsul') *definit*; Hristos Regele, sărbătoare; *vezi și* docetism; Întruparea; Iisus Hristos; Maria; Mesia; Mesia

Christendom

Dreapta creștină: *a se vedea* evanghelismul: "conservator

Creștinismul: acomodarea cu Imperiul Roman; și serviciul în armată; revendicarea antichității; conformarea cu societatea; confruntarea cu Imperiul Roman; și decolonizarea; primele capitole; și Cap. Iluminismului; "Părinții"; primii numiți; viitorul; umilința în; "imperial"; și Islamul; și iudaismul,

Creștinismul - *cont.;* și Mithraismul; conflict cultural modern Ch.; în Orientul Mijlociu modern; și mongolii; natură; origini Chs.;- secole Ch., Harta(123); secretomanie; istorie distorsionată; separatism; varietate; *vezi și* catolicism; creștinism; creștinism evreiesc; creștinism kenotic; biserici necalcedoniene; ortodoxie; persecuție; protestantism; reformă

Crăciun;; iesle; *vezi și* Betleem

creștinism *definit*; *vezi și* arianism; Calcedon; Diofizi; Iisus Hristos; Miafizi; Controversa monofizită; Socinianism; unitarianism

Chur; a *se vedea, de asemenea,* Haas

Biserică; autoritatea Bisericii; *definită;* egalitate în; natura ei; vizibilă și invizibilă; *vezi și* catolicism; creștinism carismatic; disciplină; eclesiologie; *ekklesia;* Părinți; Consilii generale; Kirk; Biserici necalcedoniene; Ortodoxie; predicare; preoție; preoție; protestantism; romano-catolicism; sacramente; tradiție; Biserica latină occidentală

participarea la biserică

clădiri bisericești; anglicană; biserici carolingiene; biserici circulare; cluniac; planuri cruciforme; etiopiană; frați; latino-americană, placă; luterană; ortodoxă; protestantă reformată; renascentistă; romano-catolică; rusă; *vezi și* altare; biserici basilicale; Constantinopol: Hagia Sophia; iconostas; orientare; amvonuri; ecrane; vitralii; vitralii

tribunale bisericești; *vezi și* inchiziții

dedicații bisericești

desființarea bisericii: în Statele Unite

Biserica Răsăritului (Diofizită), cap.; Catholicos; în China; și imagini; în India; în Japonia; masacre; viața monahală; și mongolii; "stela nestoriană"; "Protestanții din Asia"; *vezi și* Creștinii asirieni

Biserica Angliei; Biserica Irlandei; Biserica Scoției: *vezi* Anglia; Irlanda; Scoția

instituirea bisericii: *a se vedea* Biserica și statul

Guvernarea Bisericii: *vezi* episcopi; disciplină; episopat; parohii; presbiterianism; Roma: Papi; superintendenți

Biserica lui Isus Hristos a Sfinților din Zilele din Urmă: *vezi* Mormoni

Societatea Misionară a Bisericii

Biserică și stat, Ch.; în Buganda; în Bulgaria; în Bizanț; în Germania; în Grecia; Controversa învestiturilor; în America Latină; în luteranism; în Europa modernă; în Moscopole și Rusia; în America de Nord/SUA; în Reformă; în protestantismul reformat; în Spania; în Tonga; în Biserica de Vest; și Wyclif; *vezi* Ambrozie din Milano; Imperiul Bizantin; creștinătate; comunitate; *cuius regio eius religio*; ortodoxie; papalitate; Imperiul Roman; Rusia; teocrație

Circumcizia: femei; bărbați; sărbătoarea de

Cisneros, de: *a se vedea* Ximenes

Ordinul Cistercian

Clapham Sect

Civilizație și literatură clasică ; *definit*

Clement din Alexandria (*c*...)

Clement al Romei: *vezi* Roma: Episcopi

cler: *vezi* slujire; îngrijire pastorală; *vezi și* celibat; căsătorie

educație clericală (seminarii, colegii teologice): anglicană; etiopiană; greco-ortodoxă; penticostală; romano-catolică; ortodoxă rusă; *vezi și* universități.

clericalism și privilegii clericale ; *vezi și* guvernarea laică a Bisericii

Clerks Regular: a *se vedea* Teatre

îmbrăcăminte; a *se vedea și* nuditate

Abația Cluny și Ordinul Cluniac, plăci; și Cruciadele; și papalitatea

codex; Codex Sinaiticus; Codex Vaticanus; *vezi și* Biblia

monede

Colenso, John William (1814-83)

Köln, Placă

Columbia

colonizare și colonialism; și creștinism; discuție despre; greacă; în Irlanda; în America de Nord; *vezi și* Africa: decolonizare; Asia: decolonizare; Imperiul Britanic; Franța; Spania; Portugalia; Provinciile Unite

Comunism ; *vezi și* Marx

comunitate de bunuri; în Faptele Apostolilor; printre socinieni; *vezi și* monahism; Reforma radicală

Compostela, Santiago de Compostela, Hartă (367); catedrală, Placă

conciliarism; *vezi și* Basel; Konstanz

Concordate

confesiune, sacramentală; confesională; *vezi și* penitență

confesionalizare *definită*; *vezi și Confesiunea de la* Augsburg; Confesiunea Belgică; Confesiunea Franceză; Confesiunea de la Heidelberg

confrerii: *a se vedea* bresle

Congo/Kinshasa (Congo Belgian; Congo Free State); *vezi și* Kongo

Congregația pentru Doctrina Credinței: *a se vedea* inchiziții: Roman

Congregaționalism; în Africa; în Anglia; în India; în Noua Anglie; în Pacific; în Statele Unite; *vezi și* London Missionary Society

teorii ale conspirației; a *se vedea, de asemenea,* defăimarea sângelui; francmasoni; Maria Magdalena; templieri

Constantin (827/8-69): *vezi* Chiril și Metodie

Constantinopol (Byzantion; Istanbul), Cap.; Moscheea Albastră; Bosfor; capturarea (1453);t Consiliul din (381);h Consiliul din (553); h Consiliul din (680-81);h șih Consiliile din (869, 879); fondarea; Marele Palat; Hagia Eirene, placă; Hagia Sophia , plăci; Hipodromul; Sfântul Răscumpărător din Chora, placă; ca Istanbul; "Noua (sau a doua) Roma"; Nika Constantinopol - *cont.* Revolte (532); Academia Patriarhală; Fanar; și Rus'; Sac (1204); Senat; asediu (678); Mănăstirea Stoudite;;; Biserica celor Doisprezece Apostoli Patriarhi Oecumenici ; Acacius (a domnit); Anthimus (Anthimos) (a domnit); Cyril Lucaris (1572; 1612; 1620-23; 1633-4; 1634-5; 1637-8); Gennadios (Georgios) Scholarios (*c.* 1400; 1454-64; d. *c.* 1473); Gregory(1746; 1797-8; 1806-8; 1818-21); Ignatios (*c.*; a domnit;); Jeremiah (Jeremias) Tranos (*c.* 1536; 1572-9, 1580-84, 1587-95); John Chrysostom (c.;); Joseph (1360; 1416-39); Macedonius (Makedonios; a domnit;. după); Methodios (a domnit); Meletios Metaxakis (1871; 1921-3; 1935); Michael I Keroularios (*c.* 1000; 1043-58); Nestorius (după;;. după); Philotheos Kokkinos (*c.* 1300; 1354-5, 1364-76; d. 1378); Photios("cel Mare";.; a domnit;;..); Sergios(a domnit); Theophylact (917;); *vezi și* Imperiul Bizantin

consumism și petrecerea timpului liber

contracepție

mănăstiri: *a se vedea* călugărițe

convertire; a lui Augustin; a lui Constantin 5, ; convertire forțată; la hinduism; de la islam; la islam; a evreilor; convertire în masă; a lui Pavel din Tars; politică; și a protestanților; la catolicismul roman; a lui Rus' (988); și sclavie; *vezi și* misiune

conversos: *vezi* Noii creștini

Copernicus, Nicolaus (1473-1543) și copernicanismul

Biserica Coptă din Egipt , Placă; artă; și Biserica Etiopiană; istorie modernă; monahism; Patriarhul numit Papă

Limba coptă; *definită*

încoronări

Corpus Christi

Corpus Hermeticum: *vezi* Hermes Trismegistus

Concilii; *vezi și* Alexandria; Basel; Calcedon; Constantinopol; Efes; Florența; Frankfurt pe Main; Concilii generale; Konstanz; Lateran; Luni; Niceea; Concilii ecumenice; Roma; Trento; Vatican; Vatican

Contrareforma: *a se vedea* Reforma catolică

legământ; în Israel; în teologia protestantă reformată; în teologia latină occidentală; *vezi și* Chivotul legământului; circumcizie

creație; data creației; *vezi și* evoluție

crezuri; *vezi și* Ariminum; Crezul Apostolilor; clauza *filioque*; Crezul de la Niceea

Cristeros

Cromwell, Oliver (1599-1658); și toleranța

Cromwell, Thomas (*c.*)

Crucea și crucifixele ; în Biserica primară; în arta religioasă; semn de binecuvântare; Crucea adevărată; *vezi și* Iisus Hristos: răstignirea și moartea (Patimile); Rood și paravane de rood

Crowther, Samuel Ajayi (*c.*)

răstignire: *vezi* Iisus Hristos: răstignire și moarte (Patimile)

cruciade; și antisemitism; și Imperiul Bizantin; Prima cruciadă (1095-9); a doua cruciadă (1147-9); a patra cruciadă (1201-4); a cincea cruciadă (1217-21); Ungaria (1514-15); *vezi și* Albigenzii; ordine militare

cripto-creștinism: în China; în India; în Japonia; în Imperiul Otoman

cuius regio eius religio

Curia de la Roma; *definit*

Cinici; *vezi și* Diogene din Sinope

Ciprian din Cartagina (d.)

Cipru

Chiril din Alexandria (*c.*)

Chiril (Constantin;/) și Metodie (815/20-85)

Chirilică: a *se vedea* alfabetul

Ținuturile cehe: Cehoslavacia; primul creștinism în; limbă; Republica; *vezi și* Chiril și Metodiu; Moravia; Slovacia

Damascene, Ioan: *vezi* Ioan din Damasc

Damasc; Moscheea Ummayad

Daoism: *vezi* Taoism

Darby, John Nelson (1800-1882)

Darwin, Charles (1809-82)

diaconi; femei

moarte; a *se vedea și* moarte după moarte; cântece; înmormântări; rai; iad; slujbă; Purgatoriu; soteriologie; morminte; morminte

Decalog: *vezi* Cele zece porunci

deificare: *vezi theosis*

Deism

demiurg

democrație; în Africa; în Asia; în Grecia; în Europa modernă; în SUA

Denis de Paris (d..); *vezi și* Dionysius; St-Denis

Descartes, Rene (1596-1650) și cartezianismul

Părinții deșertului; *vezi și* Egipt: monahism

Codul deuteronomic

Diavol; *vezi și* Antihrist; Satana

Devotio Moderna

statutul de *dhimmi*; a *se vedea și* Pactul lui Umar

diaconat: *vezi* diaconi

Diaspora (Dispersie), evreiască

Diatessaron de Tatian

Didahiile

legi dietetice: *a se vedea* tabuuri alimentare

Dinocrates (d..)

dieceze (sedii) și administrația diecezană

Diodore de Tarsus (d..)

Diogene din Sinope (*c*..î.Hr.)

Dionisie Areopagitul ("Pseudo-Dionisie"); *vezi și* Denis

Dionysius de Paris: *vezi* Denis de Paris

Dioscorus din Alexandria (d.)

ucenici ai lui Isus (apostoli); *vezi și* Iacov cel Mare; Ioan Evanghelistul; Petru; Filip; Toma; Doisprezece

disciplină; *vezi și* tribunale bisericești; consistorii; penitență; sex

Dispensaționalismul

Dispersie: *a se vedea* Diaspora

Disidență, protestanți englezi ; *vezi și* baptiști; Congregaționalism; Biserici libere; Independență; Presbiterianism; Presbiterianism

Disimilari (Anomoeani)

Drept divin: *vezi jure divino* episcopat; monarhie

divorț; și Iisus Hristos

docetism; *definit*

medici (ecleziastici); *vezi și* medicină

Ordinul Dominican (Blackfriars) ; și America; în China; și inchiziții; și iezuiți; și misiuni peste hotare; și teologie; și universități

Donația lui Constantin, placă

Donatus de Casae Nigra (d..) și schisma donatistă

îndoială; *vezi și* credință

dramă

Dreyfus, Alfred (1859-1935)

Monarhie dual: *vezi* Monarhia austro-ungară

dualism; a *se vedea și* Bogomili, Catari; Descartes; gnosticism; maniheism; zoroastrism

Biserica Reformată Olandeză; în America de Nord; în Africa de Sud; în Sri Lanka; *vezi și* Afrikaners; Provinciile Unite ale Țărilor de Jos

Creștinismul dyophysite ("nestorian"), Chs.; calcedonienii etichetați drept dyophysite; în China; și imagini; în India; în Japonia; în Orientul Mijlociu modern; și mongolii; "stela nestoriană"; și romano-catolicii; *vezi și* creștini asirieni; Biserica Orientului; Biserica Mar Thoma

"catolicismul modern timpuriu": *a se vedea* Reforma catolică

Paște; data Paștelui; *vezi și* Iisus: Învierea

Bisericile Răsăritene; și imagini; și milenarism; și misticism; și predestinare; respinge purgatoriul; *vezi și* necalcedonieni; ortodocși

Ebioniți: *vezi* Creștinii evrei

ecleziologie; *definit*; *vezi și* episcopat; Biserică; consistorii; disciplină; presbiterianism

Mișcare ecumenică și ecumenism ; *vezi și* reuniune

Eden; *vezi și* Adam; Eva; Cădere

Edessa (Britium; Sanliurfa; Urfa); Școala Perșilor

Regi: Abgar (*c.*î.Hr.;); Abgar ("cel Mare";)

Edinburgh; Conferința misionară (1910)

educație; protestantă; romano-catolică; *vezi și* educație clericală; școli; Societatea lui Isus; universități

Edwards, Jonathan (1703-58)

Egipt; antic; astronomie în; monahism timpuriu în; și evrei; medieval; istorie modernă; cucerirea musulmană; cucerirea otomană; religie precreștină

Faraonii: Cleopatra Philopater (69; î.Hr.); Merneptah (1213-03 î.Hr.); Ptolemeu Soter (*c.*; /4-c.î.*Hr.) vezi și* Biserica Coptă

Revoluțiile din 1848

ekklesia; a *se vedea și* Biserica; Grecia, democrația în Grecia

El Salvador

bătrâni

Electori imperiali: a *se vedea* Boemia, Brandenburg, Köln, Hanovra; Mainz, Saxonia.

elemente ale Euharistiei (pâine și vin): *vezi* Euharistie

înălțarea Ostiei: *vezi* Liturghie

Empiricus, Sextus (*fl.*) și empirismul

sfârșitul lumii: *vezi* Apocalipsa, Ultimele zile

Anglia; Actul de Unire (1707); dinastia angevină; calendar; catedrale; războaie (secolul al XVII-lea); Commonwealth (Republică sau Interregnum); Războiul de o sută de ani; și Irlanda; și evreii; monahismul în; cucerirea normandă; origini; imperiul de peste mări: *vezi* America de Nord; parlamente; Consiliul Privat; Reforma; romano-catolicism în; și sclavie; toleranță în; dinastia Tudor Biserica din ; în America (*vezi și* Statele Unite ale Americii: Biserica Episcopală); Convocări; Așezământul elisabetan; războaie culturale moderne; și Ortodoxie; Restaurare (1660-62)

vezi și Anglicanism; Biserica anglo-saxonă; *Cartea de rugăciune comună*

Regi: Aethelstan (895;); Charles (și al Irlandei și Scoției;); execuție; Charles (și al Irlandei și Scoției;;); Edgar (943/4;); Edward (Lord al Irlandei;;); Edward (Rege al Irlandei;); Henry (Lord al Irlandei;;); Henry (Lord al Irlandei;;); Henry (Lord apoi Rege al Irlandei;;); și Biblia; dizolvă mănăstirile; și papalitatea; execuții de către; Iacob (Iacob al Scoției; și al Irlandei și al Angliei); Versiunea autorizată ("King James Bible"); diplomație internațională; și Irlanda; în Scoția; perspectivă religioasă; Iacob (și al Irlandei și Iacob al Scoției;;;.); vezi *și* "Revoluția glorioasă"; James (și al Irlandei și al Scoției; "Old Pretender";;;); Philip: *vezi* Spania, regi: Philip; William("Cuceritorul";.;;); William (de asemenea, al Irlandei și al Scoției; Willem, Stadhouder al Provinciilor Unite;;); *vezi și* "Revoluția glorioasă".

Queens: Anne (1665;); Anne de Boemia (1290-1313); Anne Boleyn (?1501-36); Anne de Cleves (1515-57); Catherine de Aragon (1485-1536); Elizabeth(1533, 1558-1603); perspective religioase; Elizabeth(1926; -); Henrietta Maria (1609-69); Jane Grey (1537-54); Jane Seymour (*c.*); Mary(și a Irlandei;); și Irlanda; persecuție din partea; Mary(și a Irlandei și Scoției;;)

a se vedea și Marea Britanie; Țara Galilor

Limba engleză; a *se vedea și* Biblia; *Cartea de rugăciune comună*

Iluminismul, cap. ; și critica biblică; *definit;* "Despoții luminați"; și sclavia

Efes:t Consiliul din (431); Consiliul din (449)

Efrem Sirianul (*c.*)

episcopat (sistem de guvernare bisericească); în anglicanism ; episcopia anglo-prusiană a Ierusalimului; drept divin (*jure divino*); ecumenic; și homosexuali; și Ignațiu; și Irineu; moravii; origini; și Bisericile reformate; în romano-catolicism; în Scoția; și femei; *vezi și* anglicanism; succesiune apostolică; catedrale; conciliarism; dieceză; episcopat; guvernarea laică a Bisericii; metodism: Bisericile episcopale metodiste; episcopi mitropoliți; mitre; patriarhi; Biserica Episcopală Scoțiană; Statele Unite ale Americii: Biserica Episcopală

episcopat (episcopi) ; aristocrația devine episcop; autoritate; episcopi ca călugări; în Biserica primară; și în Irlanda medievală timpurie; alegerea episcopilor; prinți-episcopi imperiali; autohtoni; precedență între episcopi; reședința în dieceze; romano-catolic; *vezi și* episcopat

Epistole, *definite*; *vezi și* Biblia: cărți individuale; Epistole pastorale; Pavel din Tars; Pavel din Tars

Erasmus, Desiderius (Herasmus Gerritszoon; /9 -) ; și Augustin; și Biblie; și comunitate; și liberul arbitru; și Duhul Sfânt; și Luther; și monahism; și Origen; autoformare; și sex; și toleranță; și Trinitate

Biserici stabilite: *a se vedea* desființarea bisericii; Biserica și statul

Etiopia, Harta(241), 330, 433, 964; *abun; și* Arabia; creștinismul timpuriu și medieval în; Echage; Biserica Ortodoxă Etiopiană; Casa Ewostatewos; iudaizarea în religie; literatură; istorie modernă; viața monahală; invazii musulmane; misiuni protestante în; și romano-catolicism; dinastia solomonică; și Siria; dinastia Zagwe

Negus (rege/împărat): Amda Seyon (a domnit); Ezana de Aksum (*c..);* Gabra Maskel de Aksum (a domnit.); Haile Selassie (1892;;;); Kaleb de Aksum (*c.*); Lalibela (a domnit ?1189-1229); Menelik de Aksum; Menelik(1844;); Tewodros(Kassa;;); Yekuno Amlak (a domnit); Yohannes (*c.*;); Zar'a Ya'qob sau Constantin (1399;); *vezi și* Aksum; *Kebra Nagast*; Prester John

Euharistie; anglicană; elemente ale Euharistiei (pâine și vin); etiopiană; comuniune frecventă; gnostică; și Ignațiu; comuniune puțin frecventă; și Irineu; Cina cea de Taină; și Luther; și luteranism; și monahism; în ortodoxie; și Pavel; prezență prezbiteriană (și "târguri sfinte"); prezență reală sau corporală; primirea elementelor; mesele restrânse; ca sacrificiu; și protestanții reformați; și separatiștii; și Biserica latină de Vest; și Zwingli; *vezi și azimă*; Benedicție; Berengar de Tours; *Consensus Tigurinus*; excomunicare; Isus Hristos; Masă; transsubstanțiere; utrașism

eunuci

Europa, Hărți; *vezi și* Arianism; Protestantism; Reformă; Romano-Catolicism; Biserica latină occidentală

Eusebiu de Cezareea (*c...*)

Eusebiu de Nicomedia (d.)

Evagrius Ponticus (435-99)

Evanghelism; anglican ; și viața de apoi; înțeles anglofon; și apocalipticism; caracter; "conservator"; *definit*; Alianța Evanghelică; și feminism; în secolul al XIX-lea în Marea Britanie; și misiune, Ch.; și penticostalism; și sclavie; în Occidentul modern; sinonim pentru protestantismul timpuriu; și abstinență; *vezi și* creștini "născuți din nou"; fundamentalism; "marile treziri"; Iisus Hristos: Ispășire; Ultimele zile; luteranism; metodism; protestantism; renaștere

Eva; *vezi și* Adam; Cădere; păcat originar

evensong

evoluție

excomunicare; *definit*

exerciții: *a se vedea* întâlniri de tabără

Exodus

credință: *vezi* soteriologie; pierderea credinței; *vezi și* agnosticism; ateism

Falasha (*Beta Israel*)

Cădere ; *vezi și* Adam; Eva; păcat originar; soteriologie

familii ; *vezi și* avort; contracepție; căsătorie

Războiul fermierilor (*Bauernkrieg*;)

Fascism; a *se vedea și* nazism

post; *vezi și* Postul Mare; penitență

Părinții Bisericii: *vezi* Creștinism: timpuriu

Ffeminismul; și gnosticii

Ferrara, Consiliul din (1437): *vezi* Florența

Feuerbach, Ludwig (1804 -)

clauza *filioque*

mișcări flagelante

Abația Fleury (St-Benoit-sur-Loire)

Florența; Consiliul din (din Ferrara;1439); dinastia Medici; San Lorenzo

tabuuri alimentare; *vezi și* Postul Mare; vegetarianism

falsuri creștine; *vezi și* Donația lui Constantin

Franța ; în Africa; în America; dinastia Bonapartistă; dinastia Bourbon; Catarii în; dinastia Capețiană; dinastia Carolingiană; catedralele Plate; în China; războaie (secolul al XVI-lea), Plate; Concordat; Contrareforma în, Plate; Războiul de o sută de ani; în India; în Coreea; dinastia Merovingiană; monahismul în; și Orientul Mijlociu; și normanzii; dinastia Orleanistă; și Imperiul Otoman; imperiu de peste mări; protestantismul (hughenoți) în; romano-catolicismul în; a doua Republică; a treia Republică; dinastia Valois; regimul de la Vichy; și războiul mondial

Împărați: Napoleon (1769;) , Plate; Napoleon(1808;;.); *vezi și* Sfântul Împărat Roman: Charlemagne

Regii Franței și ai Franței: Charles (1470;); Charles(1550;); Childeric(*c.*); Childeric (a domnit;..); Clovis (466;); Francois (1494;); Henri(1008;); Henri (1519;); Henri(anterior Duce de Anjou și rege al Poloniei-Lituaniei; 1551;); Henri(1553; rege al Navarrei din;); *vezi și* Regine: Marguerite; Ludovic (1214;); Ludovic (1601;); Ludovic(1638;); Ludovic (1754;); Ludovic

(1755;); Ludovic-Filippe (1773;;.); Filip("cel Frumos";;); Filip (1292/3;); Pippin(714;); Robert(972;)

Queens: Catherine de' Medici (1519 -); Marguerite (1553 -) Marie Antoinette (1755; 1774-93)

a se vedea și Francia; Revoluția Franceză; Galicanism; Galia; Jansenism; Nantes: Edictul de

Francia (Franța; *vezi și* franci) ; *vezi și* franci

Francisc din Assisi (1181/); în artă, Placă; canonizare

Ordinul franciscan (Greyfriars); în America; apocalipticism; și artă; și antisemitism; în China; franciscanii conventuali; în Irlanda; în Japonia; și Iisus Hristos; și misiuni în afara Europei; franciscanii observanți; franciscanii spirituali; și universități; *vezi și* capucini

Franco, Francisco (1892-1975)

Frankfurt am Main: Consiliul de (794)

Franci; *vezi și* Franța

Biserici libere, engleze; *vezi și* baptiști; congregaționalism; dizidenți; independență; metodism; prezbiterianism; presbiterianism.

liberul arbitru; *vezi și* Arminius; consumerism; Pelagius; soteriologie

Francmasonerie

Revoluția Franceză ; distrugerea bisericilor; și Zilele de pe urmă; *vezi și* Iacobini

călugări, ordine de frați; *vezi și* augustinieni; capucini; carmelitani; dominicani; franciscani

Prieteni, *mai târziu* Societatea Prietenilor (Quakers); în America de Nord

fundamentalism și literalism; în creștinism; în hinduism; în islamism; în iudaism

înmormântări și înmormântări (inhumare); și Biserica primară; și Iisus; musulman; *vezi și* incinerare; Liturghie: Requiem Mass; Roma: catacombe; morminte

Galileea; Marea Galileii

Galilei, Galileo (1546-1642)

Galicanism

Galia (Franța); monahismul în

roluri de gen; *vezi și* familii; homosexualitate; sexualitate; sodomie; femei

genealogie, sacru

Consilii generale: *a se vedea* Consilii

Psalmii de la Geneva: *vezi* psalmii metrici

genocid; a *se vedea și* Armenia; naziști; rasism

Georgia, Biserica din

Germania; catarii în; misiunile timpurii în; *Kulturkampf;* și pietismul; protestantismul în; și purgatoriul; romano-catolicismul în; al doilea Reich; a doua reformă în; al treilea Reich și naziștii; unificarea; Republica de la Weimar

Împărat (*Kaiser*): Wilhelm(1859;;)

vezi și Sfântul Imperiu Roman; Luteranism; Protestantism reformat; Cavalerii Teutoni

Gerritszoon, Herasmus: *a se vedea* Erasmus

Gerson, Jean (1363-1429)

Ghana (Coasta de Aur)

Ghassanidele

bresle/ghilde (confrerii; mistere); și afro-americani; dizolvate; și iezuiți; în ortodoxie; și teatru

"Revoluția glorioasă" (1688)

gnosticism și *gnoză* ; *vezi și* scrieri apocrife; Hermes Trismegistus; iudaism; Nag Hammadi; Valentinus

Dumnezeu ; alegoric Avraam; mânia; și capitalismul; ca creator; moartea lui; harul divin; dovada existenței; ca Tată; prima cauză; mâna lui; în iudaism Ch.; în lumină; îndurare; ca Mamă; natura lui; providență; mâna dreaptă a lui; lupta cu; *vezi și* Allah; arianism; deism; deism; Duhul Sfânt; Iisus Hristos; minuni; socinianism; soteriologie; *theosis;* Trinitate; unitarianism; Yahweh

Hoarda de Aur: *vezi* Kipchak Khans

Vinerea Mare; *vezi și* Săptămâna Sfântă; Iisus Hristos: răstignire și moarte (Patimile)

Evanghelia lui Toma: *vezi* scrierile apocrife

Evanghelii; Placă; *definit*; *vezi și* Biblia; *Diatessaron*; *Evangelium*, Lege; Evang*helii* sinoptice

Goți; *vezi și* ostrogoți; teoderici; vizigoți

har: *a se vedea* Augustin din Hippo; Dumnezeu; soteriologie

Grațian (*c.*)

"Marile treziri

Marea Britanie (Regatul Unit) ; Actul de Unire (1707); Revoluția Americană (1776 -); și China; și incinerare; dinastia Hanoveriană; Parlament; romano-catolicii din; toleranță în; Războiul din(SUA); și Primul Război Mondial

Regi: George I (Elector de Hanovra, rege al Irlandei;;); George (Elector de Hanovra, rege al Irlandei;;); George (1865;)

Queens: Victoria (regină-împărătească; 1819;)

a se vedea, de asemenea, Insulele Atlantice; Imperiul Britanic; Anglia; Irlanda; Scoția; Țara Galilor; Țara Galilor

Moravia Mare *vezi și* Moravia

Marea Rusie: a *se vedea* Rusia

Marea Schismă (1054)

Grecia antică, Ch., hartă(21); arhaică; artă; democrație; teatru; istorie; iudaism; filozofie; religie; *vezi și* Homer

Grecia, medievală și modernă; Războiul de independență

Regi: Constantin (n.)

Biserici greco-catolice (Biserici uniate) ; *vezi și* Ortodoxia rutenească

Limba greacă ; ca *lingua franca* (*koine*) ; literatură; în liturghie; termeni teologici; *vezi și* Septuaginta

Ortodoxie greacă; *vezi* Imperiul Bizantin; Constantinopol; Grecia medievală și modernă; Ortodoxie

Reforma gregoriană; a *se vedea și* Roma: Papii: Grigore

Greyfriars: *vezi* Ordinul franciscan

bresle: *a se vedea* bresle

Habiru

Dinastia Habsburgilor; și Reforma *vezi și* Sfântul Imperiu Roman.

hagiografie; *definit*; *vezi și* Atanasie; *Legenda de aur;* sfinți

Halle

han'gul: *vezi* alfabetul

Harnack, Adolf von (1851 -)

Harris, William Wade (1865 -)

Monarhia hasmoneană

Hassatan: *vezi* Satana

vindecare; *vezi și Aladura*; Iisus Hristos; miracole

Rai ; *vezi și* soteriologie

Limba ebraică

Scriptura ebraică (Tanakh): *a se vedea* Biblia: Vechiul Testament

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1770 -)

Catehismul de la Heidelberg

Elena, mama lui Constantin (*c*...)

Iad; *vezi și* soteriologie

Societatea elenistică; *definită*

heraldică

erezie, ; *definit*; papii ca eretici; *vezi și* Albigenzii; blasfemie; gnosticism; monarhianism; persecuție; protestantism; creștinism radical; valdeniști

Hermes Trismegistus și scrierile hermetice

pustnici; în Rusia

Herțegovina: a *se vedea* Bosnia

Hesse, *Landgraf*: Philipp (1504, 1509 - 67)

Hesychasm

heterosexualitate; *vezi și* familii; homosexualitate; bărbați; femei

creștini ascunși: *vezi* cripto-creștinism

High Churchmanship, anglican ; *vezi și* Anglo-Catolicism; Arminianism; homosexualitate; Non-Jurori; Mișcarea Oxford; Tories; Tractarians

Liturghie Mare: *vezi* Liturghie

hinduismul și creștinismul; fundamentalismul în

Hippolytus din Roma (*c*...)

istorie, scriere și concepte de (istoriografie); și greci; și evrei; în Occidentul modern; sarcină morală; și moscoviți/ruși; Renaștere; și romani; și protestanți; *vezi și* Dispensaționalism; hagiografie

Hitler, Adolf (1889 - 1945)

HIV: *a se vedea* SIDA

Hobbes, Thomas (1588 - 1679)

dinastia Hohenzollern; Albrecht de Brandenburg, cardinal arhiepiscop de Mainz (1490-1545); *vezi și* Brandenburg; Prusia

sărbători; *vezi și* sfinți

Mișcarea de sfințenie

Sfânta Împărtășanie: *vezi* Euharistie

Sfinții Nebuni; în Bizanț; în Rusia; în Siria

Țara Sfântă Cap., hărți; *vezi și* cruciade; Ierusalim; Palestina

munți sfinți; *vezi și* Athos; Tur 'Abdin

Sfântul Oficiu: *a se vedea* Inchiziții: Roman

Sfântul Imperiu Roman, Harta (617), Harta (648), ; abolit; și Imperiul Bizantin; monarhie electivă; orașe libere; Ghibelinii; dinastia Habsburgilor; prinți-episcopi imperiali; propagandă imperialistă; Controversa învestiturilor; dinastia Ottoniană; și papalitatea; romano-catolicism în (*vezi și* Germania)

Electori: a *se vedea* Bavaria; Boemia; Brandenburg; Köln; Palatinat; Saxonia

Împărați: Carol cel Mare (*Carolus Magnus*;;); *Libri Carolini*; *vezi și* Societatea și reformele carolingiene; Carol, rege al Boemiei (1316;); Carol (1500, 1519-55); retragere; și papalitate; și

Pacea de la Augsburg (1555); persecuție; și protestantism; și reunificare; Ferdinand, arhiduce în Austria interioară, rege al Boemiei și al Ungariei (1503, 1558 - 64); și reuniunea; Ferdinand, arhiduce în Austria interioară, rege al Boemiei și al Ungariei (1578, 1619 - 37); Francisc, rege al Ungariei, ulterior împărat al Austriei (1768;;); Henric(876;); Henric (973;); Henric(1050;;.); Iosif al II-lea); Leopold, Mare Duce de Toscana (1747;); Ludovic "cel Pios" (778;); Maximilian(1459, 1493 - 1519); Maximilian, Rege al Ungariei (1527, 1564-76); Otto (912;); Otto(955;); Otto(980;); Sigismund (1368;)

Împărătese: Maria Tereza, regină a Ungariei, Boemiei (1717; 1745-65; d. 1780); Teofan (960 - 91) *vezi și* dinastia carolingiană

Duhul Sfânt; ; botezul; *definit*; și Erasmus; feminin; lumină interioară; subordonarea; *vezi și charismata*; creștinism carismatic; clauza *filioque;* macedonism; penticostal; penticostalii

Săptămâna Sfântă

Homer

Homoeans

homoousios (*Homoousion*)

homosexualitate; în Grecia antică; și în creștinism; în Occidentul modern; în epoca Reformei; *vezi și* sodomie

Hong Xiuquan (1814 - 64)

Howell, Vernon: *vezi* Koresh, David

Hugonauți ; *vezi și* Franța

demnitate umană și natură umană; *vezi și* Cădere; păcat

umanism, ateu

umanism, Renaștere ; *vezi și* Erasmus

Hume, David (1711-76)

Ungaria; și Imperiul Bizantin; cruciadă (1514-15); primul creștinism în; istoria modernă; Imperiul Otoman în; protestantismul în; Biserica Reformată din; vrăjitoria în *vezi și* limba maghiară

Hus, Jan (*c.* 1371-1415)

Husiți (Biserica Utrachistă); *vezi și* Frații Boemiani

imnuri; ateu; engleză; evanghelică; evanghelică; greco-ortodoxă; de ură; evreiască; latină; luterană;; metodistă; moravă; penticostală; pietistă; rusă; siriacă; xhosa; în Zurich; *vezi și* Biblia: cărți individuale: Psalmi; Negro Spirituals

Hypatia (d. 415)

hypostasis

Iberia, 1038; Islamul în; evreii în; expansiunea mondială Cap., Harta 21 (694 - 5), *vezi și* Portugalia, Spania

iconoclasm și iconofobie: în creștinismul diofizit; în Anglia; în Franța; în Germania; erezia iudaizantă (rusă); în Coreea; în Țările de Jos; paulicienii; în protestantismul reformat; în Elveția; *vezi și* idolatrie; imagini; iudaism

Controversa iconoclastă (ortodoxă); Triumful Ortodoxiei; și Biserica latină occidentală

iconostas; Rusă, Placă

Icoane ; Placă; *acheiropoieta*;

idolatrie și idoli

Ignațiu din Antiohia (d..)

Ignatius Loyola (Inigo Lopez de Loyola; ?1491-1556), Farfurie; *Exerciții*; și papalitate

imagini și statui creștine; și Calvin; și Karlstadt; și Luther și luterani; și protestanți; și protestanți reformați; și Biserica latină occidentală; și Zurich; *vezi și* iconoclasm; Controversa iconoclastă; idolatrie; Cele zece porunci

Imaculata Concepție: *vezi* Maria

nemurire: *a se vedea* viața după moarte

imperialism: *a se vedea* colonizare

Imperialiști: *vezi* Sfântul Imperiu Roman

Întruparea lui Hristos; *definit*; *vezi și* trup ceresc; Iisus Hristos; Maria

India; vechi; Britanicii în; Biserica din India de Nord; Biserica din India de Sud; Diofizii în; Francezii în; Marea Rebeliune (1857-8); Honourable East India Company; eșecul misionar în; Portughezii în; misiunea romano-catolică în; Războiul de șapte ani; *vezi și* hinduism; Mar Thoma; Imperiul Mogul

indulgențe

Revoluția industrială

Infailibilitatea papală: *a se vedea* papalitatea

inhumare: *a se vedea* înmormântări și înmormântări

lumină interioară: *vezi* Duhul Sfânt

inchiziții; portugheză; romană (Congregația pentru Doctrina Credinței, Sfântul Oficiu); spaniolă

Literatură intertestamentară; *vezi și* scrieri apocrife

Interregnum: a *se vedea* Anglia: Commonwealth

Iran: *a se vedea* Persia

Irak; a *se vedea și* Mesopotamia

Irlanda (Hibernia); "Ascendență"; războaie (secolul al XVII-lea) (1921 -); dominația engleză în; prima creștinare în; și "Revoluția glorioasă"; prezbiterieni în; Reforma în; Republica; Revoluția (1918 -); romano-catolicism în Biserica (protestantă) Lorzi, regi, regine: *vezi* Anglia: Regi, Regine; Marea Britanie: Regii, regine *vezi și* Creștinismul celtic; Ulster

Irineu din Lyon (d. *c.* 202) ; milenarism

Irving, Edward (1792 - 1834)

Islam (musulmani), Cap.; și asceții; în Africa; în Balcani; în Asia Centrală; și creștinismul; pretenția de antichitate; *definit*; primele cuceriri; și sfârșitul lumii; fundamentalismul în; și învățătura greacă; și imaginile; în India; și iudaismul; în Orientul Mijlociu modern; și mongolii; și Rusia; erudiție; și eliberare sexuală; în Spania (*mudejari)*; și Renașterea din secolul al XII-lea; *vezi și* cruciade; minarete; mongoli; Imperiul Mogul; Mahomed; Imperiul Otoman; Coran; Spania; turci

Israelul antic Cap. 2, Harta 2 (49); distrugere; și Etiopia; origini; cele douăsprezece triburi

Regi: Ahab (a domnit *c.* 870 - 850 î.Hr.); David (*c.* 1037; 1000-970 î.Hr.); Saul (*c.* 1040-1000 î.Hr.); Solomon (a domnit *c.* 971 - 931 î.Hr.)

Regina: Izabela (a domnit *c.* 870 - 840 î.Hr.)

vezi și Canaan; Exod; Monarhia hasmoneană; Țara Sfântă; Evrei; Iuda; Macabei; Palestina; Patriarhi; Patriarhi

Israel, modern; a *se vedea și* Palestina

Istanbul: *a se vedea* Constantinopol

Italia; bizantinii în; catarii în; reforma catolică în cap. 18; regimul fascist; așezarea grecilor în 30; monahismul în; istoria modernă; musulmanii în; și purgatoriul; reforma radicală în; și Renașterea; Republica; unificarea; universitățile; și războaiele valoșilor

Jacob (Israel)

Biserica Iacobită: *vezi* Biserica Ortodoxă Siriacă

Iacobiți (Marea Britanie)

Dinastia Jagiellon; *vezi și* Ungaria; Polonia-Lituania

Iacob ("cel Mare"); *vezi și* Compostela

Iacob "cel Drept" (d. 62); *Liturghie de*

Jansenismul

Japonia; creștinismul în; și Coreea; ocuparea Chinei; shogunii Tokugawa

Iehova

Martorii lui Iehova

Ieronim (*c.* 345 - 420)

Ierusalim ; ca Aelia Capitolina; moscheea Al-Aqsa; alegoric Roma; episcopie anglo-prusiană; capturată de cruciați (1099); capturată de David; Biserica Sfântului Mormânt , Placa; și Constantin I; distrusă (70, 135); Domul Stâncii; mănăstirea etiopiană; prima biserică din; mănăstirea georgiană; Marii Preoți; Biserica Luterană; capturarea musulmană (638) (1187); Noul Ierusalim; și liturghia ortodoxă; Patriarhul ortodox; pelerinaj la; post Biserica din; jefuit (614); Templul ; și Adevărata Cruce; *vezi și* Aelia Capitolina; Alexandru; Chivotul Legământului; Israel; Iacob "cel Drept"; Iuda; Sionul

Ierusalim, Regatul Latin al

Iezuiții: *vezi* Societatea lui Isus

Iisus Hristos (Joshua/Yeshua) ; *Viața relatată în Noul Testament*: nașterea (din fecioară); frați și surori; originile în Galileea; începuturile vieții, placă; circumcizia; botezul; slujirea publică; discipolii (apostolii: *vezi și* Andrei; Bartolomeu; Iacov cel Mare; Iacov cel Mare; Ioan Evanghelistul; Iuda; Levi; Matei; Matei; Matei; Petru; Filip; Toma; Doisprezece); și înmormântări; și Împărăția lui Dumnezeu; lipsa scrierilor; și Legea; și căsătoria și divorțul; minuni și vindecări; și Maria Magdalena; parabole; și farisei; și saduchei; și samariteni; ziceri; predici; Predici pe Munte și pe Câmpie; și Templul 91; și violența 156; și bogăția; Transfigurarea; Coroana de spini; mormântul (Sfântul Mormânt); Învierea; la Emaus 94, planșa 18; Înălțarea; apare lui Pavel; *Subiecte referitoare la*: alegoric Isaac; în artă , Planșa 65; Ispășirea; ca Mire; corespondență cu Abgar; divinitate; și simbolul peștelui; și sărăcia franciscană; la dreapta lui Dumnezeu; ca Bun Păstor; gnostic; ca Mare Preot; "istoric"; Sfântul Sânge; umanitate ; ioanină; *kenosis; ca* Rege; ca Rege al evreilor; ca Miel 104; ca *Logos (*Cuvânt) ; ca Domn (*Kyrios);* în maniheism; merite; ca Mesia (*Christos)*; Controversa monofizită; ca Moise; Numele lui Iisus; ca Noe; relația personală cu; și Reforma Protestantă; în

Psalmi; întoarcerea (*Parousia);* ridiculizarea, Plate; Al doilea Adam; și cele șapte sacramente; Fiul lui David; Fiul lui Dumnezeu; Fiul Omului; simbolismul pentru două naturi; și femeile; *vezi și* Ana; Apollinaris din Laodiceea; arianism; trup ceresc; Calcedon; Hristos Regele; Crăciun; cristologie; Corpus Christi; docetism; Pași; Euharistie; Vinerea Mare; Întruparea; Maria; Liturghie; monarhianism; socinianism; Trinitate; unitarianism

Creștinii evrei (Ebioniți)

Evrei 2, cap. 2; și vechii greci; în Babilon; convertirea în Zilele de pe urmă; deicidul; și primii creștini; în Anglia; și Iluminismul; evitarea infanticidului; expulzarea din Spania (1492); prima chemare; și Liturghia; în Europa medievală; în Orientul Mijlociu; și nazismul (Holocaustul); în Țările de Jos; în America de Nord/SUA; în Imperiul Otoman; și *Peshitta;* filosemitism; în Polonia-Lituania; în Portugalia; Răscoala (66 - 70); Răscoala (135); și Imperiul Roman;;; în Rusia; și marea; în Spania (iudaismul sefardit), evreii - *cont.*; *vezi și* antisemitism; Babilon; Biblie: Vechiul Testament; defăimarea sângelui; cruciade; diaspora; exil; ghetouri; limba ebraică; evrei; evrei; Israel; Iudeea; Iuda; iudaism; Moise; Noii Creștini; rabini; sinagogi

Ioachim de Fiore (*c.* 1135-1202)

Ioan Botezătorul

Ioan Cassian (*c.* 360 - 435)

Ioan Hrisostom: *vezi* Constantinopol: Patriarhi oecumeniali

Ioan Climacus (*c.* 525 - 606)

Ioan al Crucii (Juan de Yepes; 1542-91)

Ioan din Damasc (Ioan Damascena; *c. 655-c.* 750)

John the Divine (*c.* 80); *vezi și* Biblia: cărți individuale: Apocalipsa

Ioan Evanghelistul (*c.* 80); *vezi și* Biblia: cărți individuale: Ioan

Iudeea Rege: Irod I ("Cel Mare"; 73; 37 - 4 î.Hr.) *vezi și* Betleem

Iuda, regatul lui

Regi: Amon (a domnit *c.* 642 - 640 î.Hr.); Iosia (641; 649 - 609 î.Hr.)

Iudaism 2, 4, Cap. 2; în Arabia; și artă; și celibat; caracter; și origini creștine; și creștinism timpuriu; și Iluminism; și Biserica etiopiană; tabuuri alimentare; fundamentalism în 5; și gnosticism; și islam; și khazari; literatură; și protestanți; și întoarcerea lui Mesia; perioada "celui de-al doilea templu"; sefardici; și sclavie; în Yemen; *vezi și* antisemitism; Biblie: Vechiul Testament; circumcizie; dinastia Hasmoneilor; Macabei; evrei; farisei; saduchei; sinagogi; Tanakh; Yahweh; zeloți

jure divino: *a se vedea* episcopie

război just: *vezi* război

justiție

justificare prin credință sau prin fapte; *vezi și* soteriologie

Iustin Martirul (*c. 100-c.* 165); milenarismul

Kant, Immanuel (1724 - 1804)

creștinismul katafatic *definit*

Kebra Nagast

Kempis, Thomas a (*c.* 1380-1471)

Kennedy (Semple McPherson), Aimee (1890 - 1944), Planșa 50

creștinismul kenotic

Keswick Conferințe

Insula Kharg

Khanatul Khazar

Placă de Psaltire Khludov

Khomiakov, Aleksei (1804 - 60)

Kiel

Kierkegaard, Soren (1813 - 55)

Kiev (Kiev); Mănăstirea Peșterilor; Mitropolitul Kievului; Academia Mohyla; Prinți: *vezi* Rus'

Kim Il Sung (1912 - 94)

Kimbangu, Simon (1887 - 1951) și Biserica Kimbanguistă

Biblia King James: *a se vedea* Biblia: Versiunea autorizată

Împărăția lui Dumnezeu

Kipchak Khans ("Hoarda de Aur")

Cavalerii Ospitalieri; Cavalerii Templieri: *vezi* Ospitalieri; Templieri

Kongo, creștinismul în, placă

Konstanz (Constanța), Consiliul din (1414 - 18)

kontakion

Coran: *a se vedea* Coranul

Coreea; mișcarea Donghak; penticostalismul în; protestantismul în; romano-catolicismul în; *vezi și* alfabetul: alfabetul *han'gul*; teologia Minjung

Kulturkampf

Kiev: a *se vedea* Kiev

Lahore

Lalibela, Placă

Palatul Lambeth; Conferințe, Placă

Las Casas, Bartolome de (1484 - 1566)

Ultimele zile și Judecata de Apoi ; și convertirea evreilor;; *definit; și* Revoluția Franceză; și Iisus; și Europa Occidentală medievală, Plate; neapariție (secolul I); și pietism; în epoca Reformei; în Rusia; în SUA; *vezi și* Anticrist; apocalipsa; Dispensaționalism; milenarism; mileniu; Miller; postmilenarism; premilenarism

ultimele ritualuri

Cina cea de Taină

Conciliile de la Lateran: (1139);h (1215); h (1512 -); Tratat (1929)

America Latină; Teologia Eliberării; și Penticostalism; *vezi* America Centrală, Portugalia; America de Sud; Spania

Doctorii latini (Ambrozie; Augustin de Hippona; Papa Grigore I; Ieronim, q.v.)

Limba latină ; dispariție în Orient ; literatură ; în liturghie ; în Renaștere ; termeni teologici ; *vezi și* retorică

Latitudinarii; *vezi și* deiștii

lege: carolingian; și moralitatea creștină; divin; ecleziastic (drept canonic); englez ("Common Law"); grecesc; drept internațional; islamic; evreiesc; drept natural; roman; rus; rolul teologic al; *vezi și* antinomianism; legământ; codul deuteronomic; Iisus Hristos; justificare; Luther; Pavel din Tars; soteriologie

activism laic în Biserică ; *vezi și* clericalism

petrecerea timpului liber: *a se vedea* consumism

Postul Mare

leproși

protestantism liberal; și antisemitism; și ecumenism; și Iluminism; împotriva rasismului; și al doilea Reich; și eliberare sexuală; și Africa de Sud; *vezi și* reformă socială și "Evanghelia socială".

liberalism (politic)

Teologia Eliberării, Placă

limitatori: *a se vedea* frați

alfabetizare; afro-american; în New England; în Novgorod; în Statele Unite ale Americii

Lituania; animism în; antitrinitarism în; catolicism în; convertirea; martiri; mitropolit al; ortodoxie în; protestantism reformat în; protestantism reformat în

Marii Prinți: *vezi* Polonia-Lituania: Regi; *vezi și* Polonia-Lituania; Ortodoxia rutenilor; Cavalerii teutoni

liturghie; anglicană; armeană; catolică apostolică; Biserica primară; etiopiană; greco-ortodoxă; luterană; penticostală; ortodoxă rusă; a Sfântului Vasile; a Sfântului Iacob; a Sfântului Ioan Hrisostom; slavonă; siriacă; tridentină; latină occidentală/ romano-catolică ; *vezi și Cartea de rugăciune comună*; Euharistie; înmormântări; imnuri; Kalendars; căsătorie; Liturghie; Liturghie; Liturghie; Liturghie vernaculară; Liturghie de stat; Liturghie; Liturghie de stat; Liturghie de stat; Liturghie de stat; Liturghie de stat; Liturghie de stat

Locke, John (1632 - 1704)

Logos teologie; *vezi și* Biblia: Ioan; Iisus Hristos

Lollardy; *definit*

Lombarzi

Londra; Moartea Neagră; Charterhouse; Marele incendiu; Mithraeum; St Mary-le-Bow; Catedrala St Paul; Biserica Templului

Societatea Misionară din Londra

Ziua Domnului: *vezi* Duminică

Rugăciunea Domnească

Cina Domnului: *vezi* Euharistie

Lourdes, Doamna noastră, planșa 44

Biserică joasă, anglicană; *vezi și* evanghelism

Țările de Jos (Țările de Jos); misiunea anglo-saxonă în; și *Devotio Moderna;* Ottonienii și; protestantismul timpuriu în; protestantismul reformat în, Platoul; și Spania, Platoul; toleranță și toleranță în; vrăjitoria în; *vezi și* Belgia; Provinciile Unite (Țările de Nord), Țările de Jos spaniole

Liturghie joasă: *vezi* Liturghie

Lucifer; *vezi și* Satana

Lutetia: a *se vedea* Paris

Luther, Martin Luther, Martin (1483 - 1546) ; *Viața*: context; șiTheses; *Turmerlebnis;* la Disputația de la Leipzig; arde bula papală; la Dieta de la Worms; predicile din Postul Mare; și Războiul fermierilor; căsătoria; moartea; *Subiecte referitoare la*: și Antihrist; și Apocrifa; și Augustin; și Biblia; și comunitățile civile; și legea divină; și Erasmus; și Euharistia; "*Haustafeln*"; și imnurile și muzica; și imaginile; și indulgențele; și evreii; adversarii; și papalitatea; și paradoxul; și predestinarea; ca profet; soteriologia; și vrăjitoria; și Zwingli; *Sclavia voinței*

Biserici luterane (evanghelice) ; în Africa; în Europa Centrală; și Euharistie; prima; în Germania; în Ungaria/Transilvania; în Ierusalim; liturghie; muzică; și naziști; în America de Nord/SUA; "Ortodoxie" în; și pietism; în Polonia-Lituania 2; și rezistență; în Scandinavia; *vezi și* pietism; Liga Schmalkaldică

Lyon (Lyon); Conciliul din (1274); *vezi și* Irineu; Pothinus

Macabei; *vezi și* dinastia Hasmoneilor

Macedon și Macedonia

Regi: Alexandru al III-lea ("cel Mare";;; î.Hr.); Filip al II-lea (382;î.Hr.)

Macedonismul (*Pneumatomachi*)

McPherson, Aimee Semple: *vezi* Kennedy

Madagascar (Malaghasy)

magie; *vezi și* vrăjitorie

Reforma magistrală: *a se vedea* Reforma

magisteriu

magistrați; *definit*; *vezi și* regenți

Mani (d. 276/7) și maniheismul

Biserica Mar Thoma; a *se vedea, de asemenea,* Dyophysites; India

Marcion din Sinope (*c. 110-c.* 160)

Biserica Maronită

căsătorie; atitudini creștine față de; clericală; companionat; Iisus Hristos despre; căsătoria mistică; și Thomas Cranmer; *vezi și* anulare; ascetism; copii; celibat clerical; divorț; poligamie; sex; tinerețe

Marsiglio din Padova (*c. 1275-c.* 1342)

Martin de Tours (316 - 97)

Martir, Peter: *vezi* Vermigli

martiriu; în Buganda; de către împăratul bizantin; și gnosticii; în Japonia; în Coreea; în America Latină; în Lituania; în Noua Franță; în Imperiul Otoman; în Polonia; al protestanților; în Reforma Cap. 17; în Imperiul Roman , planșa 2; în Rusia; în Imperiul Sassanian; *vezi și* ardere pe rug; persecuție

Marx, Karl (1818 - 83) și marxismul

Maria, Sfânta Fecioară (Maica Domnului; *fl. c.* 30); și alegorie; Buna Vestire; în artă, Plăci; Adormirea; și Circumcizia; și Cistercienii; și Constantinopol; devoțiune; Adormirea; genealogie; *hiperdulia*; imagini; Imaculata Concepție; în Islam; obiecte de îmbrăcăminte; Magnificat; *Mediatrice*; merite; lipsă de la *Mesia*; în Europa modernă; Maica Bisericii; Maica Domnului; fecioria perpetuă și Nașterea Fecioarei lui Isus; și protestanți; a doua Eva; suferințe ("Doamna noastră a milei"); *vezi și* Anna; *Theotokos*

Maria Magdalena (*fl. c.* 30)

Sfânta Liturghie; atacuri asupra; *definită;* devoțiune în jurul; înălțarea Ostiei; evoluție în Biserica latină occidentală; prima împărtășanie; Liturghie mare; evreii și; Liturghie joasă; în luteranism; și Purgatoriu; Liturghie de Requiem; Tridentină; *vezi și Corpus Christi*; Euharistie; Iisus Hristos: Sfântul Sânge; transsubstanțiere; utrașism

Massachusetts

Maurists: *vezi* Benedictini

Maximus Mărturisitorul (*c.* 580 - 662)

Mecca (Makkah)

medicină și medici

Megiddo (Armaghedon)

Melanchthon (Schwarzerd), Philipp (1497 - 1560); și Euharistie; și soteriologie

Melchites

Melitius de Lycopolis (d. după) și schisma melitiană

bărbați ; *vezi și* alcool; heterosexualitate; homosexualitate; misoginie; patriarhat; război; femei

mendicanți: *vezi* frați

Menoniți

Mesopotamia (Irak)

Messalianism

Mesia ('Unsul'); *vezi și* Iisus Hristos ca Mesia

Metodism; în Africa; în China; ca "Connexion"; primii ani; fisionomie; în Germania; în Marea Britanie; în India; slujire; în regiunea Pacificului; în Scoția; în Tonga; în Statele Unite (Bisericile Metodiste Episcopale); misiune mondială; *vezi și* Mișcarea de Sfințenie; Wesley

psalmi metrici (Geneva)

episcopi mitropoliți

Metz; a *se vedea, de asemenea,* Chrodegang

Mexic (Noua Spanie)

Creștinismul miafizit (monofizit), Cap. ; *vezi și* Biserica Coptă; Etiopia; Controversa monofizită; Biserica Ortodoxă Siriacă

Michelangelo Buonarroti (1475-1564)

Harta 5 a Orientului Mijlociu (177), *vezi și* Arabia; Țara Sfântă; Irak; Israel; Iudeea; Liban; Mesopotamia; Palestina; Imperiul parțian; Persia; Imperiul Sassanian; Siria.

Milano (Mediolanum); Declarația din (313); *vezi și* Ambrozie

ordine militare; *vezi și* Templieri; Cavalerii Teutoni

sfinți militari; *vezi și* Gheorghe; Martin de Tours; Pahomie; Serghie și Bacovia

serviciul militar: *a se vedea* armata

milenarism; *definit*; *vezi și* apocalipticism; Zilele de pe urmă; post-milenarism; premilenarism

Miller, William (1782-1849) și Millerii

minarete

slujire; alegerea miniștrilor; critică a; eunuci și; itinerant; "padre"; protestant; a femeilor; *vezi și* anticlericalism; succesiune apostolică; congregaționalism; episcopat; independență; activism laic; predicatori locali; căsătorie, clericală; hirotonire; presbiterianism; preoție

miracole; *vezi și* vindecare; Iisus Hristos

misoginie; *vezi și* Anglo-catolicism; Eva; clericalism

misiune: Anglicană; anglo-saxonă; ariană; bizantină; celtică; celtică; Contrareformă, Ch.; Ch. dyophysite; Biserica timpurie Ch.; iezuiți în Europa; Ch. Miaphysite; moravă; protestantă nord-americană; protestantă, Ch.; relația cu Imperiul Britanic; romano-catolică, Ch.; latină occidentală (medievală); *vezi și* convertire; Conferința de la Edinburgh; renașteri; Societatea pentru Propagarea Evangheliei; principiul celor trei sine; principiul celor trei sine

Misiuni străine de la Paris

Mithras și Mithraismul

Modalism; *vezi și* monarhism

Modernism, catolic

Imperiul Mogul: *vezi* Imperiul Mogul

Mohammed: *a se vedea* Muhammad

Monarhiști; *vezi și* adopționism; modalism

monarhie: absolutism; și creștinism; divin; drept divin (*jure divino*); israelit; *vezi și* Hristos Regele; Iluminism: despotism luminat; Sfântul Imperiu Roman; papalitate

împrumut de bani: *a se vedea* uzură

Mongoli; și creștinism; și islam; *vezi și* China: Dinastia Yuan; Kipchak Khans; Kublai Khan; Tătarii; Timur.

Monica (331-87)

călugări (clerul obișnuit), mănăstiri și monahism; anglican; anglo-saxon; și Augustin; începuturi în Occident; budist; carolingian; în China; cluniacii primul "ordin"; coptic; dizolvări și denigrări; Irlanda medievală timpurie; oriental; etiopian; enclavizare forțată; în Franța; ortodoxism grecesc; și islam; oameni sfinți itineranți (gyrovagues); Jovinian se opune; literatură și erudiție; maniheist; Biserica medievală occidentală; în Europa modernă; catedrale monahale, placă; reguli monahale; origini; ortodocși; acțiune politică; clerul regulat *definit*; ortodocși ruși; în Siria; *vezi și* eremiți augustinieni; Vasile de Cezareea; benedictini; cistercieni; cluniaci; Comunitatea Învierii; frați; premonstratensi; răscumpărători; regula sutașilor; regula sutașilor

Monoenergismul: *vezi* Controversa Monotelică

Creștinismul monofizit: *vezi* Creștinismul miafizit

Controversa Monoteliților

Montaniștii

Monte Cassino

Mauri: *a se vedea* Islamul în Spania

Moravia; a *se vedea și* Moravia Mare

Biserica Moravian Brethren (*Unitas Fratrum*) , Planșa 62

moriscos

Mormonii (Biserica lui Isus Hristos a Sfinților din Ultimele Zile)

mozaicuri, planșa 27

Moscova; Kremlin; Mitropoliți; Patriarhie; Catedrala Sfântul Vasile (Catedrala Intercesiunii); *vezi și* Adrian; Aleksei; Ciprian; Filaret; Iona; Makarii; Moscopole; Nikon; Photios; Tikhon; Zosima

Moise ; *vezi și* Pentateuhul; Sinai; Cele zece porunci

moschei; a *se vedea și* minarete

mudejari: a *se vedea* Islamul în Spania

Imperiul Mogul (Mughal)

Muhammad (Mohammed) ' *vezi și* Coran

Munster

Moscopole, Harta 16 (532); și Imperiul Bizantin; și Patriarhul Oecumenic; și Polonia-Lituania; și reuniunea Bisericilor; și tătarii

Marii Prinți: Dmitri Donskoi (1359-89) Ivan I Kalita (1288;); Ivan III ("cel Mare";); Semen (1316;); Vasilii I (1371;); Vasilii II (1415;); Vasilii III (1479;).

a se vedea, de asemenea, Rusia: Țari

muzee

muzică liturgică și sacră; africană; anglicană; interzisă la Zurich; creștinism oriental; etiopiană; luterană; luterană; moravă; ortodoxă; protestantă; romano-catolică; ortodoxă rusă; siriacă; vest-europeană; latină occidentală

Musulmani, prima utilizare databilă a cuvântului; *vezi și* Islam

Mussolini, Benito (1883-1945)

piese de teatru cu mistere: *a se vedea* teatru

mistici, misticism și contemplație; și diofizi; și Ioan Cassian; și Contrareforma; și Islam; și iudaism; și Biserica latină occidentală; și Ortodoxie; *vezi și* creștinism apofatic; creștinism kenotic

Nag Hammadi

NNantes; Edictul din (1598); Revocarea Edictului

naționalism

Nativii americani

drept natural: *a se vedea* drept

filozofie naturală; *vezi și* știință

Partidul Nazist (NSDAP) și naziști ; *vezi și* Hitler

Neoplatonismul

Creștinismul nestorian: *a se vedea* Biserica Răsăritului; Creștinismul Diofizit; Creștinismul siriac

Nestorius: vezi Constantinopol

Țările de Jos, Regatul Țărilor de Jos; a *se vedea și* Belgia; Țările de Jos; Țările de Jos spaniole; Provinciile Unite

Noii creștini (*conversos*)

Noua Anglie, harta 22 (726-7)

Noua Profeție: *vezi* Montanismul

Noua Romă; *vezi și* Constantinopol

Noua Spanie: a *se vedea* America Centrală; Mexic

Noul Testament: *a se vedea* Biblia: Noul Testament

Lumea Nouă: *a se vedea America* Centrală; America de Nord; America de Sud.

New York (New Amsterdam); Statul

Noua Zeelandă (Aotearoa)

Newman, John Henry (1801-90)

Newton, Isaac (1642-1727)

Niceea; Conciliul I (325); Conciliul al II-lea (787)

Crezul de Niceea (Niceno-Constantinopolitan); *vezi și* clauza *filioque*

Nigeria

Nikon (1605; Patriarh al Moscovei)

Ninian (*c.*)

Noe și Potopul

nominalism

Biserici necalcedoniene, Cap.; *vezi și* Diofizi; Miafizi

Non-jurați; *definit*

Normanzii; și Anglia; și Franța; și Rus'; și Sicilia

Norsemen (danezi, vikingi); *vezi și* Rus'.

Africa de Nord; Imperiul Bizantin și; Biserica din; Islamul din; *vezi și* Augustin de Hippo; Biserica Coptă; Donatus; Tertulian

America de Nord; Biserica Angliei în; colonii engleze (britanice) în, Harta 22 (726-7); colonii franceze în; moravii în; protestantismul reformat în; vrăjitoria în; *vezi și* Canada; "Marile treziri"; Noua Franță; Statele Unite ale Americii

Irlanda de Nord; a *se vedea și* Ulster

Țările de Jos de Nord: *a se vedea* Provinciile Unite ale Țărilor de Jos

Northumbria

Novațian (*c.*) și novatianismul

Novgorod (Gorodishche; Holmgardr)

Nubia, creștinismul în

nuditate

călugărițe; în Europa modernă; mănăstiri de călugărițe desființate; *vezi și* benedictine; bridgetine; carmelite; cisterciene; janseniste; ursulețe

Nürnberg (Nurnberg); Nürnberg Chronicle Plate

jurăminte; refuzul creștinilor de a depune jurământul; *vezi și* nejurători

ascultare, creștin

Observanți: *vezi* Ordinul Franciscan

Oceania: *a se vedea* Oceanul Pacific

Ockham, William de (*c.* 1285-1349)

Concilii oecumenice; *vezi și* Concilii

Patriarhi ecumenici: *vezi* Constantinopol

Slujbele Bisericii: *a se vedea* vecernia

Vechii credincioși: *vezi* Ortodoxia rusă

Vechiul Testament: *a se vedea* Biblia: Vechiul Testament; Tanakh

Oldham, Joseph Houldsworth (1864-1969)

Mișcarea oratorică

Ordine de călugări, de origine cluniacă; *vezi și* călugări

hirotonirea; a femeilor

orgi (orgi cu tuburi), Plate

Origen (*c. 185-c.* 254); și alegoria; și Arius; și Augustin de Hippo; și Celsus; Evagrius Ponticus și; "origenismul"; și purgatoriul; și subordonarea; și cele zece porunci; și universalismul

păcatul originar; *vezi și* Augustin de Hippo; Pelagius

Creștinismul ortodox, Capitole ; și Biblia; caracter; *definit;* și ecumenism; și împărați; și Iluminism; Ortodoxia greacă Capitole; liturghie; și comunism de stat; și Biserica latină occidentală; *vezi și* Bulgaria; Constantinopol; Marea Schismă; Grecia; greco-catolici; Hesychasm; Moscopole; misticism; Patriarhi; România; Rus'; Ortodoxia rusă; Ortodoxia rutenilor; Serbia

Ostrogoții

Imperiul Otoman ; în Balcani; cucerirea Constantinopolului; și a creștinilor; declin; înfrângere la Lepanto; cădere, Harta(926), în Ungaria/Transilvania; masacre de creștini; origini

Sultani: Abdul Hamid al II-lea (1842; 1876-1909; 1918); Ahmed Bakhti (1590; 1603-17); Mehmet al II-lea (1432; 1451-81); Mehmet al V-lea (1861; 1918-22; 1926); Selim al II-lea (1524; 1566-74); Suleyman "Magnificul" (1494; 1520-66).

a se vedea şi turci

Oxford; Universitatea

Mișcarea Oxford (Tractarianism)

Pachomius (292-348)

Oceanul Pacific și regiunea acestuia; misiuni în; *vezi și* Fiji; Hawaii; Noua Zeelandă; Samoa; Tahiti; Tonga

pacifism; *vezi și* Prietenii

Padroado

pedofilie

păgânism

Palamas, Gregory (1296-1359)

Palatinat; *definit* Electori Palatini: Friedrich III (1515, 1559-76); Friedrich V (1596, 1610-32)

Palestina; antichitate, Harta 3 (84), ; medievală; modernă; monahism în; *vezi și* Țara Sfântă; Israel

papalității, Cap.; alegoric Ierusalim; ca Antihrist; și Imperiul Bizantin; catedrala, Sfântul Ioan din Lateran (fosta Christ Church); centralizare (modernă); pretenții la primat; pretenții la dominație universală; și Cluny; critici; *definit;* alegeri; și Anglia; și autoritatea episcopală; și franciscanii; guelfii; și Sfântul Imperiu Roman; și Controversa iconoclastă; și imperialiștii; infailibilitatea (1870); Controversa privind învestirea; în lumea modernă; ascultarea de; Schisma papală; și Portugalia; Slujitorul Slujitorilor lui Dumnezeu; și sclavia; și Spania; ca succesori ai lui Petru; Vicari ai lui Hristos; *vezi și* Schisma Acaciană; Captivitatea babiloniană; tauri; Reforma catolică; Catolicism; Curia; Donația lui Constantin; Galicanism; Marea Schismă; Reforma Gregoriană; Controversa Învestiturilor; legați; Schisma papală; Romano-Catolicism; Roma: Papi; ultramontanism; Biserica latină occidentală; Biserica latină occidentală

Schisma papală (1378)

Statele Papale

papistași: *a se vedea* romano-catolici

Paris (Lutetia); Bastilia; Catolicismul în; Notre Dame; Pantheon (Ste Genevieve); Pacea din (1763); Sainte-Chapelle 4; St-Germain-des-Pres; Sorbona; Universitatea; *vezi și* Denis

parohii și clerul parohial; *definit*; în Islam

Parusie; *vezi și* Iisus Hristos

Imperiul Parthian

Patimile (răstignirea) lui Hristos: *vezi* Iisus Hristos: răstignirea și moartea (Patimile)

Epistolele pastorale (I și II Timotei; Titus); *definite*

îngrijire pastorală; a *se vedea și* clerul secular

Paternoster: *vezi* Rugăciunea Domnească

Patriarhi creștini; *vezi și* Alexandria; Antiohia; Constantinopol; Ierusalim; Moscova; Roma; Moscova; Roma

Patriarhi, ebraică; *vezi și* Avraam; Iacov

Patrick (*c.* 430), Placă

Paul de Samosata (*c.* 200-275)

Pavel (Saul) din Tars (d. *c.* 64-65) ; scrieri autentice; dedicații bisericești; convertire; epistole; și Augustin; și *charismata; și* Euharistia; și misiunea neamurilor; și filozofia greacă; și Isus; și creștinii evrei; și Coranul; și Zilele din urmă; și Legea; și Marcion; și căsătoria; martiriul; și Petru; și Roma; și saducheii; și sexualitatea; și sclavia; și femeile

Mișcarea Pacea lui Dumnezeu

Războiul țăranilor: *a se vedea* Războiul fermierilor

Pelagius (*fl. c.* 400) și pelagianismul; *vezi și* Augustin de Hippo; semi-pelagieni

substituție penală; *vezi și* soteriologie

penitență; *vezi și* mărturisire; disciplină

penitenciare și cărți de tarife

Pennsylvania

Pentateuh; *definit*; *vezi și* Biblia; Moise

Rusalii

Penticostalism; în Africa; și evanghelicii; în Coreea; în America Latină; în SUA; în Țara Galilor; *vezi și* creștinismul carismatic

Poporul Cărții: *vezi* Religii ale Cărții

persecuție; de armeni; de chinezi; de creștini; de Biserica Angliei; de comuniști; de etiopieni; "Marea Persecuție"; de Henric al VIII-lea; de japonezi; de evrei; de metodiști; de musulmani; de Noua Anglie; de protestanți reformați; de romano-catolici , Plate; de Imperiul Roman; de ortodocși ruși; de Imperiul Sassanian; de Uniunea Sovietică; de Biserica Latină de Vest; *vezi și* antisemitism; ardere pe rug; donatiști; inchiziții; evrei; martiriu; toleranță; vrăjitorie

Persia (Iran); și regii greci (șahi): Cyrus ("cel Mare"; a domnit î.Hr.); Darius I ("cel Mare"; *c.* î.Hr.) *a se vedea și Imperiul* parțian; Imperiul sasanidian; zoroastrism

Peter Abelard: *a se vedea* Abelard

Petru, apostol (Cefas; d.); în artă, planșa 18; dedicații bisericești; martiriu; și Maria Magdalena; și Pavel; episcop putativ al Romei; mormânt; *vezi și* papalitate; Roma

Peter Martyr: *vezi* Vermigli

Petrarca, Francesco ("Petrarca";)

Fanarioți; *vezi și* Constantinopol: Phanar

Farisei

Filip, apostol (*c.*)

Filon (*c.* 20 î.Hr. - 50 d.Hr.)

philosophes

Filozofie; bizantină; și creștinism; greacă; evreiască 66; latină; occidentală; *vezi și* Aristotel; neoplatonism; Platon

fizicalitatea în închinare

physis

Pieta: vezi Maria: suferințe

Pietismul

Părinții pelerini

pelerinaj; atacat; la Canterbury; la Compostela, Map(367), Plate; și creștinismul timpuriu; la Guadalupe; la Ierusalim; la Lourdes; la Marpingen; în Europa modernă; la Roma; la Walsingham; în Biserica latină occidentală; *vezi și* relicve; sanctuare

ciumă, boli și epidemii

plainsong/plainchant

Platon (428/7-348/7 î.Hr.) ; și viața de apoi; și Augustin; și creștinismul; și islamul; în Renaștere; vezi și neoplatonism

pluralism religios și confesional ; în America de Nord; *vezi și* sincretism; toleranță

Pneumatomachi: *vezi* macedonism

poezie

pogromuri: *a se vedea* antisemitism

Poitiers (Pictavia); bătălia de la (73 2/3); *vezi și* Hilary

Polonia; primul creștinism în; evreii în; modern; protestantismul în; romano-catolicismul în

Regina: Jadwiga (Hedwig; /4;)

a se vedea și Comunitatea Polono-Lituaniană

polis; *definit*

Comunitatea polono-lituaniană ; episcopi; și conciliarism; decădere; dinastia Jagiellon; evrei în; Rebeliunea Kmel'nyts'kyi (Chmielnicki) (1648); și Moscopole/Rusia; ortodoxie în; împărțire; protestantism în; protestantism în; romano-catolicism în; socinianism în; și Suedia; toleranță în; Uniunea de la Lublin; și vrăjitorie

Regi: Henri: *vezi* Franța: Regii: Henri al III-lea; Sigismund I (1467, 1506-48); SigismundAugustus (1520;); Sigismund al III-lea (de asemenea, rege al Suediei;;); Ștefan Bathory, fost prinț al Transilvaniei (Istvan Bathori;;); Wladyslaw Jagiello I (Jogaila, Mare Prinț al Lituaniei; *c.* 1362; 1377-86; 1386-1434); Wladyslaw (1595; 1632-48); *vezi și* Saxonia: Electori

vezi și Brest; Lituania; Ortodoxie ruteniană; toleranță

gândire politică: Greacă; evreiască; *vezi și* Biserica și statul; monarhie; republicanism

Policarp de Smirna (*c. 69-c.* 155)

poligamie

Pontius Pilat (prefect în Iudeea 26-36)

ajutorarea săracilor, milostenie și caritate; *vezi și* Teologia Eliberării

Papi: *vezi* Alexandria; papalitate; Roma

Portugalia, Harta(589), în Africa; în America; și China; în India; și Islamul; și Japonia; evreii din; istoria modernă; *Padroado;* și sclavia; unită cu Spania

Regi: Jose I (1714; 1750-77); Manoel (1469; 1495-1521)

a se vedea, de asemenea, Spania: Regi

post-milenarismul

Praga; Catedrala, planșa 11; Defenestrarea (1419); (1618)

praxis

rugăciune

Carte de rugăciune: *a se vedea Cartea de rugăciune comună*

predică; anglicană; bizantină; bizantină; Biserica primară; evanghelică; și lollardă; luterană; metodistă; ortodoxă; în aer liber; protestantă; protestantă reformată; protestantă reformată; romano-catolică; ortodoxă rusă; latină occidentală ; *vezi și* frați; amvonuri; predici; predici

predestinare; și Augustin de Hippona; și Calvin; în gnosticism; și Luther; și Toma d'Aquino; și Vermigli; *vezi și* Arminianism; soteriologie

premilenismul

presbiterianismul și prezbiteriile; *definite*

Biserici prezbiteriene; în Africa; în Australia; în China; în India; în Coreea; în America de Nord/SUA; în Ulster; *vezi și* Geneva; Țările de Jos; Scoția: Biserica din

presbiteri (*presbyteroi*); *vezi și* presbiterianism; preoți

Prester John

preoți și preoție; femei; origini

tipărirea; în Anglia; în India; în Occidentul latin și romano-catolicismul; în America de Nord/SUA; în Imperiul Otoman; în Polonia-Lituania; și protestantismul; și Renașterea; în Rusia; în Spania

profeți; creștini; ebraică; *vezi și* montaniști; femei

proselit *definit*

prosopon

Evanghelia prosperității: *a se vedea* mișcarea Word of Faith

Biserica Episcopală Protestantă: a se vedea Statele Unite ale Americii

Protestantismul ; caracterul; *definit;* și imagini; Teologia eliberării; și nazismul; și tipărirea; și sfinții; și știința; și comunismul de stat; și tradiția; "etica muncii": *vezi* Weber; *vezi și* anglicanism; creștinism carismatic; fundamentalism; hughenoți; justificare; protestantism liberal; luteranism; protestantism reformat; separatism

providență, divină și providențialism: *vezi* Dumnezeu

Prusia; Ducal

Duke: Albrecht de Brandenburg (1490, 1525-68)

Regi: Friedrich I, Elector de Brandenburg (1657, 1701-13); Friedrich al II-lea, Elector de Brandenburg ("cel Mare"; 1712; 1740-86); Friedrich Wilhelm al III-lea, Elector de Prusia - *cont*. Brandenburg (1770; 1797-1840); Friedrich Wilhelm al IV-lea (1795; 1840-61)

Pseudo-Bonaventura: *a se vedea* Caulibus, John de

Pseudo-Dionisie: *vezi* Dionisie Areopagitul

amvoane; *vezi și* predicare

Purgatoriu; origini; a *se vedea, de asemenea,* cântări; indulgențe

Puritanismul; *definit*

Quakeri: *vezi* Prieteni

Coran (Coranul); *definit*; traduceri

Rabban Sauma (*c.* 1220-94)

rabini (profesori evrei)

rasism ; *a se vedea și* antisemitism; apartheid; genocid; naziști; segregare

Reforma radicală; în Anglia; și Erasmus; în Italia; militantism în; și tradiție; *vezi și* Amish; Anabaptiști; antitrinitarieni; Prieteni; Menoniți; Munster; separatism; Socinieni; Spirituali; Unitarieni; Valdes

religie rațională ; *vezi și* Deism; Iluminism; Religie rațională ; *vezi și* Deism; Iluminism

Ravenna; Sant' Apollinare in Classe; Sant' Apollinare Nuovo, Planșa 4; San Vitale, Planșe

rațiune: *vezi* religie rațională

rebeliune: *a se vedea* rezistență

răscumpărare: *vezi* soteriologie

"Reduceri": a se vedea Societatea lui Isus: Imperiul spaniol

Reformă, protestantă, Ch. ; și anglicanism; și Biblia; catolicitate; caracter; și celibat clerical; reforma magistrală; *vezi și* reforma gregoriană; justificare; protestantism; reformă radicală

"Reforma manierelor

Protestantismul reformat; arhitectura; în Boemia; caracterul; în China; *definit;* și legea divină; în Anglia; și Euharistia; în Franța: *vezi* Hugonauți; în Geneva; în Germania; în Ungaria/Transilvania; și imagini; în Țările de Jos/Provinciile Unite; în America de Nord; în Polonia-Lituania 533, 641, 678-9; în Scoția; în Africa de Sud; în Elveția; în Statele Unite; și vrăjitorie; *vezi și* Bucer; Bullinger; Calvin; Calvinism; Consistorii; disciplină; Biserica Reformată Olandeză; Anglia: Biserica din; Geneva; Germania; Heidelberg; Heidelberg; Hugonoți; Ungaria; iconoclasm; psalmi metrici; Polonia-Lituania; Biserici prezbiteriene; Puritanism; Scoția; Scoția; A doua reformă; Strassburg; Elveția; Transilvania; Vermigli; Zurich

clerul regulat: *a se vedea* călugări

relicve ; în Contrareformă; furt de; *vezi și* Iisus Hristos: Sfântul Sânge; sanctuare

Religii ale Cărții; *definite*; *vezi și* creștinism; islam; iudaism; iudaism

Renaștere (secolele XIV-XVI); *definită*; italiană; *vezi și Renașterea* carolingiană; umanism; Renașterea secolului al XII-lea

republicanism

requiem: *vezi* Liturghie

reuniunea Bisericilor , ; *vezi și* Brest; Ecumenism; Florența; Greco-catolici; Lyon; Pietism; Biserici unite; Pietismul

adevăr revelat și revelație; *vezi și* Biblie

renașteri, Ch.; evanghelică; *vezi și* "marile treziri"; "târguri sfinte"; misiune

retorică

Romano-catolicismul, cap.; în Africa; și viața de apoi; în Belgia; și critica biblică; și Mișcarea carismatică; în China; și ecumenismul; și iluminismul; în Franța; în Germania; în Marea Britanie; în Sfântul Imperiu Roman; în Ungaria/Transilvania; în Japonia; în Coreea; *magisteriu*; în Orientul Mijlociu; misiunea în afara Europei, cap. 19; în lumea modernă; în America de Nord/SUA; și persecuție, Placă; în Polonia; post-Vatican II; renaștere în secolul al XIX-lea; în Rusia; și sexualitate; și comunism de stat; și tomism; și tradiție; în Provinciile Unite; *vezi și* Reforma catolică; Biserica Greco-Catolică; Teologia Eliberării; Melchites; Modernism; papalitate; Roma; Biserica latină occidentală

Imperiul Roman și împărații; dinastia Antoninilor; armata; ca Babilon; creștinismul în acomodare cu; creștinismul în confruntare cu , Cap. 5,; ceremonialul de curte; divizat de Dioclețian; dinastia Flaviană; și grecii; cultul imperial; și India; și evreii; și maniheismul; dinastia Severilor; tetrarhia; prăbușirea și sfârșitul formal al Imperiului de Vest (476)

Împărați: Augustus (Octavian;;; î.Hr.-14 d.Hr.); Aurelian (214/15;); Caligula (Gaius Julius Caesar Augustus Germanicus; 12; 37-41); Claudius I (10 î.Hr.; 41-54); Commodus (161; 180-92); Constantin I (271/73;); alianța cu Biserica, Cap.; și înmormântări; convertire; și Conciliul de la Niceea; Donația lui Constantin, Placă; *vezi și* Fausta; Elena; Constantius I ("Chlorus";;); Constantius II (317;); Decius (*c.* 201; 249-51); Dioclețian (244; 284-305; d. 311) ; Domițian (51; 81-96); Eugenius (a domnit 392-4); Galerius (*c.* 260;); Gallienus (*c. 218*; 253-68); Grațian (Flavius Gratianus; 359;) ; Hadrian (76;); Iulian ("Apostatul";;); Licinius (*c.* 250; 308-24); Magnus Maximus (*c.* 335; 383-8); Marcian (396; 450-57); Marcus Aurelius (121; 161-80); Maxentius

(*c.* 278; 306-12); Maximinus Thrax (*c.* 173; 235-8); Nero (37; 54-68); Romulus Augustulus (461/3x; 475-6); Septimius Severus (145/ 6; 193-211); : *vezi și* Iulia Domna; Severus Alexander (208; 222-35); Theodosius I (*c.* 346;); Theodosius II (401; 408-50); Traian (53; 98-117); Trebonianus Gallus (206; 251-3); Valens (328; 364-78); Valentinian II (371; 375-92); Valerian (*c.* 200;;; după 260) *vezi și* Imperiul Bizantin (Imperiul Roman de Răsărit); Sfântul Imperiu Roman de Aur

Inchiziția romană: *vezi* inchiziții

România (România); Biserica Ortodoxă

romantism

Roma ; abandonată de împărați; anglo-saxoni în; Calea Appiană; Ara Pacis; capturarea de către Italia (1870); Castelul Sant'Angelo; catacombe, Placă; cetățenie; și Constantin; consuli; Conciliul

din (313); Contrareforma în; Biserica primară în; comunitatea evreiască; origini; Petru și Pavel în; pelerinaj în; *Pontifex Maximus;* Sack (410); Sack (1527); Sfântul Ioan din Lateran (fosta Christ Church); Bazilica Sfântul Petru , Plate; San Clemente; San Lorenzo (Lawrence); San Paolo fuori le Mura; San Sebastiano; Santa Maria Maggiore; Senat; Capela Sixtină; religie tradițională; Trastevere; tribuni; Vatican și Statul Vaticanului

Biserica Catolică: *vezi* Reforma Catolică; Romano-Catolicism; Biserica Latină de Vest (medievală)

Papi (adică episcopi); Adrian al VI-lea (Adrian Dedel;;;); Agapetus I (a domnit între 535-6); Alexandru al VI-lea (Borja, Rodrigo; 1431; 1492-1503); Benedict al XV-lea (Giacomo della Chiesa;; 1914-22); Benedict al XVI-lea (Ratzinger, Josef; n. 1927; 2005-); Bonifaciu al VIII-lea (Benedetto Caetani; *c.* 1235; 1294-1303); Callistus I (a domnit 217-22); Celestin al V-lea (Pietro Angelerio; *c.* 1214; 1294; d. 1296); Clement I (*c.*); Clement al II-lea (Suidger; 1005; 1046-7); Clement al V-lea (Bertrand de Got; 1264; 1305-24); Clement al VI-lea (Pierre Roger; 1291;); Clement al VII-lea (Giulio de' Medici; 1478; 1523-34); Cornelius (a domnit 251-3), Plate; Damasus I (*c.* 305;); Eleutherius (a domnit 175-89); Eugenius(Bernardo da Pisa; a domnit 1145-53); Gelasius(a domnit 492-6); Gregory("Cel Mare"; *c.* 540; 590-604); Grigore al VII-lea (Hildebrand; papă 1073-85); *vezi și* Reforma gregoriană; Grigore al XI-lea (Pierre Roger de Beaufort; *c.* 1336; 1370-78); Grigore al XIII-lea (Ugo Buoncompagni; 1502; 1572-85); *vezi și* calendare; Grigore al XVI-lea (Bartolomeo Cappellari; 1765; 1831-46); Hadrian I (a domnit între 772-95); Hadrian al II-lea (a domnit între 867-72); Honorius I (a domnit 624-38); Honorius III (Cencio; 1148; 1216-27); Hormisdas (a domnit 514-23); Inocențiu III (Lotario de Conti; 1160/61; 1198-1216); Ioan XII (Octavianus; *c.* 937; 955-63); Ioan al XXII-lea (Jacques Dueze; 1249; 1316-34); Ioan al XXIII-lea (Baldassare Cossa; antipapa 1410-15; d. 1419); Ioan al XXIII-lea (Guiseppe Roncalli; 1881; 1958-63); Ioan Paul I (Albino Luciani; 1912; 1978); Ioan Paul al II-lea (Karol Wojtyla; 1920; 1978-2005), placă; Iulius al II-lea (Giuliano della Rovere; 1443; 1503-13), placă; Iulius al III-lea (Giovanni Maria Ciocchi del Monte; 1487; 1550-55); Leon I ("cel Mare"; a domnit între 440-61); Leon al III-lea (a domnit între 795-816); Leon al IX-lea (Bruno de Eguisheim-Dagsburg; 1002; 1049-54); *vezi și* Marea Schismă; Leon al X-lea (Giovanni de' Medici; 1475; 1513-21); Leon XIII (Vincenzo Pecci; 1810; 1878-1903); Marcellinus (296-304); Marcellus II (Marcello Cervini degli Spannochi; 1501; 1555); Martin I (a domnit între 649-53); Martin V (Oddo Colonna; 1368; 1417-31); Nicolae I (a domnit 858-67); Nicolae V (Tommaso Parentucelli; 1397; 1447-55); Paul al III-lea (Alessandro Farnese; 1468; 1534-49); Paul al IV-lea (Gian Pietro Carafa; 1483; 1555-9); Paul al VI-lea (Giovanni Battista Montini; 1897-1978); Petru: *vezi* Petru; Pius I (a domnit între 140-55); Pius al II-lea (Enea Silvio de' Piccolomini; 1405; 1458-64); Pius al IV-lea (Giovanni Angelo de' Medici; 1499, 1559-65); Pius al V-lea (Michele Ghislieri; 1504, 1566-72); Pius al VI-lea (Giovanni Angelo Braschi; 1717; 1775-99); Pius al VII-lea (Barnaba Chiaramonti; 1740; 1800-1823); Pius al IX-lea (Giovanni Mastai-Ferretti; 1792; 1846-78); Pius al X-lea (Giuseppe Melchiore Sarto; 1835; 1903-14); Pius al XI-lea (Achille Ratti; 1857; 1922-39); Pius al XII-lea (Eugenio Pacelli; 1876; 1939-58); Silverius (a domnit între anii 536-7); Sixtus al IV-lea (Francesco della Rovere; 1414, 1471-84); Ștefan I (a domnit 254-7); Ștefan al II-lea (a domnit 752-7); Silvestru I (a domnit 314-35); Urban al II-lea (Otho de Lagery; 1042; 1088-99), planșa 29; Urban al IV-lea (Jacques Panteleon; *c.* 1195; 1261-4); Urban VIII (Maffeo Barberini; 1568; 1623-44); Valerian (a domnit 657-72); Victor I (a domnit 189-99); Vigilius (a domnit 537-55); Zacharias (a domnit 741-52)

vezi și Bula; catolicism; catolicism galicanism; Concilii generale; Concilii Laterane; papalitate; Statele Papale; Conciliul Vatican; Biserica occidentală; Conciliul Vaticanului

Rousseau, Jean-Jacques (1712-78)

Rubruck, William de (Willem van Ruysbroeck) (*c.* 1220-c.1293)

Rus'; Kievan; creștinismul în; convertirea (988); și Patriarhul Oecumenic; *Cronica primară*; dinastia Rurikidă

Principele (Kiev): Boris și Gleb (d. 1015/19); Ivan al IV-lea: *a se vedea* Rusia: Țari; Jaroslav I ("cel Înțelept"; c. 978; 1019-54); Sviatopolk ("cel Blestemat"; *c.* 980-1019); Sviatoslav I (*c.* 942; 962-72); Vasilii I (1371; 1389-1425); Vasilii II (1415; 1425-62); Vladimir (Vasile; *c.* 958; 980-1015)

Prințese (Kiev): Anna *Porphyrogenneta* (?963-?1011); Olga (Yelena; *c. 890-c.* 969).

Rusia, Harta 17 (544), ; Imperiul proclamat; evreii din; KGB și FSB; și Imperiul Otoman; Revoluția (1917); dinastia Romanov; Războiul ruso-japonez (1904-5); și Serbia; Uniunea Sovietică; vorbirea în limbi; și Primul Război Mondial 917-19, și Al Doilea Război Mondial 949 - 50 Țari; Aleksei (1629;); Alexandru I (1777; 1801-25); Alexandru al II-lea (1818; 1855-81); Feodor I (1557; 1584-98); Ivan al IV-lea ("cel Groaznic"; 1530; 1533-84); Mihail I (1596; 1613-45); Nicolae I (1796; 1825-55); Nicolae al II-lea (1868; 1894-1917); Petru I ("cel Mare" 1672; 1689-1725)

Regenți: Sophia (1657; 1682-9; 1704)

Tsarinas/Tsaritsas (Împărătese): Alexandra (1872; 1894-1918); Ecaterina a II-a ("cea Mare"; 1729; 1762-96); Elisabeta (1709; 1741-62) a *se vedea și* bolșevici; Moscopole; Rus'.

Ortodoxia rusă, Cap. 15; și traducere biblică; caracter; confrerii; și ecumenism; monahism în; Sfântul Sinod; și Patriarhul Oecumenic; Vechii Credincioși; și Federația Rusă; și Uniunea Sovietică; "A treia Romă"; și creștinismul occidental; *vezi și* Moscova: PatriarhiOrtodoxia ruteniană; *vezi și* greco-catolici

Sabat și sabatarianism

Sabellianism: *vezi* modalism

sacramente; și Augustin; etimologie; sacramentalism; Șapte; *vezi și* botez; confirmare; Euharistie; căsătorie; hirotonire; penitență; ungere

sacrificiu; aztec; în creștinism; uman; în iudaism; în religia romană; *vezi și* Avraam; altar; Euharistie; martiriu

Saducheii

Abația St-Denis

Sankt Petersburg (Leningrad, Petrograd)

Mănăstirea Sfântul Sabas (Palestina)

sfinți; culte ale; *definite;* în islam; merite ale; sfinți patroni; *vezi și* canonizare; hagiografie; sincretism; sincretism

mântuire: *vezi* soteriologie

Sanchez Cepeda Davila y Ahumada, Teresa: *a se vedea* Teresa

Sanliurfa: *vezi* Edessa

Santeria: *a se vedea* sincretism

Santiago: *vezi* Compostela

Imperiul Sassanian; și creștinismul; și islamul

Satana; *vezi și* Diavol

Sava (*c.* 1175-1235) și *Svetosavlje*

Savonarola, Girolamo (1452-98)

Saxonia; misiune anglo-saxonă și celtică în

Alegători: Friedrich "cel Înțelept" (1463; 1486-25); Friedrich August, rege al Poloniei (1670; 1694-1733); Johann "cel Constant" (1468; 1525-32) Planșa 55; Johann Georg I (1585;)

Scandinavia; misiuni timpurii în; luteranism în; reformă în; *vezi și* Marea Baltică; Danemarca; Finlanda; Norvegia; Rus'; Suedia; vikingi

Schismă și schismatici; *vezi și* Schisma Acaciană; Marea Schismă; papalitate: Schisma papală

Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst (1768-1834)

Liga și războaiele schmalkalde, planșa 55; *definit*

scolastică

școli; protestant; romano-catolic

știință și creștinism

Scoțian-irlandez: *a se vedea* Presbiterianism: America de Nord/SUA

Scoția; Actul de Unire (1707); calendar;războaie (secolul al XVII-lea); primul creștinism în; și francmasonerie; și "Revoluția glorioasă

Biserica (Kirk) din ; Dezbinarea (1843); și francmasoneria; Reuniunea (1929); și vrăjitoria

Regi: William I (1142/3; 1165-1214); *vezi și* Anglia: Regi

Regina: Maria I (1542-67; d. 1587)

Biserica Episcopală Scoțiană

Scotus: vezi Duns Scotus

ecrane în biserici: *vezi* iconostas; Paravan și paraclis

sculptură; *vezi și* Controversa iconoclastă; imagini; Cele zece porunci

A doua venire: *vezi* Ultimele zile

A doua mare trezire: *vezi* "Marile treziri

A doua Reformă *definită*

cler secular; *definit*; *vezi și* parohii; călugări

secularizare

a se vedea: *a se vedea* dieceze

Seleucia-Ctesifon

Monarhia seleucidă

Regi: Antiochos al III-lea (241; 222-187 î.Hr.); Antiochos *al IV-lea Epifanes* (*c.* 215; 175-64 î.Hr.).

semi-arieni; *vezi și* Părinții Capadocieni

semipelagieni

seminarii: *a se vedea* educație clericală

Baptiștii separați

separatism; *vezi și* baptiști; congregaționaliști; independență

Septuaginta

Serbia; Biserica Ortodoxă din

Regele: Ștefan *Prvovencani* (1176; 1196-1228)

Prinț: Stefan Nemanja (1109; 1166-96; d. 1199) *vezi și* Iugoslavia

șerbii și servitutea

Serghei (Serghie) de Radonej (*c.* 1315-92)

Sergius și Bacchus (d. *c.* 303)

predici: *vezi* predică

Predici pe Munte și pe Câmpie: *vezi* Isus

sex și sexualitate; și *Faptele lui Toma*; și Clement din Alexandria; și evangheliștii conservatori; și gnosticii; și reforma gregoriană; și Ieronim; mișcări de eliberare; reglementare; și romano-catolicism; *vezi și* avort; anulare; consumerism; divorț; curvie; HIV; homosexualitate; sex și sexualitate - *cont*. căsătorie; bărbați; Reforma manierelor; femei

sanctuare; distruse; ale Mariei; satirizate; *vezi și* Canterbury; Ierusalim; pelerinaj; relicve; Roma

Sicilia: și Imperiul Bizantin; și musulmanii; și normanzii

Sierra Leone

Simeon Stylites cel Bătrân (*c.* 390-459);, Planșa 3

păcat; *vezi și* păcat originar; mândrie

Sinai; Muntele (Horeb); Mănăstirea Sfânta Ecaterina

Sion: *vezi* Ierusalim; Sion

sclavie; abolirea comerțului cu sclavi și a sclaviei (Imperiul Britanic); abolirea (Imperiul Portughez); abolirea (SUA); în societatea antică; campanii împotriva; aprobarea de către creștini;

Iluminismul și; evanghelicii și; moravii și; musulmanii și; papalitatea și; Inchiziția romană condamnă; *vezi și* creștinismul afro-american; șerbi și servitutea

Slavi; creștinism printre; limbi; liturghie slavă (slavonă bisericească); *vezi și* Bulgaria; Moravia Mare; Rus'; Ortodoxie rusă; Serbia

Smyrna, Placă

reformă socială; "Evanghelia socială"; *vezi și* schimbări de mediu; sclavie: abolire; temperanță și abstinență.

Socialism; Internaționala Socialistă; *vezi și* Marx

Societatea lui Isus (iezuiții); în Africa; în Brazilia; în Europa Centrală; în China, Plate; primii ani; și educația; în Anglia; în Etiopia; stilul evanghelistic; în Franța; ostilitatea față de; și inchizițiile; în India; în Italia; și jansenismul; în Japonia; în Noua Franță; și alte confesiuni; în Imperiul Otoman; și papalitatea; în Polonia-Lituania; în Portugalia; reconstituit (1814); "Reduceri"; și știința; în Spania și Imperiul Spaniol; și *Spirituali*; suprimare; și tomismul; și valdesianismul; *vezi și* Ignatius Loyola

Societatea pentru Propagarea Evangheliei

Socinianismul; în Anglia; în Polonia-Lituania; în Provinciile Unite

sodomie; a *se vedea și* homosexualitate

sfinți-soldat: *vezi* Gheorghe; Serghie și Bacovia

Mișcarea de solidaritate

solifidianism: *vezi* justificarea prin credință

Solon

cântece și motete

soteriologie; și Augustin de Hippona; și Dyophysites; și Jansenists; și Luther; Nominalist; și Wesley; și Zwingli; *vezi și* Arminius; Calvin; Dumnezeu: har divin; Rai; Iad; justificare; merit; predestinare; Purgatoriu; universalism

suflet; în cre ș tinism; în iudaism; ș i Platon

Africa de Sud

America de Sud; portugheză în

Baptiștii din sud: *vezi* Baptiștii

Uniunea Sovietică: *a se vedea* Rusia

Spania, Harta (589), Armada; artă; exclusivitate culturală; regimul *Caudillo*; caracter; Biserica timpurie în; și olandezii; Imperiul în America; Imperiul în Asia; și englezii; și grecii; în Italia; evreii în; și Țările de Jos, Placă; Biserica medievală; musulmanii în (*mudejari*); și Purgatoriul; *Patronato*; *Reconquista*; Republica; catolicismul roman în; și vrăjitoria

Regi: Alfonso al XIII-lea (1886-1931; 1941); Fernando al V-lea, de Aragon, apoi al Spaniei (1452; 1479; 1512-16); Fernando al VII-lea (1784; 1808-33); Filip (Felipe) al II-lea, rege al Portugaliei (1527, 1556-98); și al Angliei; și al Irlandei; și al papalității; Filip (Felipe) al III-lea (1578; 1598-1621) *vezi și* Aragon; Castilia; Inchiziții; Vizigoți

Țările de Jos spaniole (mai târziu austriece); a *se vedea și* Belgia; Țările de Jos

vorbirea în limbi; *vezi și* penticostalismul

Spener, Philipp Jakob (1635-1705)

Spinoza, Baruch (Benedictus de Spinoza;)

Spirituali; a *se vedea, de asemenea,* Valdes

Sri Lanka (Ceylon)

Stadhouder: *definit*

vitralii, Placă

Stalin, Josef (Josef Djugashvili;)

statui: *vezi* imagini

stigmate, Placă

Filosofia stoică; și creștinismul

Regula Stoudite

Strassburg (Strasbourg), Placă

Dinastia Stuart (Stewart) din Anglia, Irlanda și Scoția; *vezi și* Iacobieni

stilites; *vezi și* Simeon

subordonare; *vezi și* arianism; Origen

soare, închinarea la

Duminică; școli duminicale; *vezi și* Sabat

Suedia

Elveția; creștinismul medieval timpuriu; și Sfântul Imperiu Roman; Reforma radicală în; romano-catolicismul în; *vezi și* Basel; Zurich

Symeon Noul Teolog (949-1022)

sinagogi

sincretism și sinteză în religie; african; afro-american (*Candomble*, Rastafarianism, *Santeria*, Vodou), Plate; hispano-american; coreean; vestul modern; Pacific

sinergie

Evangheliile sinoptice (Matei, Marcu, Luca); *definite*

Siria; Biserica veche din; modernă

Creștinismul siriac, Capitole; ascetism; și creștinismul celtic; prima muzică bisericească; și Etiopia; și iudaismul; literatură; inițiatorul monahismului; *vezi și* Biserica Răsăritului; Ghassanizi; Biserica Ortodoxă Siriacă

Limba siriacă

Biserica Ortodoxă Siriacă (Miafizită)

Mănăstirea *Ta Qin* (Zhouzhi), Plăci

Tabor, Mount, Placă

tabot: *vezi* Chivotul legământului

Rebeliunea Taiping

Tanakh, Cap. ; comentariu; *definit*; și Mahomed; și violență; *vezi și* Biblia; Vechiul Testament

Taoism

Cărți tarifare: *a se vedea* penitenciarele

Tătarii: *vezi* Tătarii

Tartu: a *se vedea* Dorpat

Tătarii; a *se vedea și* mongolii

Tatian (*c.* 150)

impozite; pentru Biserică; discriminatoriu; *vezi și* zeciuială

abstinență: *a se vedea* temperanță

televiziune și teleevangheliști

temperanță și abstinență; a *se vedea și* Prohibiție

Templieri (Cavalerii Templieri)

temple; chinez; chinez; grec; japonez; roman; *vezi și* Ierusalim

Cele zece porunci; și imagini; *vezi și* iconoclasm

Teresa Sanchez Cepeda Davila y Ahumada (Teresa de Isus sau de Avila; 1515-82)

Tertulian (*c.* 160-220)

Cavalerii teutoni

teocrația *definită*

Teodora (*c.* 500-548), Farfurie

Teodor de Mopsuestia (*c.* 350-428)

Theodosius (Episcop de Alexandria 535-67)

teologie; artă ca; invenție a; ortodoxă; tradiție occidentală; *vezi și* inchiziții: romană; Paris: Sorbona

theosis (divinizare)

Theotokos

Therapeutae

Tesalonic (Salonic); *vezi și* Palamas

A treia binecuvântare

A treia Romă (Biserica moscovită sau rusă; Novgorod; T'rnovo)

Războiul de Treizeci de Ani (1618-48), Harta 20 (648),

Toma, apostolul; *vezi și* literatura apocrifă

Thomas a Kempis: *vezi* Kempis

Toma de Aquino (Aquino; *c.* 1225-74) ; și Isus; teoria războiului just; și Maria; *Pange Lingua;* și soteriologie; *Summa Theologiae*; *vezi și* Benedicția Sfântului Sacrament; tomism

Thomas Becket: a *se vedea* Canterbury: Arhiepiscopi

tomism; renaștere

principiul celor trei sine

Timur ("Tamerlan"; 1336-1405)

zeciuială; *definit*

tutun

toleranță și toleranță; în Austria; în Imperiul Bizantin; în Anglia; și Erasmus; în Franța; în Graubunden; în Marea Britanie; în Ungaria/Transilvania; în Irlanda; în Moravia; în Țările de Jos; în America de Nord; în Polonia-Lituania; în Rusia; *vezi și* Milano: Declarația de la; Nantes: Edictul de; pluralismul religios; Torda; Varșovia

morminte și morminte ; *vezi și* catacombe; incinerație; înmormântări; altaruri

Tonga

limbi: *vezi* penticostalism; vorbirea în limbi

Torda (Turda, Thorenburg)

Conservatori; *vezi și* iacobiti

Tractarianism

sindicate

tradiția Bisericii

transsubstanțiere; *vezi și* Liturghie

Prinții Transilvaniei: Gabor Bethlen (1580, 1613-29)

tezaur de merite

Tratat despre cei trei impostori

Conciliul de la Trento; prima sesiune (1547-8); a doua sesiune (1562-3)

Catolicismul tridentin; *definit*; *vezi și* catehisme; Reforma catolică; catolicism; catolicism; romano-catolicism; Roma; Trent

Trinitate; în artă; și Augustin; și Părinții Capadocieni; și Erasmus; prima utilizare a cuvântului; și Islamul; "Coma ioanină"; și Iustin Martirul; Controversa monofizită; și Origen; și penticostalii; și Plotin; și Reforma radicală; simbolismul pentru; *vezi și* adopționism; Dumnezeu; Iisus Hristos; Erezia iudaizantă; Teologia *Logosului;* modalism; Monarhianism; Socinianism; unitarianism

Trisagion

Triumful Ortodoxiei: *vezi* Controversa iconoclastă

Crucea adevărată: *vezi* Crucea

Tur 'Abdin

Turcia și turcii , Harta 26 (926); *vezi și* Asia Mică; Imperiul Otoman

Turci: *a se vedea* Imperiul Otoman; Turci selgiucizi; Turcia

Renașterea secolului al XII-lea; *vezi și* Aristotel; scolastica; universități

Cei doisprezece (ucenici); *vezi și* Iacov cel Mare; Ioan Evanghelistul; Petru; Filip; Toma

Tyndale, William (?1494-1536)

Ucraina; *vezi și* Andrusovo; cazaci; Kmel'nyts'kyi

Ulster; a *se vedea și* Irlanda de Nord

ultramontanism; *definit*

ummah

Biserici uniate; *vezi și* Biserica Greco-Catolică; Biserica Maronită

unirea cu divinitatea: *vezi theosis*

Unitarianism; în SUA; *vezi și* antitrinitarianism; cristologie ariană; socinianism

Unitas Fratrum: *a se vedea* Frații boemi

Regatul Unit al Marii Britanii și Irlandei de Nord: *a se vedea* Marea Britanie

Provinciile Unite ale Țărilor de Jos (Țările de Jos de Nord); în Africa; arminianismul în; declin; Compania Olandeză a Indiilor de Vest; în Asia de Est; și Franța; romano-catolicii în; în Sri Lanka; toleranță și toleranță în; vrăjitoria în *Stadhouders* (Casa de Orange): Willem I de Nassau ("William the Silent"; 1533-84); Willem III: *vezi* Anglia: monarhi: William *III vezi și* Afrikaners; Biserica reformată olandeză; Țările de Jos; Țările de Jos; Olanda

Statele Unite ale Americii; și Dreapta creștină; Lupta pentru drepturi; Războiul (1861-5); Congresul; Constituția; și incinerarea; Declarația de Independență (1776); și decolonizarea; "Părinții fondatori"; Marea Depresiune; creștinismele indigene (*vezi și* Millerii; Mormonii; Penticostalismul); și Japonia; și America Latină; Planul Marshall; imnurile naționale; Ortodoxia în; coloniile din Pacific (Hawaii; Filipine); Prohibiția; caracterul protestant Statele Unite ale Americii - *cont.*; și protestantismul reformat; Revoluția (1776-83); romano-catolicismul în; și revoluția sexuală; socialismul în; în Vietnam; Războiul din

Biserica Episcopală (Biserica Episcopală Protestantă din SUA); în Africa; în Filipine

universalismul și Origen

universități (și vezi nume individuale) ; și iezuiți; modern; în Renaștere

viața urbană

Urfa: *vezi* Edessa

Ursuline

Ussher, James (1581; Arhiepiscop de Armagh 1625-56)

uzură

Utrachism și Biserica Utrachistă; *definit*; *vezi și* husiți

Valdes, Juan de (?1490-1541) și valdesianismul

Conciliul Vatican (1870-71) ; Conciliul Vatican II (1962-5); Statul Vatican: *vezi* Roma

vegetarianism

Veneția; și a patra cruciadă; și papalitatea

Vermigli, Piermartire (Petru Martirul; 1499-1562)

Vermont

liturghie în limba vernaculară

veșminte

Viena; Congresul de la Viena (1815)

Vikingi: *vezi* Norsemen

Vincent de Lerins (d. *c.* 445) și "Canonul Vincențian

Virginia

fecioare și virginitate; chineză; *vezi și* Maria

Vizigoții

Regele: Alaric I (*c.* 370; 395-410)

viziuni

Vitoria, Francisco de (1483-1546)

Vladimir-on-the-Kliazma

Vodou: *a se vedea* sincretism

Voltaire (Francois-Marie Arouet; 1694-1778)

Vulgata: *vezi* Biblia

Islamul wahhabit și Muhammad ibn 'Abd al-Wahhab (1703-92)

Waldensians

Țara Galilor

Wali-Allah, Șah (1703-62)

picturi murale

război și violență; și carolingienii; și primii creștini; și goții; teoria războiului just; și creștinii moderni; și musulmanii; și rușii; *vezi și* cruciade; Gheorghe; pacifism; mișcarea Pacea lui Dumnezeu; Serghie și Bacovia; soldați

Varșovia, Confederația Varșovia (1573)

Watts, Isaac (1674-1748)

bogăție și creștinism; *vezi și* Iisus Hristos

Weber, Max (1864-1920) și "etica protestantă a muncii

Wentworth, Thomas, Conte de Strafford (1593-1641)

Wesley, Charles (1707-88)

Wesley, John (1703-91) , Planșa 38

Wessex

Regi; Alfred (849-99); Ine (d.725)

Creștinismul occidental, Ch.; și Iluminismul; *vezi și* Protestantismul; Romano-catolicismul; Biserica occidentală (latină)

Imperiul de Vest: *a se vedea* Imperiul Roman

Biserica occidentală (latină) (medievală), Cap., Cap.; și conducătorii "barbari"; și Biblia; caracter; *definit* ; și Controversa iconoclastă; inventarea teologiei; și misiunea în Asia; și păcatul originar; și creștinii ortodocși; și penitența, purgatoriul și indulgențele; și persecuția; și Rus'; și reglementarea sexuală; simbol al *Romanitas*; tidicitate a; *vezi și* arhitectură: gotică, romanică; arianism; catolicism; *filioque; Filioque;* Marea Schismă; Biserica Greco-Catolică; Reforma gregoriană; Liturghie; romano-catolicism; Roma; Biserici unite; unirea Bisericilor

Westminster; Abația

Westfalia, Pacea din (1648)

Whigs

Whitby; Sinodul din (664)

Whitefield, George (1714-70), planșa 37

Whitefriars: *vezi* Carmelitani

Whithorn

Wilberforce, William (1759-1833)

Willem de Orange: *vezi* Provinciile Unite: *stadhouders*

William de Ockham: *vezi* Ockham

William cel Tăcut: *a se vedea* Provinciile Unite: *Stadhouders*

Literatura înțelepciunii; *vezi și* Biblia: cărți individuale: Proverbe

vrăjitorie

Wittenberg (Lutherstadt-Wittenberg); Biserica Castelului; Universitatea

femei; în societatea greacă antică; și creștinism; ca cler; și educație; și Iluminism; și Controversa iconoclastă; roluri de conducere și activism creștin; ca mistice; ca profeți; *vezi și* familii; feminism; căsătorie; Maria; bărbați; misoginie; călugărițe; hirotonire; vrăjitorie; vrăjitorie

Worcester

Mișcarea Cuvântul credinței

Consiliul Mondial al Bisericilor

Război mondial(1914-18), Hărți(921-3)

Războiul mondial(1939-45)

Worms, Dieta (1521)

Wyclif, John (*c.*)

Poporul și limba Xhosa

Xi'an (Chang'an); "stela nestoriană", placă

Ximenes de Cisneros, Francisco (1436-1517)

Yahweh; *vezi și* Dumnezeu

Yemen

York (Eboracum)

tineret

Iugoslavia; a *se vedea și* Bosnia-Herțegovina; Croația; Muntenegru; Serbia; Slovenia

Zelanti

Zinzendorf, Nikolaus Ludwig, conte von (1700-1760)

Sion; *vezi și* Ierusalim

Zoroastrismul

Zulu

Zurich

Zwingli, Huldrych (1484-1531); și comunitatea; moarte; și Luther; și radicalii

Cuprins

Pagina de titlu

Dedicație

Pagina de copyright

Recunoștințe

Introducere

PARTEA I - Un mileniu de începuturi (1000 î.Hr.-100 d.Hr.)

Capitolul 1 - Grecia și Roma (c. 1000 î.Hr.-100 d.Hr.)

Capitolul 2 - Israel (c. 1000 î.Hr.-100 d.Hr.)

PARTEA a II-a - O singură Biserică, o singură credință, un singur Domn (4 î.Hr. - 451 d.Hr.)

Capitolul 3 - Un Mesia răstignit (4 î.Hr.-100 d.Hr.)

Capitolul 4 - Definirea limitelor (50 CE-300)

Capitolul 5 - Prințul: aliat sau dușman? (100-300)

Capitolul 6 - Biserica imperială (300-451)

PARTEA a III-a - Viitori care dispar: Est și Sud (451-1500)

Capitolul 7 - Sfidarea lui Chalcedon: Asia și Africa (451-622)

Capitolul 8 - Islamul: Marea reașezare (622-1500)

PARTEA a IV-a - Ascensiunea imprevizibilă a Romei (300-1300)

Capitolul 9 - Formarea creștinismului latin (300-500)

Capitolul 10 - Creștinătatea latină: Noi frontiere (500-1000)

Capitolul 11 - Occidentul: Împărat universal sau papă universal? (900-1200)

Capitolul 12 - O biserică pentru toți oamenii? (1100-1300)

PARTEA a V-a - Ortodoxia: Credința imperială (451-1800)

Capitolul 13 - Credința într-o nouă Romă (451-900)

Capitolul 14 - Ortodoxia: Mai mult decât un imperiu (900-1700)

Capitolul 15 - Rusia: A treia Romă (900-1800)

PARTEA a VI-a - Creștinismul occidental dezmembrat (1300-1800)

Capitolul 16 - Perspective asupra adevăratei Biserici (1300-1517)

Lecția 17 - O casă divizată (1517-1660)

Capitolul 18 - Renașterea Romei (1500-1700)

Capitolul 19 - O credință mondială (1500-1800)

Capitolul 20 - Trezirea protestantă (1600-1800)

PARTEA a VII-a - Dumnezeu în doc (1492-prezent)

Capitolul 21 - Iluminarea: Aliat sau dușman? (1492-1815)

Capitolul 22 - Europa reîncântată sau dezamăgită? (1815-1914)

Lecția 23 - Pentru a face lumea protestantă (1700-1914)

Lecția 24 - Nu pace, ci sabie (1914-60)

Capitolul 25 - Războaiele culturale (1960-prezent)

Note

Lecturi suplimentare

Index